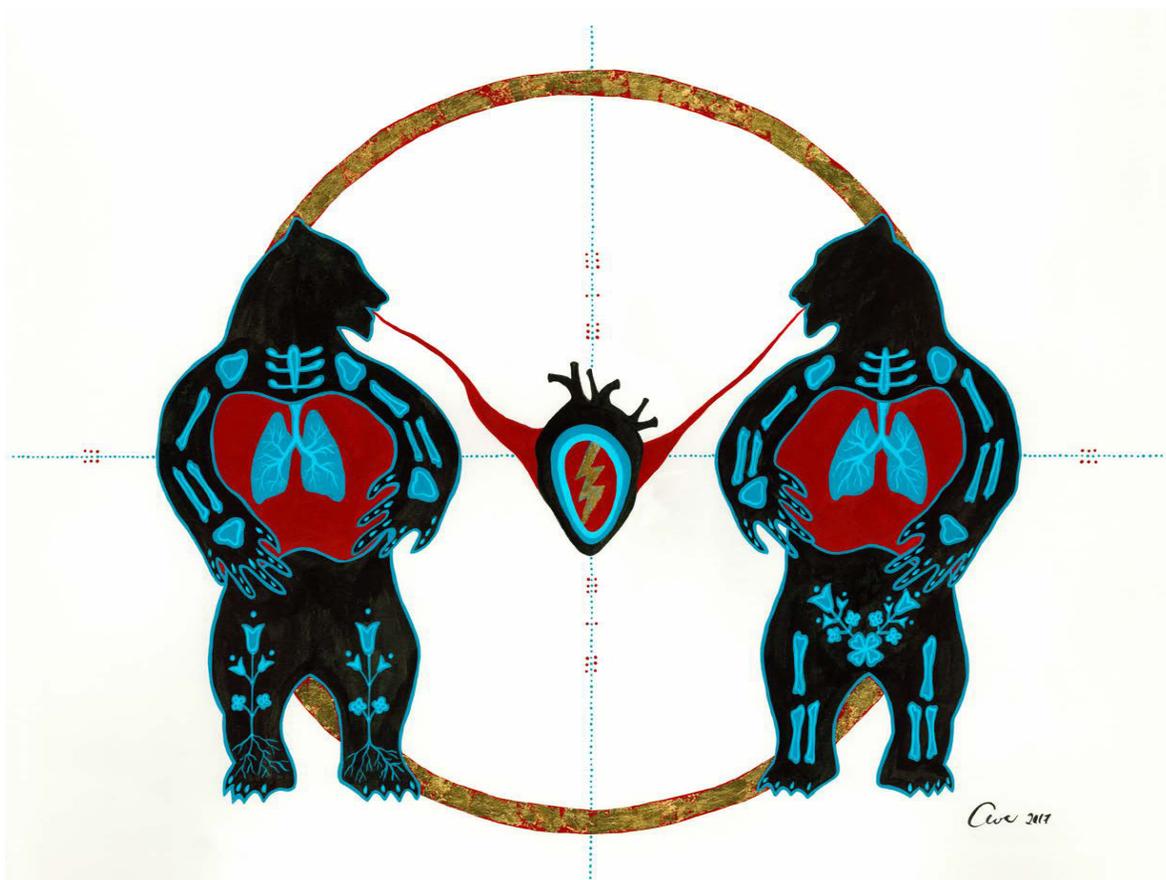


Bien-être, services publics et territorialités autochtones

SOUS LA DIRECTION DE ARIELLE FRENETTE,
MYRIAM LÉVESQUE ET LOUISE NACHET



Maquette de couverture

Souffle de vie

Acrylique sur papier et feuilles d'or

18'' x 24''

Eruoma Awashish

2017

Cette œuvre représente mon père, ma fille Onimskiw (éclaire) et moi. Mon père est à gauche, ma fille au centre et moi à droite. Lorsque mon père nous a quittés, il se battait contre un cancer des poumons. J'étais enceinte. Ma fille est née quelques mois après le départ de mon père. Cette œuvre symbolise le passage de mon père vers le monde des esprits et sa courte rencontre avec ma fille dans ce monde. Je pense qu'il lui a transmis son dernier souffle. La vie est un cycle.



Les Cahiers du CIÉRA
n°25
Avril 2025

Bien-être, services publics et territorialités autochtones

Actes du colloque annuel du CIÉRA - 2021

*Numéro réalisé sous la direction de
Arielle Frenette, Myriam Lévesque et Louise Nchet*

Les Cahiers du CIÉRA

Les *Cahiers du CIÉRA* publient les actes de colloques, de journées d'étude et de séminaires organisés par les chercheurs du CIÉRA, ainsi que leurs projets d'ouvrages collectifs et des contributions ponctuelles. La publication des *Cahiers du CIÉRA* est également ouverte aux membres des Premières Nations et aux Inuit, ainsi qu'à tous les chercheur·euse·s intéressé·e·s aux questions autochtones.

www.ciera.ulaval.ca

© Les Cahiers du CIÉRA

ISSN (imprimé) : 1919-6474 • ISSN (numérique) : 2291-5745

Les Cahiers du CIÉRA

Direction

Roxanne Blanchard-Gagné

Coordination (intérim)

Roxanne Blanchard-Gagné

Comité de rédaction

Danny Baril

Pierre-Luc Bélanger

Paul Bézénet

William Corbin

Maude Darsigny-Trépanier

Carole Delamour

Julie Graff

Etienne Levac

Raphaël Preux

Daphnée Yiannaki

Révision linguistique

Myriam Laliberté

Aimée LeBreton, Traductions Global Expressions

Artiste de page de couverture

Eruoma Awashish

Maquette de couverture

Roxanne Blanchard-Gagné

Maquette de numéro

Daphnée Yiannaki

Remerciements

Roxanne Blanchard-Gagné

Marie-Charlotte Franco

Solen Roth

Daphnée Yiannaki

Correspondance

Les Cahiers du CIÉRA

Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones

Pavillon Charles-de Koninck – local 0450

1030, av. des Sciences-Humaines

Université Laval

Québec, QC, G1V 0A6

Téléphone : (418) 656-7596

Courriel : cahiersduciera@ciera.ulaval.ca

Bien-être, services publics et territorialités autochtones

Sommaire

Introduction

Bien-être, services publics et territorialités autochtones	5
<i>Roxanne Blanchard-Gagné et Louise Nchet</i>	

THÉMATIQUE

Articles scientifiques

Promouvoir la sécurité culturelle des soins : l'exemple d'un projet de co-développement d'intervention avec trois communautés atikamekw	17
<i>Yvan-Rock Awashish, Sandro Echaquan, Geneviève Olivier-d'Avignon, Amanda Ottawa, Eniko Neashish, Taïsha Niquay, Marie-Claude Tremblay et Paul-Yves Weizineau</i>	

« N'avons-nous tous pas des voix dans la tête ? » : Réflexions autour des phénomènes dits psychotiques au Nunavik et des pratiques d'intervention en santé mentale	37
<i>Dominique Gaulin, Shawn-Renée Hordyk et Lucie Nadeau</i>	

Entrevue

Réalités autochtones en temps de pandémie	57
<i>Michèle Audette, Marie-Pierre Bousquet, Jason Coonishish, Geneviève Motard, Sipi Flamand, Jimmy Siméon et Lisa Westaway</i>	

HORS-THÈME

Article scientifique

Mise en valeur des arts autochtones au Musée des beaux-arts de Sherbrooke dans le Ndakina	79
<i>Gabrielle Desgagné</i>	

Paroles et points de vue

Introduction : Les symboles autochtones face à un public non autochtone	97
<i>Marie-Pierre Bousquet</i>	

Les reconnaissances territoriales : entre tentative de (ré)conciliation et déresponsabilisation	99
<i>Juliette Elie</i>	

Le tambour à main, entité vivante et symbole identitaire	105
<i>Flore Janssen</i>	

Le port de la coiffe à plumes lors de la cérémonie d'ouverture des Indigenous Music Awards 2019 : symboliques et controverses	111
<i>Marie Lallement</i>	

<i>Pokuhulakon Witsehkehsu</i> : de performance musicale autochtone à discours politique.....	117
<i>Jade Lupien</i>	
La plume d’aigle et les Premières Nations au Canada : signification et usages dans les cérémonies et les protocoles	123
<i>Karine Villeneuve</i>	
Notices biographiques.....	111
Notes à l’intention des autrices et des auteurs.....	134
Les Cahiers du CIÉRA : liste des numéros parus.....	138

Introduction

Bien-être, services publics et territorialités autochtones

Roxanne Blanchard-Gagné

Doctorante

Département d'anthropologie

Université Laval

Louise Nacet

Doctorante

Département de science politique

Université Laval

Le pôle de l'Université Laval du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA-UL) organisait, en collaboration avec l'Association étudiante autochtone (AÉA) de l'Université Laval et le Cercle Kisis¹, les 10 et 11 mai 2021, un colloque d'échange et de réflexion intitulé « Bien-être, services publics et territorialités autochtones ». Le contexte de la pandémie de coronavirus (SARS-CoV-2)² a poussé les différentes parties à organiser l'entièreté dudit colloque à distance via vidéoconférence sur Zoom. L'articulation des activités du colloque en ligne a présenté de nombreux défis logistiques et techniques, tout en permettant une plus grande accessibilité aux panélistes et au public situés dans des communautés autochtones et en milieu éloigné de la ville de Québec.

La thématique du colloque s'est définie progressivement à la suite des observations des organisateurs et organisatrices vis-à-vis des répercussions sur la sécurité publique et la cohésion sociale explorées dans le fil de l'actualité 2020-2021 au Québec et ailleurs au Canada. La pandémie de COVID-19 a provoqué un resserrement des pouvoirs et une réorganisation des structures de gestion de crise intra- et inter-institutionnelles sur l'ensemble du réseau pancanadien en santé (incluant, mais sans s'y limiter, les gouvernements fédéraux, provinciaux et territoriaux) (Bellier 2020 ; First Nations Leadership Council 2020 ; Hillier *et al.* 2020 ; Hamel-Roy, Fauvel, Laurence-Ruel et Noiseux 2021 ; Kopp, Kumar et Aitken 2024). Plus encore, il a été noté que le contexte d'incertitude et d'instabilité de cette pandémie a entraîné des effets cumulés d'une organisation de crise locale à grande échelle (région administrative, province ou territoire, pays) et des bouleversements politiques, économiques et socioculturels (Hillier *et al.* 2020 ; Wawanoloath 2021 ; Kopp, Kumar et Aitken 2024). Au Québec, on retiendra particulièrement l'application des mesures sanitaires, comme la quarantaine, l'isolement, la distanciation physique ou sociale, le port du masque, et la vaccination, ainsi que l'instauration d'un système d'alertes régionales³ selon un code de quatre couleurs ou encore la fermeture d'établissements publics ou privés. Or, bien que l'idée prédominante fût de s'adapter aux caractéristiques géographiques des mesures à adopter, ces mécanismes de surveillance et de sanctions ont laissé un souvenir indélébile dans la mémoire collective. À cet égard, la perception médiatique des périodes pandémiques a été un facteur significatif pour exposer les

¹ Fondé en 2014, et depuis implanté à Québec et à Gatineau, le Cercle Kisis est un organisme autochtone à but non lucratif œuvrant au rapprochement entre les peuples et au rayonnement des cultures, des arts et patrimoines autochtones. « Kisis » signifie soleil en Anishinaabemowin, à l'image de ce rayonnement et du cycle de la lumière. Festivals, documentaires, conférences, projections, et discussions font partie du large éventail d'activités culturelles et artistiques que propose le Cercle KISIS chaque année au Québec. Le Cercle Kisis offre également, depuis 2019, des cours de langue autochtones à Québec et agit à titre de plateforme de diffusion pour les événements culturels et artistes autochtones. (CIÉRA 2021 : 12)

² Une infection plus couramment appelée la « COVID-19 ».

³ Chaque région administrative s'est vue (ré)assigner un palier d'alerte, celui-ci a une couleur associée : vigilance (vert), préalerte (jaune), alerte modérée (orange) et alerte maximale (rouge).

Allochtones⁴, et susciter de nombreuses réactions dans l'espace public, à certaines causes systémiques des inégalités sociales de la santé et de la précarité dans laquelle vivent de nombreux autochtones habitant hors (ou en) communauté⁵, y compris des pratiques et politiques coloniales multigénérationnelles, ainsi que l'accès réduit aux soins soulevés par plusieurs experts indépendants (Reading et Wien 2009 ; Mashford-Pringle *et al.* 2021 ; Huyser *et al.* 2022 ; Loppie et Wien 2022 ; Smylie *et al.* 2022 ; Williams *et al.* 2022 ; Yangzom *et al.* 2023).

En effet, loin d'avoir des répercussions semblables sur l'ensemble des groupes culturels de la société québécoise, le contexte de la pandémie a notamment accentué les vulnérabilités et les inégalités préexistantes auxquelles sont sujettes les Premiers Peuples (Belaïdi et Koubi 2020 ; First Nations Leadership Council 2020 ; Hillier *et al.* 2020 ; Lane 2020), notamment en matière d'accès aux services sociaux et sanitaires, à la sécurité alimentaire, à l'éducation, à l'emploi ou encore au logement (Yang et Aitken 2021 ; Loppie et Wien 2022 ; Yangzom *et al.* 2023). Ces disparités profondes ont d'ailleurs renforcé de manière disproportionnée, bien que différentes, les écarts dans les expériences concernées par une plus grande vulnérabilité au virus (Black 2020 ; Smylie 2020 ; Hahmann et Kumar 2022 ; Williams *et al.* 2022). Par exemple, ce fut le cas pour les personnes ayant des problèmes de santé sous-jacents tels que le diabète et les maladies cardiaques, des conditions qui contribuent à créer des écarts persistants dans l'état de santé et qui augmentent le risque de complications liées à la COVID-19 (O'Brien *et al.* 2020 ; Kakol, Upson et Sood 2021 ; Kopp, Kumar et Aitken 2024). Les personnes expérimentant déjà les impacts de la tuberculose, ou autres infections pulmonaires, dues notamment à la désuétude de certaines infrastructures, au surpeuplement des logements et au manque de logement abordable, en bon état et de taille adéquate, en est un autre exemple (Kovesi 2012 ; Hillier *et al.* 2020 ; Yang et Aitken 2021 ; Kovesi *et al.* 2022 ; Kopp, Kumar et Aitken 2024). Aux États-Unis, entre autres, le manque d'eau courante et l'inadéquation des logements au sein de la nation Navajo auraient été un des facteurs déterminants pour expliquer le taux d'infection à la COVID-19 dix fois plus élevé que celui de la population générale de l'Arizona (Kakol, Upson et Sood 2021).

Pour contribuer à ce débat sur la santé et ses déterminants, le 19^e colloque annuel du CIÉRA a formulé quatre axes de réflexions et d'observations⁶ qui ont guidé les interventions des participants et des participantes tout au long de cet événement. C'est d'ailleurs dans cet esprit que ce numéro souhaite poursuivre la démarche dudit colloque et présenter la voix de collaborateur·trice·s⁷ issu·e·s de différents horizons professionnels.

En premier lieu, il importe de souligner que les Premiers Peuples situés au Québec, tout comme leurs aïeux vis-à-vis d'autres maladies (Wawanoloath 2021 ; Bousquet, Kistabush, Mowatt et Hamel-Charest 2022 : 43), n'ont pas été démunis pour faire face à la pandémie de coronavirus (SARS-CoV-2) et ne sont pas restés passifs (Hillier *et al.* 2020 ; Kopp, Kumar et Aitken 2024). La pandémie a mis en évidence la réactivité et l'innovation des organisations autochtones locales (comité d'urgence, direction santé, etc.) pour continuer à offrir des services de première ligne, secondaires et supplémentaires à leurs populations respectives, en particulier en considérant les mesures de distanciation. D'ailleurs, aux quatre coins du pays, des gestes ont été posés pendant les périodes pandémiques, entre autres, pour remercier et rendre hommage aux travailleurs et travailleuses de première ligne. Les centres de santé des communautés autochtones situés au Québec ne font pas exception à cet égard — Kahnawá:ke (voir Figure 1) en est un exemple éloquent où une murale fut créée, en 2020, pour célébrer ces figures marquantes de la santé publique.

⁴ Bien que le mot « autochtone » s'utilise habituellement comme adjectif ou en opposition au nom et adjectif « (A/a)autochtone », nous proposons d'employer le terme comme un nom propre. Nous mettons donc la majuscule à « Allochtone », dérogeant ainsi de la langue française et suivant la logique du terme « non-(A/a)autochtone ».

⁵ À cet égard, voir notamment Bellier 2020 ou encore le dossier de presse de Radio-Canada / Espaces Autochtones (*p. ex.*, Josselin 2021 ; Jung 2021 ; La Presse canadienne 2021), de CTV News (*p. ex.*, Wright 2020 ; Somos 2021) ou du journal La Presse (*p. ex.*, Alhmidi 2021 ; Lévesque 2022).

⁶ Voici les quatre axes de réflexions et d'observations : 1) services publics ; 2) recherche comme institution ; 3) perspectives internationales ; 4) itinérances et urbanités.

⁷ Dans ce texte, une attention particulière est accordée à la féminisation, et ce, sous une forme épicienne caractérisée ou non par le point médian (par exemple, les chercheur·euse·s).



Figure 1. To honor health-care workers in Kahnawá:ke, Québec.

Source : Ka'nhehsí:io Deer · CBC News, 2020.

Crédit photographique : ©Ka'nhehsí:io Deer

Artiste/art thérapeute : Megan Kanerahtenháwi Whyte

Toutefois, force est de constater que malgré les efforts déployés par les différents secteurs d'activités de chacune des communautés autochtones, il existe un déséquilibre, voire une inadéquation, entre l'offre et la demande des services publics et des ressources disponibles pour les peuples autochtones. Une situation problématique, au Québec et ailleurs au Canada, qui affecte leur bien-être et leurs efforts d'autodétermination, et ce, bien avant la pandémie de COVID-19 (First Nations Leadership Council 2020 ; Hillier *et al.* 2020 ; Shaheen-Hussain 2021).

Nous sommes conscientes qu'il existe de nombreux éléments liés à ces obstacles et aux moyens de les surmonter qui ne sont pas mis en lumière dans le cadre restrictif de ce texte, notamment le racisme systémique. À cet effet, au Québec, dans un rapport édifiant publié quelques mois avant la pandémie, la Commission Viens⁸ (2016-2019) avait rappelé que la relation entre les Premiers Peuples et les services publics du Québec était entachée de *discrimination systémique* (Gouvernement du Québec 2019). D'ailleurs, un an après avoir été rendu public, la mort tragique de Joyce Echaquan, une femme atikamekw victime de discrimination raciale et de maltraitance du personnel soignant de l'hôpital de Saint-Charles-Borromé dans la région de Lanaudière, est un exemple de la conséquence du racisme systémique, spécifique aux Autochtones, qui continue de façonner les systèmes de soins de santé.

Dans d'autres cas, ces *discriminations systémiques* se traduisent par l'absence de services de santé et de services sociaux adéquats, privant ainsi de nombreux individus et communautés de leurs droits fondamentaux et de leur dignité. Ce dernier aspect a profondément motivé les discussions du 19^e colloque annuel du CIÉRA et, par conséquent, de ce numéro. Plusieurs questions ont émergé de ces discussions et nous ont poussés à réfléchir prioritairement à la manière dont s'articulent les revendications en santé des peuples autochtones, surtout en ce qui a trait aux services publics, dans différents contextes culturels et géodynamiques. Que ce soit par l'optimisation et l'amélioration de services existants *hors* et *en* communautés ou encore par la création et/ou l'expérimentation de services dirigés par les Autochtones eux-mêmes, les Premiers Peuples ne manquent pas d'initiatives communautaires et citoyennes pour améliorer leurs conditions de vie et pour renforcer leur capacité de développement endogène afin de répondre à leurs besoins fondamentaux dans une

⁸ Il est question ici de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec : écoute, réconciliation et progrès, présidée par l'honorable Jacques Viens.

perspective décolonisatrice et émancipatrice (Eni *et al.* 2021 ; Narasimhan et Chandanabhumma 2021). À cet égard, nous souhaitons prendre position :

Louise Nachet : Au sein de la communauté universitaire, nombreux avaient alors l'espoir que la pandémie soit une occasion de favoriser de nouvelles orientations pour les relations entre les peuples autochtones, les services publics et l'État canadien et québécois. Trois ans plus tard, les avancées en la matière restent insuffisantes et insatisfaisantes et traduisent bien la continuation d'une relation fondamentalement coloniale.

Roxanne Blanchard-Gagné : Les gouvernements du Québec et du Canada doivent continuer à prendre des mesures pour, d'une part, lutter contre le racisme envers les Premiers Peuples dans les systèmes de soins de santé et, d'autre part, pour appuyer plus fermement le processus d'autodétermination des Autochtones en matière de santé, de mieux-être et de bien-être — via des pratiques décoloniales.

Les politiques au-delà des déterminants sociaux de la santé

Roxanne Blanchard Gagné : Derrière l'ensemble des déterminants autochtones de la santé, il y a cette question importante de l'autonomie et de l'autodétermination qui ne saurait être mise de côté et qui a été abordée, de façon plus systématique, dans l'espace public sur ses dimensions juridiques, politiques et socio-économiques pendant les épisodes les plus forts de la pandémie au Québec et ailleurs au Canada (*p. ex.*, Hillier *et al.* 2020 ; Eni *et al.* 2021 ; Somos 2021 ; Wawanoloath 2021). D'ailleurs, bien avant les débats en cours en 2020-2022, les luttes rattachées aux expériences coloniales historiques et actuelles (qui ont contribué à ériger des structures de dominations, tels que dans les services collectifs comme le secteur de la santé et des soins) se sont surtout marquées par des revendications fondées sur divers systèmes de gouvernance autochtone (*p. ex.*, Gouvernement du Québec 2019 ; First Nations Leadership Council 2020, 2024 ; Wawanoloath 2021).

Cet intérêt collectif à faire reconnaître leurs droits inhérents, notamment en matière de santé et de services sociaux, a par ailleurs suscité nombre de tentatives de transformer les mentalités, les institutions occidentales et les structures de pouvoir en place, que l'on qualifie souvent d'actes de décolonisation, d'autochtonisation ou encore de réconciliation ; elles-mêmes soutenues, par exemple, dans le contexte précis de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA), des Appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR) ou du Principe de Joyce.

Malheureusement, un examen des considérations de la législation (provinciale, territoriale et fédérale) et de certaines initiatives a révélé que le cadre et les limites propres à la gouvernance tripartite de la santé, pour sa part, contiennent les dispositions suivantes : ambiguïtés et lacunes des services offerts aux Premiers Peuples *en et hors* communautés (*p. ex.*, Alhmidi 2020 ; Wright 2020 ; Lavoie 2023).

Louise Nachet : Plusieurs organisations et expert·e·s (non-)autochtones ont non seulement mis en lumière l'importance de renforcer réellement et durablement la résilience des systèmes de soins de santé, mais ont aussi fourni l'exemple d'envisager la santé et le bien-être de manière plus « globale » (cf. selon l'approche « une seule santé »⁹ ou encore l'approche holistique de la santé, du bien-être et du mieux-être¹⁰), en y incluant d'autres dimensions telles que le patrimoine, la langue et l'identité culturelle ou encore le logement (*p. ex.*, Bellier 2020 ; Eni *et al.* 2021 ; First Nations Leadership Council 2020 ; Hillier *et al.* 2020). Sur ce dernier point, certains ont notamment préconisé une approche du logement axée sur les droits de la personne, tandis que d'autres ont défendu une approche fondée sur les droits inhérents et

⁹ « Une seule santé » est une approche transdisciplinaire qui vise à « optimiser la santé des personnes, des animaux et des écosystèmes, et à trouver un équilibre entre ces dimensions. Elle utilise les liens étroits et interdépendants qui existent entre ces domaines pour créer de nouvelles méthodes de surveillance des maladies et de lutte contre celles-ci » (Organisation mondiale de la Santé 2023 : §1).

¹⁰ L'approche holistique de la santé, du bien-être et du mieux-être relève d'une théorie selon laquelle un individu doit être considéré dans sa globalité, en tenant en compte ses dimensions physique, mentale, émotionnelle et spirituelle – rappelant ainsi le concept du cercle sacré, c'est-à-dire la roue de médecine.

collectifs des communautés des Premières Nations, des Métis et des Inuit dans les régions urbaines, rurales et nordiques (*p. ex.*, Latouche 2018 ; First Nations Leadership Council 2020, 2024 ; Houle 2022).

Quoi qu'il en soit, de nombreuses communautés et organisations ont souligné que les promesses de renouvellement des financements et des budgets, bien qu'importantes, ne devraient pas être considérées comme une fin en soi, mais plutôt comme un moyen de réduire les inégalités en santé (*p. ex.*, Alhmidi 2020 ; First Nations Leadership Council 2020, 2024). Un rapport fébrile, qui nous rappelle que l'urgence sanitaire et politique a pris le relais d'une urgence économique qui elle-même a pour origine l'urgence sociale *en et hors* communautés. Notons au passage que les Autochtones situées en milieu urbain allochtone ont également été largement oubliés par ces politiques publiques, incluant les personnes sans-abri (Josselin 2021).

Au Canada, dans les six premiers mois de la pandémie de COVID-19, malgré une transmission importante du virus au Québec et en Ontario, l'épidémiologie a démontré un taux d'éclosion chez les Autochtones vivant en communauté sensiblement inférieur à celui du reste de la population, et ce, surtout chez les Premiers Peuples qui étaient situés loin des grands centres urbains (Wawanoloath 2021 ; Kopp, Kumar et Aitken 2024).

De manière générale, les communautés autochtones ont pris les devants pour réduire les risques de transmission et atténuer les impacts dudit virus respiratoire : elles ont mis à jour des arrêtés de santé publique, en plus de limiter les déplacements sur leurs territoires, elles ont adapté leurs cérémonies et mené leurs propres campagnes de communication en santé publique (Hillier *et al.* 2020 ; Kopp, Kumar et Aitken 2024). Cela étant dit, en utilisant des points de contrôle et des barrages pour assurer la sécurité des membres de leurs communautés, les Premiers Peuples ont également réaffirmé la matérialité de leurs territoires, et pour certaines, de leurs frontières.

Par ailleurs, le fait de résider dans des communautés éloignées dotées d'infrastructures sanitaires limitées signifiait qu'en cas de propagation de la maladie les membres de la communauté seraient en grand danger (Barrera 2020 ; Hillier *et al.* 2020). Nous sommes conscientes qu'à l'heure actuelle, de nombreuses lacunes persistent dans la littérature scientifique sur les répercussions du coronavirus, en particulier la répartition des hospitalisations et les taux de mortalité désagrégés par l'ensemble des Premiers Peuples (Kopp, Kumar et Aitken 2024). Il est crucial de mentionner toutefois que la prévalence de la maladie et de ces facteurs aggravants susmentionnés varie non seulement d'un individu à l'autre, mais également d'une communauté, voire d'une nation, à l'autre (Alhmidi 2020 ; Hahmann et Kumar 2022 ; Williams *et al.* 2022). En effet, malgré les données limitées qui permettent l'examen de la mortalité attribuable à la COVID-19, des disparités très importantes ont été observées entre les résultats en matière de santé des Autochtones partout au pays (Patterson 2021 ; Kopp, Kumar et Aitken 2024), en plus de répercussions du virus SARS-CoV-2 disproportionnellement plus élevées chez les Premiers Peuples que les Allochtones (Government of Manitoba 2021 ; Williams *et al.* 2022 ; Gouvernement du Canada 2023). Rappelons qu'au Canada, environ une trentaine de communautés des Premières Nations sont toujours sous le coup d'un avis à long terme concernant la qualité de l'eau potable (Gouvernement du Canada 2024). Or, l'accès à l'eau a été désigné à plusieurs reprises comme un facteur essentiel, dans les mesures de prévention et de protection contre les risques de transmission, pour contenir la propagation du virus.

Quoi qu'il en soit, ces initiatives doivent être soulignées comme l'affirmation continue de leur souveraineté et illustrent à quel point elles sont essentielles pour l'amélioration continue de la qualité des soins offerts dans ces communautés. Ces actions, initiatives et actes de leadership tant du côté des Autochtones responsables de la santé, que de leurs alliés ont été indispensables pour stimuler la campagne de vaccination¹¹ dans des communautés dont l'expérience avec les autorités de santé publique a été historiquement, et jusqu'à ce jour, marquée par la violence (sous toutes ses formes), le paternalisme et le (néo)colonialisme, ce qui a érodé la confiance envers les établissements publics du réseau de la santé au Québec, et ailleurs au Canada.

¹¹ Nous reconnaissons que ces campagnes de vaccination ont fait l'objet de débats houleux, et nous ne prendrons pas position sur le sujet.

Louise Nachet : Le contexte de la pandémie et la récession économique imminente ont également constitué une opportunité pour de nombreux États de réduire les libertés civiles et d'instaurer davantage de réformes qui pourraient, entre autres effets néfastes, réduire l'accès des peuples autochtones aux services et ressources publics (Nachet et Bourgeois 2022).

Toutefois, le contexte actuel de COVID-19 a affecté les relations qui existaient entre les chercheur·euse·s et les populations autochtones, notamment en creusant les enjeux liés à l'accès aux technologies numériques de communication ou liés à l'impossibilité de mener des séjours de recherche sur le terrain. Pour les chercheur·euse·s, ces enjeux ont compliqué l'élaboration de méthodologies participatives et collaboratives permettant de partager les voix et épistémologies autochtones.

Roxanne Blanchard-Gagné : Plus que jamais, la recherche doit être engagée dans une perspective critique pour élaborer des solutions et mettre en place des changements positifs concrets *pour et avec* les communautés.

Comment mener une recherche dans un tel contexte, à fortiori des terrains de recherches ? Là encore, la pandémie a mis en évidence les difficultés déjà existantes et a offert aux chercheurs l'occasion de réévaluer la manière dont ils peuvent renforcer de manière positive la relation entre leur travail et les intérêts, priorités et épistémologies des communautés et organisations autochtones. La situation a encouragé de nombreuses réflexions sur le rôle et le positionnement des chercheur·euse·s allochtones, la réciprocité réelle des bénéfices du terrain de recherche et la charge imposée aux communautés par le milieu de la recherche.

Présentation des contributions

Les diverses contributions rassemblées dans ce numéro explorent plusieurs déterminants sociaux de la santé, que cela soit dans la section *thématique* ou *hors-thème*. À cet égard, l'ensemble des auteurs et autrices ont mis particulièrement l'accent sur l'impact du colonialisme et l'héritage des traumas historiques et intergénérationnels, la langue, le patrimoine et l'identité culturelle, le filet de sécurité sociale, les milieux physiques et la gérance de l'environnement.

Tout d'abord, en décrivant certains services publics de manière approfondie, les auteurs et autrices, dans la section *thématique*, examinent les problématiques et les enjeux sous-jacents aux différentes facettes des systèmes de soins de santé dans lesquels naviguent les Autochtones au Québec et témoignent de certaines de leurs expériences.

Dominique Gaulin, Shawn-Renée Hordyk et Lucie Nadeau ouvrent la réflexion en se penchant sur la décolonisation et l'autochtonisation de divers savoirs et pratiques dans le domaine de la santé mentale et des expériences dites psychotiques, en s'intéressant aux conceptualisations et expérimentations des Nunavimmiut, ainsi qu'au paradigme dominant chez les professionnel·le·s et intervenant·e·s travaillant auprès des Inuit. Cela pousse les autrices à mettre de l'avant leur positionnalité et, par la même occasion, à suggérer l'adoption de certaines formes d'engagement afin de transformer les services publics via la reconnaissance et le respect des valeurs, des cultures et des réalités des Nunavimmiut.

À ces réflexions sur la compétence culturelle et la sécurité culturelle en intervention auprès des Premiers Peuples, **Yvan-Rock Awashish, Sandro Echaquan, Geneviève Olivier-d'Avignon, Amanda Ottawa, Taïsha Niquay, Marie-Claude Tremblay et Paul-Yves Weizineau** se sont également questionnés sur ces démarches en se concentrant sur l'exemple d'un projet de co-développement d'intervention avec trois communautés atikamekw : Manawan, Wemotaci et Opitciwan. Il en a résulté un nouveau modèle d'intervention culturellement « sécuritaire » auprès des Atikamekw Nehirowisiwok, revue et approuvé localement pour les soins et services de santé. Il s'agit d'un exemple qui illustre des pistes d'action potentielles en faveur de la transformation des services publics dans une perspective de décolonisation et de promotion de la sécurité

culturelle.

Dans la même approche « bottom-up », la table ronde « Réalités autochtones en temps de pandémie », animée par **Marie-Pierre Bousquet**, met de l'avant les réflexions de travailleurs et travailleuses de première ligne, **Jason Coonishish**, **Sipi Flamand**, **Jimmy Siméon** et **Lisa Westaway**, qui dispensent des services auprès des Premiers Peuples (que cela soit *en* et/ou *hors* communautés). En outre, la table ronde s'intéresse aux obstacles et iniquités que les participants et la participante ont remarqués dans le cadre de leur travail. À cela s'ajoute la question de la mobilisation et de la communication entre les communautés qui nous entourent, et les municipalités, pour travailler ensemble afin de se protéger et s'entraider collectivement.

Par la suite, plusieurs autrices se succèdent dans une section *hors-thème* afin de mettre en valeur le patrimoine artistique, foncier et culturel de plusieurs peuples autochtones.

Pour sa part, **Gabrielle Desgagné** consacre son article scientifique à la muséologie québécoise et son apport historique dans la diffusion et la gestion de l'indéniable richesse artistique des artistes autochtones. À travers l'étude de cas du Musée des beaux-arts de Sherbrooke, l'autrice nous informe de la dynamique des pratiques muséales collaboratives dans un contexte de décolonisation, d'autochtonisation et de valorisation du patrimoine abénaki.

Il s'ensuit ensuite une série de textes, de type « paroles et points de vue », menée et supervisée par **Marie-Pierre Bousquet**, dont l'essence même est de rassembler autour de l'identité culturelle et de l'affirmation des droits territoriaux, cinq sujets initialement abordés dans le cadre d'un travail universitaire de premier cycle.

Juliette Élie se penche sur les reconnaissances territoriales au Canada, et les liens significatifs qui les unis aux tentatives de (ré)conciliation et déresponsabilisation des institutions allochtones. Puis ses collègues de classe, **Flore Janssen** (le tambour à main), **Marie Lallement** (la coiffe à plume), **Jade Lupien** (le tambour à main) et **Karine Villeneuve** (la plume d'aigle) abordent divers significations et usages d'objets sacrés dans la (re)construction identitaire chez les Premières Nations au Canada et aux États-Unis.

Remerciements

Les autrices adressent leurs remerciements aux conférencier·ière·s, panélistes, intervenant·e·s et organisateur·trice·s du 19^e colloque annuel du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) pour leurs contributions particulièrement riches et instructives dans les débats présentés dans le cadre de ce numéro sur le bien-être, les services publics et les territorialités autochtones. À cet égard, il est également essentiel de souligner l'apport inestimable des réflexions qui sont déjà en cours à ce sujet, incluant les propos éloquentes de l'ensemble des personnes ayant contribué à ce 25^e numéro des Cahiers du CIÉRA, que ce soit comme auteur·trice·s ou autres.

Références

ALHMIDI, Maan, 2020, « Canada “must build back better” for Indigenous people after COVID-19: Bellegarde », CTV News, December 8, 2020. Retrieved from: <https://www.ctvnews.ca/politics/canada-must-build-back-better-for-indigenous-people-after-covid-19-bellegarde-1.5221399>.

- _____, 2021, « Le racisme s'est amplifié contre les femmes autochtones, dit la ministre Bennett », La Presse, 8 mars 2021. En ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/covid-19/2021-03-08/pandemie/le-racisme-s-est-amplifie-contre-les-femmes-autochtones-dit-la-ministre-bennett.php>.
- BARRERA, Jorge, 2020, « Northern Ontario Fly-in First Nation Faces “crisis within a Crisis” after Second COVID-19 Case », CBC News, June 12, 2020. Retrieved from: <https://www.cbc.ca/news/indigenous/fn-covid-case-1.5610517>.
- BELAÏDI, Nadia et Geneviève KOUBI, 2020, « Covid-19 et peuples autochtones. Des “faits informatifs” sur une relation au monde (Enquête de mars à juin 2020) », *La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*.
- BELLIER, Irène, 2020, *Les peuples autochtones face au Covid-19 : un tour d'horizon au 20 mai 2020*. En ligne : <https://shs.hal.science/halshs-03090131/>.
- BLACK, Meg, 2020, « COVID-19 in Canada : Fears Mount That Indigenous Communities Could Be Left Behind », Global Citizen, April 16, 2020. Retrieved from: <https://www.globalcitizen.org/en/content/covid-19-in-canada-indigenous-communities/>.
- Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones – CIÉRA, 2021, Bien-être, services publics et territorialités autochtones : 19^e colloque annuel du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones [brochure de conférences], En ligne : https://ciera-recherches.ca/wp-content/uploads/2022/08/colloque_ciera-programme_2021.pdf.
- Conseil des Atikamekw de Manawan et Conseil de la Nation Atikamekw, 2020, Principe de Joyce, Présenté au gouvernement du Canada et au gouvernement du Québec. En ligne : https://www.atikamekwsiipi.com/public/images/wbr/uploads/telechargement/Doc_Principe-de-Joyce.pdf.
- DEER, Ka'nhehsí:io, 2020, « Mural in Kahnawake, Que., honours community health-care workers », CBC News, November 6, 2020. Retrieved from: <https://www.cbc.ca/news/indigenous/kahnawake-hospital-mural-health-care-workers-1.5793170>.
- ENI, Rachel, PHILLIPS-BECK, Wanda, KYOON ACHAN, Grace, LAVOIE, Josée G., KINEW, Kathi Avery and Alan KATZ, 2021, « Decolonizing Health in Canada: A Manitoba First Nation Perspective », *International Journal for Equity in Health*, 20(1): 206. Retrieved from: <https://equityhealthj.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12939-021-01539-7>.
- FERRANTE, Lucas and Philip M. FEARNSIDE, 2020, « Protect Indigenous peoples from COVID-19 », *Science*, 368(6488) : 251-251.
- First Nations Leadership Council, 2020, *Canada Must Implement Clearer, Stronger Measures to Protect First Nations and All Canadians from the COVID-19 (Coronavirus) Pandemic*, Press Release, March 17, 2020. Retrieved from: https://d3n8a8pro7vhm.cloudfront.net/ubcic/mailings/2798/attachments/original/2020_March17_FNL_CovidCanadaResponse.pdf?1584424675.
- _____, 2024, *FNLC Dismayed by Lack of Progress in Improving First Nations Housing and Infrastructure*, Press Release, March 22, 2024. Retrieved from: https://www.bcafn.ca/sites/default/files/docs/news/2024March22_FNLC%20Press%20Release_Audit%20or%20General%20Housing%20Report_Final.pdf.

- Gouvernement du Canada, 2012, *Commission de vérité et réconciliation du Canada : Appels à l'action*, Commission de vérité et réconciliation du Canada, Gouvernement du Canada.
- _____, 2023, *Cas confirmés de COVID-19* ». *Le coronavirus (COVID-19) et les communautés autochtones*, Services aux Autochtones Canada, Gouvernement du Canada. En ligne : <https://stc-ndm-prod-wc.statcan.gc.ca/n1/pub/45-28-0001/2024001/article/00001-fra.htm>.
- _____, 2024, *Lever les avis à long terme concernant la qualité de l'eau potable*. En ligne : <https://www.sac-isc.gc.ca/fra/1506514143353/1533317130660>.
- Gouvernement du Québec, 2019, *Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès. Rapport final*, Commission Viens - Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, Gouvernement du Québec.
- Government of Manitoba, 2021, *COVID-19 Infections in Manitoba: Race, Ethnicity, and Indigeneity. External Report*, March 1, 2021. Retrieved from: https://www.gov.mb.ca/health/publichealth/surveillance/docs/rei_external.pdf.
- HAMEL-ROY, Laurence, FAUVEL, Mylène, LAURENCE-RUEL, Corynne et Yanick NOISEUX, 2021, *Rapport de recherche. Le « Grand confinement » et l'action publique durant la première vague de la COVID-19 au Québec : Regards croisés sur les rapports de genre, de race et de classe dans quatre secteurs d'emploi*, Montréal : GIREPS.
- HAHMANN, Tara et Mohan B. KUMAR, 2022, *Les besoins en soins de santé insatisfaits pendant la pandémie et leurs répercussions sur les Premières Nations vivant hors réserve, les Métis et les Inuits*, Statistique Canada, Gouvernement du Canada. En ligne : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/45-28-0001/2022001/article/00008-fra.htm>.
- HILLIER, Sean A., CHACCOUR, Elias, AL-SHAMMAA, Hamza and Jessica VORSTERMANS, 2020, « Canada's response to COVID-19 for Indigenous Peoples: a way forward? », *Canadian Journal of Public Health*, 111(6) : 1000-1001. Retrieved from: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC7654339/#CR4>.
- HOULE, Marie-Josée, 2022, *Reimagining housing policy in Canada: First Nations leadership, vision and voices*, Speaking Notes, March 22-23, 2022. Retrieved from: <https://www.housingchrc.ca/en/reimagining-housing-policy-canada-first-nations-leadership-vision-and-voices>.
- HUYSER, Kimberley, YELLOW HORSE, Aggie J., COLLINS, Katherine A., FISCHER, Jaimy, JESSOME, Marie G., RONAYNE, Emma T., LIN, Jonathan C., DERKSON, Jordan and Michelle JOHNSON-JENNINGS, 2022, « Understanding the associations among social vulnerabilities, Indigenous peoples and COVID-19 cases within Canadian health regions ». *International journal of environmental research and public health*, 19 : 12409. Retrieved from: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC9566440/pdf/ijerph-19-12409.pdf>.
- JOSSELIN, Marie-Laure, 2021, « Itinérance : “On gérait un jour à la fois ; avec la COVID, c'est une minute à la fois” », Radio-Canada/Espaces Autochtones, 14 janvier 2021. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1763349/covid-itinerance-montreal-refuge-autochtone>.
- JUNG, Delphine, 2021, « “Si on perd nos aînés à cause de la COVID-19, on perd notre histoire, notre culture” », Radio-Canada/Espaces Autochtones, 19 janvier 2021. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1763538/deces-aines-pandemie-menace-aussi-heritage-autochtone>.

- KAKOL, Monika, UPSON, Dona and Akshay SOOD, 2021, « Susceptibility of southwestern American Indian tribes to coronavirus disease 2019 (COVID-19) », *The Journal of Rural Health* 37(1) : 197. Retrieved from: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov.translate.google/articles/PMC7264672/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=fr&_x_tr_hl=fr&_x_tr_pto=sc.
- KOPP, Amanda, KUMAR, Mohan B. et Nicole AITKEN, 2024, *Mortalité attribuable à la COVID-19 chez les Premières Nations et les Métis vivant dans un logement privé au Canada : une analyse des déterminants sociaux de la santé et des inégalités en matière de santé*, Statistique Canada, Gouvernement du Canada. En ligne : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/fr/pub/45-28-0001/2024001/article/00001-fra.pdf?st=jZ0dOP4G>.
- KOVESI, Thomas, 2012, « Respiratory disease in Canadian First Nations and Inuit children », *Paediatrics & Child Health*, 17(7) : 376-380. Retrieved from: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC3448538/>.
- KOVESI, Thomas, MALLACH, Gary, SCHREIBER, Yoko, MCKAY, Michael, LAWLOR, Gail, BARROWMAN, Nick, TSAMPALIEROS, Anne, KULKA, Ryan, ROOT, Ariel, KELLY, Len, KIRLEW, Michael and J. David MILLER, 2022, « Housing conditions and respiratory morbidity in Indigenous children in remote communities in Northwestern Ontario, Canada », *Canadian Medical Association Journal*, 194(3) : E80-E88. Retrieved from: <https://www.cmaj.ca/content/194/3/E80>.
- La Presse canadienne 2021, « La scientifique qui protège les Mohawks contre la COVID-19 », Radio-Canada/Espaces Autochtones, 23 janvier 2021. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1765395/kahnawake-coronavirus-mesures-pandemie-annick-gauthier>.
- LANE, Rosemary, 2020, *The impact of COVID-19 on indigenous peoples. Policy brief No. 70*, Department of Economic and Social Affairs, United Nations.
- LATOUCHE, Guy, 2018, « Les Premières Nations au Québec et le droit au logement », LDL - Ligue des droits et libertés, 14 mai 2018. En ligne : <https://liguedesdroits.ca/les-premieres-nations-au-quebec-et-le-droit-au-logement/>.
- LAVOIE, Josée G., 2023, *Le droit à la santé issu de traités et l'héritage de la Politique sur la santé des Indiens (1979) : considérations législatives et stratégiques contemporaines*. En ligne : <https://afn.bynder.com/m/6050d5e8ebd50d7/original/Le-droit-a-la-sante-issu-de-traites-et-l-heritage-de-la-politique-sur-la-sante-des-Indiens-1979-Josée-Lavoie.pdf>.
- LÉVESQUE, Fanny, 2022, « Les communautés autochtones frappées de plein fouet », La Presse, 11 janvier 2022. En ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/covid-19/2022-01-11/variant-omicron/les-communautes-autochtones-frappees-de-plein-fouet.php>.
- Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, 2021, L.C. ch. 14. En ligne : <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/u-2.2/>.
- LOPPIE, Charlotte and Fred WIEN, 2022, *Understanding Indigenous health inequalities through a social determinants model*. Prince George : National Collaborating Centre for Indigenous Health. Retrieved from: https://www.nccih.ca/Publications/Lists/Publications/Attachments/10373/Health_Inequalities_EN_Web_2022-04-26.pdf.

- MASHFORD-PRINGLE, Angela, SKURA, Christine, STUTZ, Sterling and Thilaxcy YOHATHASAN, 2021, *What we heard: Indigenous peoples and COVID-19, Supplementary Report for the Chief Public Health Officer of Canada's Report on the State of Public Health in Canada*, Toronto: Waakebiness-Bryce Institute for Indigenous Health. Retrieved from: <https://www.canada.ca/content/dam/phac-aspc/documents/corporate/publications/chief-public-health-officer-reports-state-public-health-canada/from-risk-resilience-equity-approach-covid-19/indigenous-peoples-covid-19-report/cpho-wh-report-en.pdf>.
- NACHET, Louise et Sabrina BOURGEOIS, 2022, « Miner à tout prix : discours sur l'extraction minière en territoires autochtones durant la COVID-19 », *Revue d'études autochtones*, 52(1) : 113-23.
- NARASIMHAN, Subasri and P. Paul CHANDANABHUMMA, 2021, « A Scoping Review of Decolonization in Indigenous-Focused Health Education and Behavior Research », *Health Education & Behavior*, 48(3) : 306-19.
- O'BRIEN, Kathy, ST-JEAN, Marylène, WOOD, Patricia, WILLBOND, Stephanie, PHILLIPS, Owen, CURRIE, Duncan et Martin TURCOTTE, 2020, *Comorbidités liées aux décès impliquant la COVID-19 au Canada*, Statistique Canada, Gouvernement du Canada. En ligne : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/45-28-0001/2020001/article/00087-fra.htm>.
- Organisation des Nations Unies — ONU, 2008, *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, Nations Unies. En ligne : https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf.
- Organisation mondiale de la Santé – OMS, 2023, « Une seule santé », OSM, 23 octobre 2023, En ligne : <https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/one-health>.
- PATTERSON, Dayne, 2021. « COVID-19 : A Look at the Numbers in First Nations Communities in the West », APTN News, July 6, 2021. Retrieved from: <https://www.aptnnews.ca/national-news/covid-19-western-canada-federal-government-pandemic/>.
- READING, Charlotte Loppie and Fred WIEN, 2009, *Health inequalities and social determinants of Aboriginal peoples' health*. Prince Geore : National Collaborating Centre for Aboriginal Health. Retrieved from: https://www.nccih.ca/docs/social%20determinates/NCCAH-Loppie-Wien_Report.pdf.
- SHAHEEN-HUSSAIN, Samir, 2021, *Plus aucun enfant autochtone arraché : Pour en finir avec le colonialisme médical canadien*, Montréal : Lux Éditeur.
- SMYLIE, Janet, 2020, « Indigenous Communities, Systemic Racism and COVID-19: Interview with Dr. Janet Smylie », *MAP Centre for Urban Health Solutions*. Retrieved from: <https://maphealth.ca/indigenous-communities-systemic-racism-and-covid-19/>.
- SMYLIE, Janet, MCCONKEY, Stephanie, RACHLIS, Beth, AVERY, Lisa, MECREDY, Graham, BRAR, Raman, BOURGEOIS, Cherylee, DOKIS, Brian, VANDEVENNE, Stephanie and Michael A. ROTONDI, 2022, « Uncovering SARS-COV-2 vaccine uptake and COVID-19 impacts among First Nations, Inuit and Métis peoples living in Toronto and London, Ontario ». *Canadian Medical Association Journal*, 2 (194) : E1018-1026. Retrieved from: <https://www.cmaj.ca/content/194/29/E1018>.

- SOMOS, Christi, 2021, « A year later, Indigenous communities are fighting twin crises: COVID-19 and inequality », CTV News, January 25, 2021. Retrieved from: <https://www.ctvnews.ca/health/coronavirus/a-year-later-indigenous-communities-are-fighting-twin-crises-covid-19-and-inequality-1.5280843>.
- WAWANOLOATH, Maxime Auguste, 2021, « Les Autochtones face à la pandémie de la COVID-19 », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, (25) : 42-49.
- WILLIAMS, Naomi G., ALBERTON, Amy M. and Kevin M. GOREY, 2022, « Morbid and mortal inequities among Indigenous people in Canada and the United States during the COVID-19 pandemic critical review of relative risks and protections », *Journal of Indigenous social development*, 11(1) : 3-32.
- WRIGHT, TERESA, 2020, « Indigenous group files legal challenge over 'inadequate' COVID-19 funding », CTV News, May 13, 2020. Retrieved from: <https://www.ctvnews.ca/health/coronavirus/indigenous-group-files-legal-challenge-over-inadequate-covid-19-funding-1.4937682>.
- YANG, Fei-Ju et Nicole AITKEN, 2021, *Les personnes qui vivaient en appartement ou au sein d'un ménage plus nombreux étaient plus à risque de mourir de la COVID-19 au cours de la première vague de la pandémie*, Statistique Canada, Gouvernement du Canada. En ligne : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/45-28-0001/2021001/article/00004-fra.htm>.
- YANGZOM, Kelsang, MASOUD, Huda et Tara HAHMANN, 2023, *Accès aux soins de santé primaires chez les membres des Premières Nations vivant hors réserve, les Métis et les Inuit, 2017 à 2020*, Statistique Canada, Gouvernement du Canada. En ligne : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/41-20-0002/412000022023005-fra.htm>.

Promouvoir la sécurité culturelle des soins : l'exemple d'un projet de co-développement d'intervention avec trois communautés atikamekw

Yvan-Rock Awashish

Conseiller délégué à la Santé et aux Services sociaux
Conseil des Atikamekw d'Opitciwan

Sandro Echaquan

Infirmier praticien spécialisé
Responsable des soins infirmiers
Centre de santé Masko-siwin Manawan
Professeur adjoint de clinique
Faculté des sciences infirmières
Université de Montréal

Geneviève Olivier-d'Avignon

Professionnelle de recherche
Faculté de médecine
Université Laval

Amanda Ottawa

Infirmière en santé infantile
Coordonnatrice intérim des Services courants
Centre de santé Masko-siwin Manawan

Eniko Neashish

Infirmière
Directrice des services de santé
Conseil des Atikamekw de Wemotaci

Taïsha Niquay

Coordonnatrice santé mentale mirerimowin
Responsable du suivi des programmes de santé communautaire et mentale
Centre de santé de Wemotaci

Marie-Claude Tremblay

Professeure agrégée
Département de médecine familiale et de médecine d'urgence
Faculté de médecine
Université Laval

Paul-Yves Weizineau

Conseiller clinique et guérisseur traditionnel
Service de santé Opitciwan
Enseignant traditionnel et guide spirituel

Résumé

Les circonstances tragiques entourant le décès de Joyce Echaquan offrent un exemple poignant du racisme qu'expérimentent les Atikamekw Nehirowisiwok dans le système de soins, une situation aussi vécue et documentée au sein d'autres nations autochtones au Québec, et ailleurs au Canada. Cette tragédie a mobilisé l'attention du public et de divers acteurs autour de l'importance de la sécurisation culturelle, une approche de transformation des soins de santé qui prend en compte les besoins, les valeurs, les droits et l'identité culturelle des Autochtones. En partenariat avec le Conseil de la Nation atikamekw (CNA) et les communautés de Manawan, Wemotaci et Opitciwan, notre équipe s'est engagée à l'automne 2019 dans une démarche de co-construction d'un nouveau modèle d'intervention visant à favoriser la sécurité culturelle des Atikamekw Nehirowisiwok dans les soins et services de santé. Ce projet de recherche-action mobilise l'expérience, le savoir et l'expertise de professionnels de la santé, de décideurs et de professionnels atikamekw, d'experts, de vécu culturel et d'universitaires. Il vise à développer un nouveau modèle d'intervention culturellement « sécuritaire », qui laisse place à diverses conceptions de la santé et du mieux-être ainsi qu'à des trajectoires de guérison spécifiques pour les Atikamekw Nehirowisiwok. Cet article vise à présenter divers aspects de notre démarche de recherche, ainsi que des résultats embryonnaires qui ouvrent des pistes d'action potentielles en faveur de la transformation des systèmes de soins dans une perspective de sécurité culturelle. On y discutera plus largement des relations entre le système de santé, le colonialisme, le racisme et la sécurisation culturelle.

Mots-clés : Sécurisation et sécurité culturelle ; accès aux soins ; Autochtones ; Atikamekw Nehirowisiwok.

Summary

The tragic circumstances surrounding the death of Joyce Echaquan provide a poignant example of the racism experienced by the Atikamekw Nehirowisiwok in the healthcare system, a situation also experienced and documented within other Indigenous nations in Quebec and elsewhere in Canada. This tragedy mobilized public and stakeholder attention around the importance of cultural safety, an approach to transforming healthcare that takes into account the needs, values, rights and cultural identity of Indigenous people. In partnership with the Conseil de la Nation Atikamekw (CNA) and the communities of Manawan, Wemotaci and Opitciwan, our team has embarked on a process of co-construction of a new intervention model aimed at fostering the cultural safety of the Atikamekw Nehirowisiwok in healthcare and services in the fall of 2019. This action-research project mobilizes the experience, knowledge and expertise of Atikamekw healthcare professionals, Atikamekw decision-makers and cultural experts, non-indigenous professionals and academics. It aims to develop a new model of culturally “safe” intervention that makes room for diverse conceptions of health and wellness, as well as specific healing trajectories for the Atikamekw Nehirowisiwok. This article aims to present various aspects of our research approach, as well as embryonic results that open up potential avenues of action in favour of transforming care systems from a cultural safety perspective. More broadly, it will discuss the relationship between the healthcare system, colonialism, racism and cultural security.

Keywords: Cultural Safety ; Healthcare Access ; Indigenous Health ; Atikamekw Nehirowisiwok.

Introduction

Le 28 septembre 2020, c'est avec horreur et consternation que les yeux du monde entier se tournent vers le Québec. Le traitement dégradant ayant mené au décès de Madame Joyce Echaquan, une mère de famille atikamekw nehirowisiw¹ de Manawan hospitalisée à l'hôpital de Joliette (Québec), dévoile sans ambiguïté le racisme systémique qu'expérimentent les Atikamekw, et plus largement les Autochtones dans le système de santé québécois et canadien (Allan et Smylie 2015 ; Denison, Varcoe et Browne 2014 ; Harding 2018 ; Jacklin *et al.* 2017 ; Tang et Browne 2008). En effet, quelques instants avant de mourir, Mme Echaquan filme et diffuse en direct avec son téléphone portable sur Facebook les commentaires racistes du personnel soignant à son

¹ Le libellé « Atikamekw » est utilisé ici de manière à référer à la Nation. Lorsqu'on désignera un individu de la Nation, on préférera le mot « Nehirowisiw » (pl. : Nehirowisiwok) qui signifie en Nehirowmowin (langue atikamekw) « l'être ou les êtres autonome(s), en relation équilibrée avec son milieu et son environnement » (Poirier, Jérôme et la Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan) 2014 : 4).

endroit, révélant ainsi au monde entier le traitement préjudiciable qu'elle subit. Le rapport d'enquête de la coroner Géhane Kamel concernant le décès de Mme Echaquan conclut effectivement que le traitement dont elle a été victime est directement lié aux circonstances de son décès : « le racisme et les préjugés auxquels Mme Echaquan a fait face ont certainement été contributifs à son décès » (Kamel 2021).

Pour notre équipe, impliquée depuis 2017 dans des recherches partenariales sur la sécurité culturelle des soins avec les Atikamekw, cette nouvelle est bien sûr bouleversante. L'expérience de Mme Echaquan corrobore néanmoins les témoignages rapportés par les communautés, les constats établis par plusieurs Commissions d'enquête au fil des ans (Royal Commission on Aboriginal Peoples 1996 ; Truth and Reconciliation Commission of Canada [2012] 2015 ; Commission Viens 2019), ainsi que les résultats de nos recherches concernant la discrimination et le racisme expérimenté par les Atikamekw ainsi que d'autres nations autochtones dans le système de santé québécois (Tremblay *et al.* 2020). Il réaffirme également, avec encore plus de vigueur, la pertinence de nos travaux menés en partenariat par des chercheurs universitaires, les trois communautés atikamekw et le CNA, en complément aux divers efforts de transformation des modèles de soins qui se déploient dans différents milieux.

Dans cet article, nous présenterons d'abord la problématique persistante du racisme systémique dans les soins de santé à l'égard des Autochtones, en général, et des Atikamekw en particulier, et ses effets néfastes, ainsi que la sécurisation culturelle comme approche systémique et transformatrice de décolonisation du système de soins, visant à l'accès équitable aux soins pour tous et toutes. Puis, nous détaillerons la composition de notre équipe, ainsi que les activités de recherche réalisées au sein du projet de recherche « Transformer les modèles de soins actuels pour favoriser la sécurisation culturelle des soins offerts aux patients autochtones : Co-développement d'un nouveau modèle d'intervenant avec trois communautés atikamekw » (IRSC 2019-2024). De plus, nous discuterons de quelques avancées préliminaires des travaux en cours, soit : a) une cartographie suggérant un ensemble d'objectifs complémentaires en faveur de la sécurité culturelle et b) une réflexion sur certains écueils à éviter dans le processus de sécurisation culturelle des soins offerts aux Atikamekw. Finalement, sur la base de ces résultats embryonnaires, nous partagerons quelques perspectives qui animent notre équipe pour la suite des travaux de co-développement d'un modèle d'intervention favorable à la sécurité culturelle des Atikamekw dans les soins et services de santé.

Du racisme systémique à la sécurisation culturelle

Partout dans le monde, les déterminants sociaux et culturels de la santé des populations autochtones sont étroitement liés à une histoire continue de colonialisme et à ses conséquences dévastatrices, tels que les déplacements et les réinstallations forcés, l'assimilation, le génocide, la violence institutionnelle et le racisme systémique. En raison de ces systèmes inéquitables, les populations autochtones sont plus susceptibles que d'autres d'être exposées à la pauvreté, à des traumatismes intergénérationnels, à des privations sociales et matérielles, à des problèmes de logement, à de la violence familiale, à de l'exclusion et à la difficulté à accéder aux ressources sociales et matérielles de la société (Paradies, Harris et Anderson 2008 ; Allan et Smylie 2015 ; Paradies *et al.* 2015). À leur tour, ces conditions de vie difficiles se traduisent par une espérance de vie plus courte et des états de santé physique et mentale inférieurs à ceux du reste de la population (Gracey et King 2009 ; Reading et Wien 2009).

En tant que produit issu d'un contexte colonial, les systèmes de santé québécois et canadien reproduisent intrinsèquement les rapports de pouvoir et les processus d'exclusion qui caractérisent la société dans son ensemble. Les obstacles à l'accès aux soins comprennent des programmes et des interventions structurés sur la base de valeurs, de principes et de perspectives culturels dominants (ceux des colonisateurs occidentaux) qui ne sont pas nécessairement pertinents ou sécuritaires pour les patients autochtones (Gao *et al.* 2008 ; Peiris, Brown et Cass 2008 ; Van Herk, Smith et Tedford Gold 2012). Par exemple, dans une étude précédente, notre équipe a mis à jour que le principe d'individualisme qui prévaut dans l'organisation des soins au Québec s'accorde très mal avec les besoins et les valeurs collectivistes des Nehirowisiwok (Tremblay *et al.* 2020). Ceci se traduit par exemple par une difficulté à engager d'emblée la famille et les proches aidants

Nehirowisiwok dans le traitement et la prise de décision concernant les soins, ou à favoriser le soutien social de la communauté lors des moments de soins cruciaux (par exemple, une annonce de diagnostic, voire une fin de vie). De la même façon, le principe de séparation qui caractérise la science positiviste et l'organisation des soins occidentale répond difficilement à la conception du mieux-être² holistique mise de l'avant par les Nehirowisiwok.

Dans ce contexte, le racisme interpersonnel s'immiscant dans les interactions entre les patients autochtones, leurs familles et le personnel des établissements de santé, est un reflet du racisme structurel ancré dans les institutions sociales. La recherche a démontré que les patients qui expérimentent du racisme et de la discrimination lorsqu'ils reçoivent des soins de santé ont tendance à anticiper les interactions avec les professionnels de la santé, à sous-utiliser les services de santé et à sous-déclarer leurs symptômes aux professionnels de la santé non-autochtones (Tang et Browne 2008 ; Jacklin *et al.* 2017). Cela a pour effet d'augmenter l'intensité et la fréquence des situations de crise et de retarder le dépistage et la prise en charge des problématiques de santé. Avec d'autres micro-agressions et facteurs de stress environnementaux qui diminuent la capacité à gérer le stress, le racisme dans les soins de santé contribue à la charge allostatique des populations autochtones, précipitant le déclin des fonctions biologiques et augmentant le risque de maladies physiques.

La sécurisation / sécurité culturelle est proposée comme une approche transformatrice et participative des soins de santé qui vise à adresser directement le problème du racisme dans les soins, ainsi qu'à reconnaître, respecter et prendre en compte les valeurs, les besoins, les attentes, les droits et les identités des patients autochtones (Ramsden 2002 ; Brascoupé et Waters 2009). Le concept de sécurité culturelle tire ses origines des travaux doctoraux de l'infirmière maorie Irihapeti Ramsden (Ramsden 2002). Ce concept a été largement réinvesti et développé dans les dernières décennies. La sécurisation culturelle est présentée comme étant une approche ou un processus de transformation permettant de mener à la sécurité culturelle, compris comme le résultat de ce processus, soit l'expérience de soins culturellement sécurisante faite par le patient autochtone (MSSS 2021). C'est cette conception d'une différence entre processus (sécurisation) et résultat (sécurité) qui avait conduit au choix du titre de notre projet (« Transformer les modèles actuels pour favoriser la sécurisation culturelle des soins offerts aux patients autochtones »). Toutefois, des travaux récents avec plusieurs partenaires autochtones nous ont amenés à reconsidérer l'utilisation de cette expression. Bien qu'utile pour cerner les travaux d'opérationnalisation des changements à faire pour assurer des milieux propices à la sécurité culturelle, l'expression « sécurisation culturelle » ne semble pas fournir pas le garde-fou intellectuel et relationnel nécessaire pour éviter la reproduction de dynamiques coloniales et paternalistes par lesquelles on pourrait chercher à « sécuriser » les Autochtones. Sans rejeter complètement l'expression, nous choisissons dans nos travaux de formuler autant que possible nos réflexions et nos propositions autour de la notion de « sécurité culturelle », conçue comme étant un résultat expérimenté par les Autochtones. Il s'agit d'une approche centrée sur le résultat plutôt que sur le processus, qui présente aussi l'avantage de maintenir l'attention autour des choix et des besoins des personnes et collectivités concernées, que ce soit dans les organisations de santé, en amont de celles-ci, ou dans les diverses trajectoires de soins et de mieux-être.

Agir en fonction de la sécurité culturelle repose ainsi sur un changement de paradigme radical par rapport aux autres approches culturelles. Celles-ci mettent plutôt l'accent sur les interactions entre les patients et les prestataires (par exemple, la conscience, la sensibilité et la compétence culturelles), alors que la sécurité culturelle est fondée sur une compréhension politisée de la santé et des inégalités de pouvoir qui sous-tendent le système de santé (Brascoupé et Waters 2009 ; Curtis *et al.* 2019 ; Mackean, Fisher, Friel et Baum 2019). En

² Selon les co-chercheurs atikamekw de notre équipe, les expressions « santé » et « bien-être » ont une connotation statique. L'expression « mieux-être » est selon eux et elles à privilégier puisqu'elle permet de traduire la dimension animée d'un état qui évolue constamment. Cette idée du mieux-être permettrait de traduire le concept miropimatisiwin, mis de l'avant dans plusieurs langues autochtones, dont l'atikamekw nehiromowin. Dans un article présentant les facteurs importants pour le mieux-être de la communauté atikamekw de Manawan publiée en 2021, Périllat-Amédée et ses collègues suggèrent la définition suivante : « Le concept de miropimatisiwin représente [chez les Atikamekw] l'équilibre entre la santé mentale et la santé physique en lien avec l'environnement communautaire et territorial (Périllat-Amédée *et al.* 2021 : 45).

ce sens, la sécurité culturelle propose une perspective décolonisatrice, critique et militante pour transformer les soins. Une approche de sécurité culturelle s’ancre dans trois principes importants : 1) des partenariats égaux entre les prestataires et les patients, 2) l’engagement et la participation active des patients/professionnels dans la prestation des soins de santé et 3) la protection des identités culturelles des patients autochtones (Blanchet Garneau et Pepin 2012). Suivant cette perspective, les caractéristiques fondamentales de soins culturellement sécuritaires doivent être définies par les communautés recevant les soins, conformément à leurs propres valeurs et normes culturelles (Gerlach 2012). Ce faisant, l’action favorable à la sécurité culturelle implique un changement des dynamiques de pouvoir sous-jacentes aux pratiques, structures et politiques actuelles en matière de soins de santé, en recentrant les voix, les cultures et les droits, historiquement marginalisés, des populations autochtones au cœur des soins qu’elles reçoivent (Gerlach 2012).

Bien que reconnue par de nombreux acteurs — dont plusieurs communautés, groupes et organisations autochtones — comme une idée prometteuse ayant le potentiel de générer des bénéfices considérables pour les patients autochtones, la sécurité culturelle demeure un concept complexe, relativiste, difficile à appréhender et à traduire concrètement en pratique (Blanchet Garneau et Pepin 2012 ; Gerlach 2012). La mise en œuvre de la sécurité culturelle ne peut se réduire à une liste d’éléments à cocher ou à des lignes directrices générales à appliquer (Brascoupé et Waters 2009) ; il s’agit davantage d’une posture réflexive engagée vers le changement. Il importe donc de réfléchir à l’opérationnalisation concrète de ce concept pour décoloniser les soins de santé et en favoriser un accès équitable pour les Autochtones.

Vers la sécurité culturelle des soins : co-construction d’un nouveau modèle d’intervention PAR, POUR et AVEC les Atikamekw Nehirowisiwok

Depuis l’automne 2019, notre équipe est engagée dans une démarche de co-construction d’un nouveau modèle d’intervention pour favoriser la sécurité culturelle des soins, en partenariat avec le Conseil de la Nation atikamekw (CNA) et les communautés de Manawan, Wemotaci et Opitciwan, ainsi que d’autres acteurs du système de santé. Les Atikamekw sont une Nation comprenant trois communautés, Mawanan, Opitciwan et Wemotaci, dont le territoire, le Nitaskinan, se situe au centre de la province du Québec et s’étend dans Lanaudière et dans la Haute-Mauricie (Atikamekw Sipi 2024). Un grand nombre d’Atikamekw Nehirowisiw vivent également en milieux urbains ou y transitent. Les Atikamekw cultivent des valeurs telles que le soin aux membres de la famille élargie et de la communauté, le respect des aînés, l’égalité entre les hommes et les femmes et un lien étroit avec la Terre-Mère. Avant l’avènement de la sédentarisation permanente dans les années 1950, les Nehirowisiwok s’adonnaient à des activités dans un corridor économique terrestre dont la logistique est fondée sur une connaissance profonde du territoire et de ses habitants. Le Nitaskinan et ce savoir ancestral continuent aujourd’hui de soutenir des pratiques traditionnelles telles que la cueillette (bleuets, œufs, etc.), la pêche (esturgeon, corégone, etc.) et la chasse (perdrix, castor, etc.), qui sont physiquement, socialement, émotionnellement et spirituellement nourrissantes. Comme de nombreux peuples autochtones, les Atikamekw ont des pratiques culturelles de santé et de mieux-être uniques et spécifiques, des connaissances traditionnelles et des perspectives sur la santé qui sont essentielles à leur mieux-être, mais qui sont souvent dévaluées ou ignorées par la science et la médecine occidentales.

Notre équipe s’est formée dans la foulée d’une première étude participative menée de 2017 à 2018 en partenariat avec la communauté de Manawan, le Centre d’amitié autochtone de Lanaudière et le groupe de médecine de famille universitaire (GMF-U) de Saint-Charles-Borromée (Joliette, Québec). Mobilisant un devis qualitatif descriptif, cette étude avait pour but d’identifier les barrières à la sécurité culturelle des soins vécus par les patients Atikamekw à l’extérieur de leur communauté, ainsi qu’à identifier des pistes d’action potentielles (Tremblay *et al.* 2020). De façon générale, les constats de cette première étude vont dans le même sens que les conclusions de la Commission d’enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec (Commission Viens 2019) : ils démontrent l’importance du racisme expérimenté par les patients atikamekw ; ils suggèrent que l’organisation actuelle des services de santé est mal adaptée à l’organisation sociale et aux valeurs de la culture atikamekw et qu’elle décourage par exemple le soutien social de la communauté et l’implication de la famille dans les soins et les décisions de santé. Les résultats démontrent

également que la langue est une barrière majeure à l'obtention de soins culturellement sécuritaires. Enfin, ils mettent en lumière le fait que les professionnels de santé connaissent peu ou pas l'atikamekw nehiromowin, ainsi que les pratiques culturelles et les perspectives en matière de santé, de bien-être et de mieux-être des Atikamekw Nehirowisiwok (Tremblay *et al.* 2020).

À la suite de cette première étude pilote, centrée sur les barrières d'accès aux soins pour les Atikamekw de Manawan, un atelier de dialogue délibératif a été organisé avec toutes les parties prenantes³ du projet pour discuter de l'interprétation des résultats, afin d'imaginer, puis de prioriser des pistes d'actions pouvant être favorables à la sécurité culturelle des Atikamekw. Au total, 21 personnes ont pris part à l'événement, incluant, mais sans y limiter des patients Atikamekws, des représentants du Conseil des Atikamekw de Manawan (CDAM), un représentant du Centre d'amitié autochtone de Lanaudière, des professionnels de la santé, des représentants du Centre intégré de santé et de services sociaux de Lanaudière (CISSS-Lanaudière) et des membres de notre équipe de recherche. Avant l'atelier, tous les participants ont reçu un résumé des résultats, et ce, dans un langage vulgarisé en français. Par le biais de petits groupes et de discussions plénières, les participants ont été invités à identifier et à hiérarchiser, sur la base de critères de faisabilité et de pertinence, les solutions potentielles pour améliorer la sécurité culturelle des soins. La solution priorisée en regard du critère de faisabilité consistait à développer et implanter une intervention impliquant un nouveau rôle professionnel dédié à favoriser la sécurité culturelle dans les organisations de santé hors communautés. Dès 2019, l'idéation d'un nouveau projet de recherche-action s'est amorcée et de nouveaux partenaires ont été invités à se joindre à l'équipe afin de l'enrichir de nouvelles expertises et de savoirs provenant des trois communautés atikamekws. Notre nouvelle équipe (2019-2024) comprend des représentants des trois communautés atikamekw impliqués dans le secteur de la santé, le coordonnateur des services culturels du CNA, des partenaires des établissements du réseau de la santé et des services sociaux ainsi que d'autres chercheurs ayant des expertises spécifiques en lien avec l'objet de ce second projet, lequel a reçu un financement des Instituts de recherche en santé du Canada (2019-2024).

La transformation des modèles de soins à laquelle invite l'approche de sécurisation culturelle n'est pas une mince tâche. Pour répondre à leurs besoins de soins et services de santé, les familles atikamekw peuvent avoir à naviguer au sein de différentes organisations de santé relevant de diverses autorités (conseils des Atikamekw, organismes communautaires, MSSS et Santé Canada) et de diverses juridictions (atikamekw, fédérales, provinciales). Des actions interorganisationnelles et internationales s'imposent donc pour agir sur l'ensemble des organisations, lois, procédures et processus qui, ensemble, tissent le système de santé avec lequel les Atikamekw ont affaire. Bien que les organisations provinciales dans ce domaine relèvent financièrement et politiquement du ministère de la Santé et des services sociaux, plusieurs transformations d'ordre cliniques (offre de services, formation des équipes de travail) et organisationnelles (orientations stratégiques, partenariats, règlements, processus, etc.) peuvent en effet être appliquées à ce niveau opérationnel du système de santé, favorisant des retombées concrètes pour les familles atikamekws.

Une gouvernance atikamekw

La structure de gouvernance du projet (voir Figure 1) met à l'avant-plan un comité aviseur composé de représentants de chaque communauté (dont des professionnels de la santé atikamekw et des leaders communautaires), ainsi que le coordonnateur des services culturels de la Table culturelle du CNA. Ce comité aviseur a le mandat de fournir les orientations de travail pour le développement du modèle d'intervention, d'agir comme lien entre l'équipe de travail, les communautés et les partenaires, de superviser et de contribuer à chacune des étapes du projet. Entre le moment de sa mise sur pied en octobre 2019 et le mois de décembre 2023, le comité aviseur s'est réuni à quatorze reprises avec la chercheuse principale (MCT) et la professionnelle de recherche (GOD). Orientée par le comité aviseur, notre équipe de travail, composée de la chercheuse principale et de la professionnelle de recherche, assistée au besoin par les co-chercheurs, réalise pour sa part

³ Outre l'équipe de recherche, les parties prenantes incluaient le Conseil des Atikamekw de Manawan (CDAM), le centre d'amitié autochtone de Lanaudière, le groupe de médecine de famille universitaire (GMF-U) de Saint-Charles-Borromée et le CISSS de Lanaudière.

les étapes nécessaires à l'avancement du projet. Cette équipe assure également le maillage des diverses expertises et le contact avec les autres organisations collaboratrices impliquées de près ou de loin dans le projet.

Finalement, notre projet a également bénéficié du soutien, depuis l'automne 2021, de patients partenaires ayant des expériences d'utilisation des soins de santé, que ce soit pour leur propre santé, celle d'un proche ou de personnes qu'ils et elles accompagnent dans le cadre de leur travail. En lien avec notre équipe de travail, ce comité a fourni des orientations pour le développement d'un outil d'évaluation de la sécurité culturelle. L'ensemble des personnes impliquées au sein du projet a été invité à se joindre à une rencontre annuelle organisée par notre équipe de travail pour prendre connaissance des avancements des travaux, échanger et penser collectivement le modèle d'intervention en développement. La première rencontre, initialement prévue au Domaine Notcimik (La Bostonnais, Québec) en 2020 a dû être réalisée de manière virtuelle alors que la région de Québec basculait en palier d'alerte modérée durant la pandémie de COVID-19, avec les limitations aux rassemblements que cela impliquait. Les deuxième et troisième rencontres se sont toutes deux tenues au Club Odanak (La Tuque, Québec) le 30 septembre 2021 et le 4 novembre 2022. Une quatrième rencontre annuelle s'est tenue en décembre 2023 à Trois-Rivières.

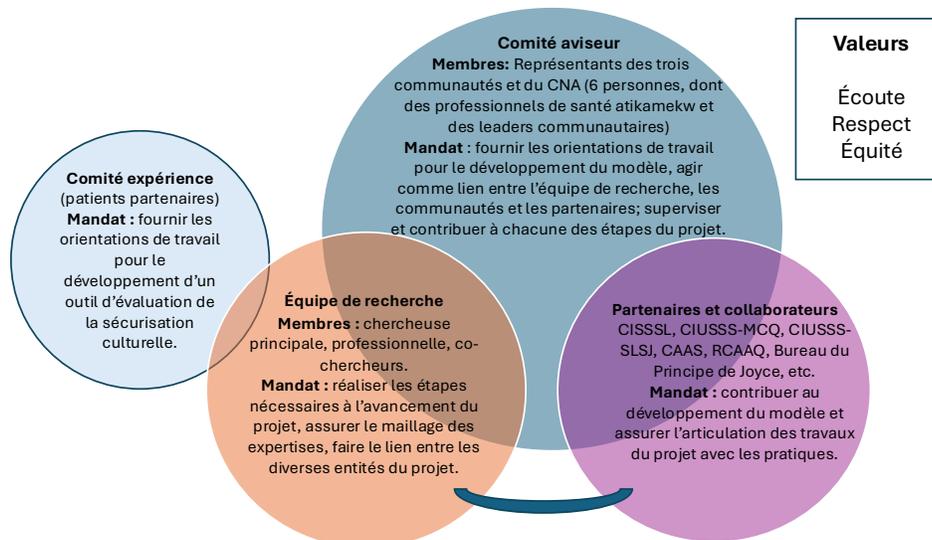


Figure 1. Structure de gouvernance du projet

Source : Présentation du projet dans le cadre de la Demi-Journée scientifique du CISSS de Lanaudière, 5 juin 2023.

Basé sur un partenariat respectueux, équitable et mutuellement enrichissant pour les communautés de Manawan, d'Opitciwan et de Wemotaci, le CNA, les partenaires et les chercheurs, ce projet reconnaît et valorise au sein de sa structure de gouvernance le leadership et l'expertise atikamekw indéniable en matière de sécurisation culturelle.

En effet, des professionnels de la santé atikamekw et des leaders atikamekw qui font partie du comité adviseur ont été grandement impliqués dans la réalisation de plusieurs travaux récents d'importance majeure, axés sur la sécurisation culturelle des soins au Québec⁴. L'expertise et le leadership atikamekw, et plus largement autochtone, en matière de sécurisation culturelle de soins s'apprécient également par la multitude d'initiatives soutenant concrètement l'accès à des soins de santé sécuritaires pour les Autochtones au Québec,

⁴ Ceux-ci incluent, par exemple, 1) le *Référentiel de compétences des infirmières des communautés Premières Nations du Québec* (2017) du Centre d'innovation en formation infirmière, 2) l'énoncé de position *Améliorer les soins aux Premières Nations et aux Inuit en contrant le racisme systémique* (2021) de l'Ordre des infirmières et infirmiers du Québec et 3) le *Plan d'action pour favoriser l'accès des Autochtones aux professions de santé* (2022).

et ailleurs au Canada. Un scan environnemental⁵ réalisé par notre équipe de travail (Olivier-D'Avignon et Tremblay 2021) a notamment permis de recenser plus d'une soixantaine d'initiatives se rapportant à la sécurisation culturelle déployées sur le Nitaskinan, mises en place par différentes organisations (notamment les trois centres de santé communautaires atikamekw et les centres d'amitié autochtone de Lanaudière, de Trois-Rivières et de La Tuque).

De plus, le leadership atikamekw en matière de sécurisation culturelle s'est manifesté d'une manière particulièrement remarquable, à l'automne 2020, en suscitant une importante mobilisation autour de l'élaboration, de la diffusion et de l'engagement de multiples acteurs autour de l'incontournable Principe de Joyce (PDJ). Le PDJ a été développé par le Conseil des Atikamekw de Manawan (CDAM) et le Conseil de la Nation atikamekw (CNA), à la suite de la tenue d'une consultation publique, à l'automne 2020, quelques semaines seulement après le tragique décès de Mme Joyce Echaquan. Celui-ci construit sur les principes de droits cités dans la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (2017). Le PDJ vise ainsi à :

... garantir à tous les Autochtones un droit d'accès équitable, sans aucune discrimination, à tous les services sociaux et de santé, ainsi que le droit de jouir du meilleur état possible de santé physique, mentale, émotionnelle et spirituelle.

Le Principe de Joyce requiert obligatoirement la reconnaissance et le respect des savoirs et connaissances traditionnels et vivants des autochtones en matière de santé. (Conseil des Atikamekw de Manawan et Conseil de la Nation Atikamekw 2020 : 10)

Bien que le Gouvernement du Québec n'ait toujours pas adopté le Principe de Joyce (PDJ), celui-ci a été soutenu par plusieurs organisations phares des milieux de la santé telles que divers ordres professionnels, les facultés de médecine québécoises et le Gouvernement du Canada.

Une gouvernance atikamekw de toutes démarches de sécurisation culturelle concernant les Atikamekw apparaît en outre essentielle, elle est au cœur même du principe de sécurité culturelle et s'impose en reconnaissance du fait que cette Nation dispose de l'expertise et du leadership nécessaires pour orienter l'application de ce principe fondamental. Notre posture est donc celle de partenaires mobilisés en complémentarité d'expertises, fidèles à nos valeurs de respect, d'écoute et d'équité. Ainsi, nos pratiques organisationnelles, tout comme nos pratiques de recherche, tendent à incarner ces valeurs en misant notamment sur une approche dite à double perspective⁶ (« Two-eyed seeing » ou *Etuaptmumk*, en Mi'kmaq).

Les approches décoloniales, l'approche à double perspective et le mariage des pensées nomades et sédentaires

Ce projet vise à porter une vision décolonisatrice (décoloniale) de la recherche, en examinant la façon dont la connaissance est créée et en s'intéressant à la question de l'inclusion des autres épistémologies, ontologies et méthodologies dans la recherche (Carlson 2016). Les approches décolonisatrices peuvent être envisagées comme une extension de la recherche participative, qui privilégie la participation et l'égalité, tout en portant une attention particulière à l'histoire coloniale et à l'autodétermination des Autochtones. Cette approche promeut la réhabilitation des modes de connaissance autochtones – historiquement marginalisés – comme stratégie de résistance à la colonisation de la connaissance et des modes de savoir (Carlson 2016). L'approche décolonisatrice vise ainsi à redonner du pouvoir et à soutenir l'émancipation des peuples autochtones à travers la recherche, en repositionnant les connaissances, les croyances et les valeurs de ceux-ci dans la recherche et les institutions de notre société. En ce sens, la recherche dite décolonisatrice

⁵ Aussi connu sous le nom d'« étude de repérage », le scan environnemental est utilisé afin d'obtenir un aperçu large et rapide d'un phénomène spécifique de manière à en dégager des informations pratiques (Rowel, Moore, Nowrojee, Memiah et Bronner 2005)

⁶ Two-Eyed Seeing, en anglais, signifiant « vision à deux yeux ».

implique la défense des principes moraux, politiques et éthiques favorisant la lutte contre l'oppression des peuples autochtones (Martin 2012). Pour ce faire, nous avons plus spécifiquement adopté une approche à double perspective.

L'approche à double perspective, ou *Etuqptmumk*, provient des enseignements des Aînés mi'kmaq Albert et Murdena Marshall, de la nation Eskasoni (Iwama 2009 ; Bartlett, Marshall et Marshall 2012). Cette approche porte la volonté d'arrimer les visions du monde allochtones et autochtones de manière à ouvrir la voie à une vision intégrative, respectueuse de l'importance et des particularités de chaque vision du monde (Bartlett *et al.* 2012 ; Martin 2012 ; Bartlett 2015 ; Tremblay 2022). Ce principe de conciliation procède à la fois par une ouverture à l'autre et par un décentrement de soi et est susceptible de mener à l'identification de modes de collaborations porteuses et inclusives. Appliquée dans un contexte de recherche autochtone-allochtone, l'approche à double perspective apparaît fertile pour concrétiser une pratique de recherche décolonisatrice, axée sur la pleine considération des épistémologies autochtones, caractérisées par un système de savoirs holistique, regroupant notamment les dimensions spirituelles, traditionnelles, métaphoriques et expérientielles (Tremblay 2022). En effet, rompre avec une approche coloniale de la recherche implique de déjouer la domination de la logique positiviste comme seul mode de validation des connaissances, laquelle a historiquement dévalorisé et évacué tout autre mode de créations de savoirs.

Concrètement, dans le présent projet, l'approche à double perspective est favorisée par diverses pratiques, à commencer par la mise en place d'une gouvernance favorisant le leadership atikamekw dans le projet. Puis, des canaux d'apprentissage mutuel pour favoriser le maillage des visions occidentales et atikamekw ont été pensés. Par exemple, la formation de l'équipe de travail aux principes régissant la roue médicinale (nous y reviendrons) a notamment favorisé le codéveloppement d'un modèle d'intervention à partir des conceptions atikamekw du mieux-être. La multiplication d'opportunités pour les membres du comité de s'impliquer au sein de l'univers scientifique à travers des conférences et des formations a aussi contribué à une prise de parole commune sur nos travaux au sein de ces milieux. L'inclusion de méthodologies autochtones et de cérémonies dans les processus du projet (IRSC 2019-2024) est une pratique particulièrement significative de notre démarche à *double perspective*. Les cérémonies guidées par des Aînés Nehirowisiwok rythment et ritualisent nos rencontres, favorisent l'établissement de relations égalitaires et suscitent un état de conscience partagé par rapport à l'importance du travail qui nous mobilise et à la posture à partir de laquelle nous choisissons de cheminer, ensemble, dans cette mission (Wilson 2020). En outre, mentionnons qu'un mode de travail collaboratif axé sur l'humilité culturelle⁷, la discussion et l'écoute, la réflexivité et le processus itératif sont des pratiques conscientes et répétées favorables, dans ce projet de recherche, à l'adoption d'*une double perspective*. Le cadre de référence à partir duquel la sécurité culturelle est pensée et est progressivement développée se tisse ainsi des contributions de chacun.

Ainsi, comme mentionné, le comité avisé a suggéré à l'automne 2021 qu'une formation sur la roue médicinale, avec M. Paul-Yves Weizineau, guide spirituel, guérisseur et enseignant traditionnel, culturel et spirituel d'Opitciwan, soit offerte à l'équipe de travail. Un séjour de formation et de ressourcement immersif de deux jours et demi portant sur l'intervention préventive et curative en lien avec la roue médicinale de *Nin*⁸, les enseignements des étoiles, les enseignements de la numérologie et les enseignements des totems a ainsi eu lieu le 22 mars 2022 (en ligne), ainsi que les 30 et 31 mars 2022 (en présentiel), au Domaine Notcimik, près de La Tuque, au Québec. Les enseignements de la roue de la médecine partagés dans le cadre de cette formation ont favorisé l'adoption d'une perspective centrée sur *Nin*, sur sa famille et sur sa trajectoire, dans le respect et la reconnaissance de son autonomie et de son pouvoir par rapport à sa santé et son mieux-être. Ces enseignements ont également mis en lumière la multidimensionnalité et l'aspect dynamique de la conception

⁷ Selon l'Health Standards Organization, l'« humilité culturelle : [Processus] d'autoréflexion et de critique personnelle mené tout au long de la vie et qui permet de comprendre les préjugés personnels et systémiques et d'élaborer et de maintenir des processus et des relations fondés sur le respect et sur la confiance mutuelle. L'humilité culturelle consiste à se reconnaître humblement comme quelqu'un cherchant à approfondir ses connaissances lorsqu'il s'agit de comprendre l'expérience d'autrui » (HSO 2022 : XV).

⁸ *Nin* signifie « moi, le mien, à moi » en atikamekw.

de la santé et du mieux-être atikamekw. En effet, la roue médicinale de *Nin* véhicule la vision selon laquelle le mieux-être se crée et se maintient dans une recherche d'équilibre entre les dimensions physique, mentale, émotionnelle et spirituelle de *Nin*, identifiées par différentes couleurs (blanc, jaune, rouge et noir) qui correspondent également aux quatre points cardinaux. Les animaux totems introduisent un code d'éthique et des enseignements qui soutiennent *Nin* dans la recherche d'équilibre et de mieux-être : l'aigle représente la vision, le loup évoque le leadership et l'organisation sociale de la meute, l'ours amène à prendre conscience de ses limites et à les affirmer et, enfin, le castor représente la valeur du travail. La familiarisation de notre équipe avec ces enseignements est ainsi apparue essentielle au co-développement d'un modèle d'intervention issue d'une perspective atikamekw du mieux-être. Neuf membres de notre équipe de recherche, Autochtones et Allochtones, y ont participé. Lors de cette formation, M. Weizineau a évoqué un processus en trois étapes afin de favoriser le mariage des pensées nomade et sédentaire et, par le fait même, la sécurisation culturelle. Cette approche, présentée ci-dessus, nous apparaît porter l'esprit même de notre démarche, en lien direct avec l'approche à double perspective.

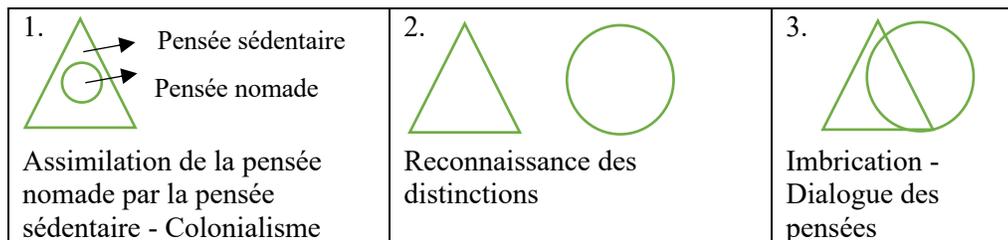


Figure 2. Mariage des pensées nomades et sédentaires.

Source : Paul-Yves Weizineau

Dans ce processus, l'étape 1 correspond à l'état de colonisation, où l'ensemble est organisé et contrôlé par la perspective dominante, au sein duquel la pensée nomade peine à se déployer. L'étape 2 appelle à la reconnaissance des particularités des divers modes de pensée, alors considérées sur un même pied d'égalité. Dans ce processus, trouver son identité propre et être conscient de sa culture est essentiel pour tous. Ultimement, le processus favorisant le mariage des pensées nomades et sédentaires (voir la Figure 2 ; étape 3) favorise la reconnaissance des points de contact et de correspondances entre les types de pensées, de même que les spécificités qui sont propres à chacun, et qui co-existent librement, de part et d'autre. La zone d'alliance de ces divers types de perspectives demeure mouvante et relative aux parcours des personnes et aux influences des contextes.

Misant sur ces images fortes, notre projet conçoit que la sécurité culturelle naît de cet espace où se rencontrent, s'enchevêtrent, se complètent et se comprennent les divers modes de pensées, dans un climat relationnel qui respecte et nourrit l'identité particulière des Atikamekw, en tenant compte du vécu social et de l'héritage historique spécifique qui teinte la trajectoire de vie de l'individu et de sa famille. L'objet de notre projet de développement interventionnel réside dans cette transformation sociale qui pourrait rendre possible cette sécurité culturelle vécue par les Atikamekw dans les contextes de soins.

Quatre composantes complémentaires alimentées par des méthodes diversifiées

Le déroulement de notre projet (IRSC 2019-2024) a été rythmé par quatre démarches complémentaires appelées composantes. La première composante mise sur une démarche de développement interventionnel d'un nouveau modèle de pratiques favorables à la sécurité culturelle des Atikamekw. Ce processus de co-développement se réalise à travers le maillage entre a) les constats issus d'une revue de la littérature scientifique concernant des interventions en sécurisation culturelle qui mettent de l'avant de nouveaux rôles interventionnels dans les organisations de santé (Tremblay *et al.* 2023), b) les pratiques et initiatives de sécurisation culturelle recensées dans diverses organisations déployant des soins et services sur le Nitaskinan (Olivier-d'Avignon et Tremblay 2021), et c) les perspectives atikamekws de la santé, du mieux-être et de la sécurisation culturelle recueillies à l'occasion de cercles de discussion menés dans les trois communautés au

printemps 2022 (article à paraître). La deuxième composante dudit projet vise à évaluer l'acceptabilité et la portée de ce modèle auprès de différents acteurs des trois communautés à l'occasion d'un ou plusieurs forums qui seront planifiés par les membres du comité aviseur. La troisième composante du projet (IRSC 2019-2024) a eu pour objectif de développer les modalités concrètes d'implantation de l'intervention en faveur de la sécurité culturelle afin de faciliter le passage de la théorie à la pratique. Finalement, la quatrième et dernière composante dudit projet consiste à codévelopper une approche d'évaluation de la sécurité culturelle, du point de vue du patient et de sa famille. Cette approche d'évaluation a été codéveloppée avec un comité distinct de partenaires ayant une expérience comme patient ou proche de personnes consultant pour des soins et services de santé.

Notre démarche de développement interventionnel s'est ainsi déployée à partir d'une analyse préliminaire des besoins (projet précédent, présenté sommairement ci-dessous et de manière détaillée dans Tremblay *et al.* 2020). Cette compréhension des besoins est continuellement alimentée par les récits de pratiques et d'expériences de professionnels de la santé atikamekw et de patients partenaires du projet, à travers notamment les échanges et le processus de co-construction qui se développe avec le comité aviseur. Le partenariat entre les membres allochtones et les divers acteurs atikamekw impliqués dans le projet (IRSC 2019-2024) a également permis une interprétation avisée de divers concepts et matériaux de recherche collectés. Ce sont finalement ces échanges qui ont façonné pas à pas la modélisation d'une action visant à favoriser la sécurité culturelle. La première réalisation de ce comité a été le développement d'une cartographie d'objectifs (voir Figure 3) visant la sécurité culturelle de *Nin* dans sa trajectoire de soins.

Résultat préliminaire : Une cartographie des objectifs visant la sécurité culturelle de *Nin* dans sa trajectoire de soins

Alimentés par les résultats de la revue de littérature et du scan environnemental évoqué précédemment, ainsi que des savoirs et connaissances de tout un chacun, les membres du comité aviseur ont formulé plusieurs objectifs jugés essentiels à la mise en place d'une approche favorable à la sécurité culturelle de la trajectoire de soins de *Nin*, à divers niveaux du système de santé. Ces objectifs ont été organisés au sein d'une cartographie (voir Figure 3) au cœur de laquelle se situe *Nin*, sa famille, sa communauté et sa conception de son mieux-être, représentée ici par la roue médicinale et les quatre animaux totems susmentionnés, lesquels véhiculent des enseignements favorables au sentiment d'équilibre, de santé et de mieux-être qui caractérise la roue médicinale. L'ensemble des objectifs se déclinent ainsi autour de *Nin* de manière à respecter et à valoriser son autonomie et son pouvoir sur sa vie et son mieux-être, en continuité avec les enseignements de la roue médicinale. La cartographie développée laisse entrevoir des trajectoires de soins variées, uniques et traversant divers milieux et organisations structurés par autant de politiques, processus et pratiques. Ce travail nous a permis de mieux concevoir la manière dont une expérience de sécurité culturelle implique l'action de multiples milieux et de multiples acteurs. Évoluant dans un contexte fluctuant et au sein d'une démarche de réflexion toujours en cours, cette cartographie d'objectif est appelée à être modifiée, révisée ou corrigée.

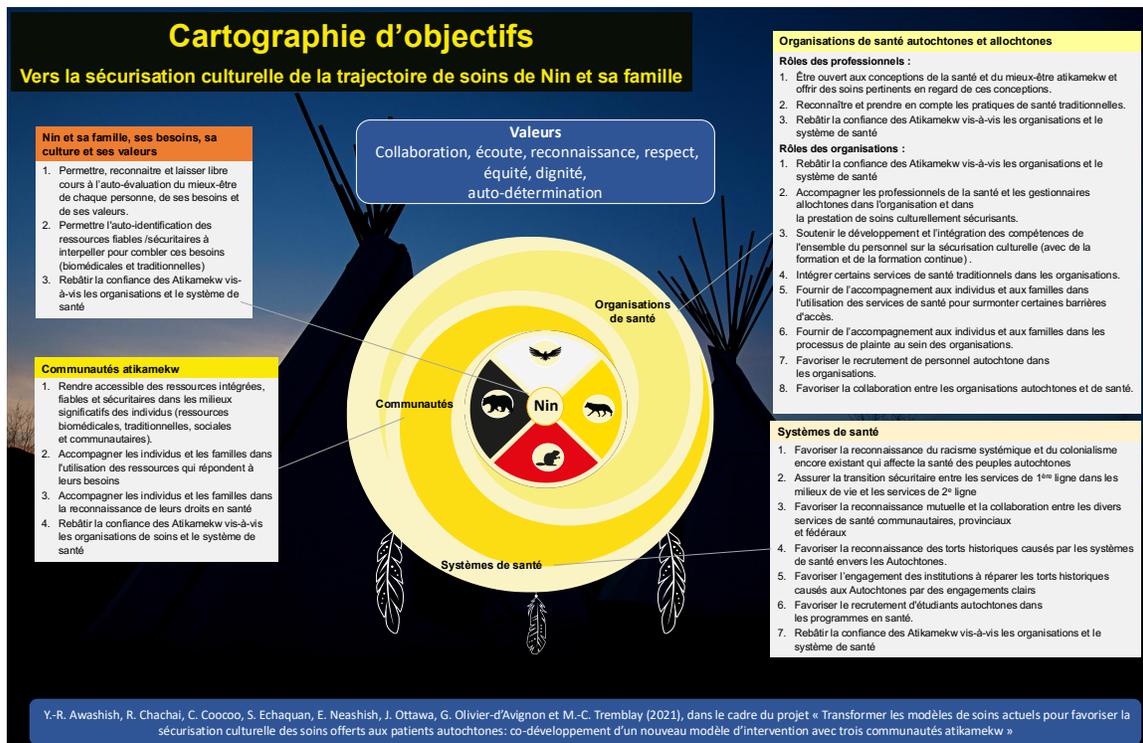


Figure 3. Cartographie d'objectif : vers la sécurisation culturelle de la trajectoire de soins de Nin et sa famille.

Source : Awashish, Chachai, Cocoo, Echaquan, Neashish, Ottawa, Olivier-d'Avignon et Tremblay (2021), dans le cadre du projet « Transformer les modèles de soins actuels pour favoriser la sécurisation culturelle des soins offerts aux patients autochtones : co-développement d'un nouveau modèle d'intervention avec trois communautés atikamekw ».

Notre cartographie d'objectifs (voir Figure 3) n'est pas pensée à partir d'un lieu d'action précis tel que celui de la relation thérapeutique entre un professionnel de santé et un patient, ou du point de vue d'une organisation de soins; elle détaille plutôt les multiples objectifs qui ensemble sont susceptibles de favoriser une trajectoire de soins culturellement sécuritaire entre les diverses ressources auxquelles *Nin*, peut avoir recours.

De fait, il nous apparaît que c'est en élargissant ainsi le champ d'action de la sécurisation culturelle, au-delà de ce qui se passe entre les murs d'un établissement ou au sein d'une organisation, qu'on peut rejoindre l'étendue de l'expérience vécue des personnes concernées. Ceci présente l'avantage de faire apparaître les angles morts des programmes, organisations et institutions à l'endroit des réalités spécifiques vécues par les Atikamekw. En misant sur une approche systémique, multiniveau, nous avons procédé en suivant la trajectoire de *Nin et de sa famille*, à partir du moment où ils identifient un besoin de santé, puis cheminent par divers milieux et auprès de diverses personnes et services tels que des guérisseurs traditionnels, organismes communautaires, centres de santé atikamekw, centres d'amitié autochtone, établissements de santé, services atikamekw, provinciaux et fédéraux, etc. Pour chacun de ces milieux, des objectifs spécifiques correspondant aux champs d'action de ces acteurs ont été formulés (voir Tableau 1) afin de favoriser des trajectoires de soins dans lesquelles l'identité culturelle et les besoins uniques des Nehirowisiwok sont reconnus, respectés et nourris. Dans cette optique, la sécurisation culturelle devient un projet d'ordre sociétal au sein duquel l'ensemble des acteurs individuels et collectifs impliqués sur la trajectoire de soins de *Nin* sont appelés à contribuer.

Cartographie d'objectifs: vers la sécurisation culturelle de la trajectoire de soins de Nin et sa famille
1. Nin et sa famille
1.1. Favoriser, reconnaître et laisser libre cours à l'auto-évaluation du mieux-être de chaque personne, de ses besoins et de ses valeurs.
1.2. Favoriser l'auto-identification des ressources fiables /sécuritaires à interpeller pour combler ces besoins (biomédicales et traditionnelles)
1.3. Rebâtir la confiance des Atikamekw vis-à-vis les organisations et le système de santé
2. Communautés atikamekw
2.1. Rendre accessible des ressources intégrées, fiables et sécuritaires dans les milieux significatifs des individus (ressources biomédicales, traditionnelles, sociales et communautaires).
2.2. Accompagner les individus et les familles dans l'utilisation des ressources qui répondent à leurs besoins
2.3. Accompagner les individus et les familles dans la reconnaissance de leurs droits en santé
2.4. Rebâtir la confiance des Atikamekw vis-à-vis les organisations et les systèmes de santé
3. Organisations de santé autochtones et allochtones
3.1. Rôle des professionnels
3.1.1. Être ouvert aux conceptions de la santé et du mieux-être atikamekw et offrir des soins pertinents en regard de ces conceptions.
3.1.2. Reconnaître et prendre en compte les pratiques de santé traditionnelles.
3.1.3. Rebâtir la confiance des Atikamekw vis-à-vis les organisations et le système de santé
3.2. Rôles des organisations :
3.2.1. Rebâtir la confiance des Atikamekw vis-à-vis les organisations et le système de santé
3.2.2. Accompagner les professionnels de la santé et les gestionnaires allochtones dans l'organisation et dans la prestation de soins culturellement sécurisants.
3.2.3. Soutenir le développement des compétences (avec de la formation et de la formation continue) à l'ensemble du personnel
3.2.4. Inclusion de pratiques et de personnes-ressources en médecine traditionnelle dans les organisations
3.2.5. Fournir de l'accompagnement aux individus et aux familles dans l'utilisation des services de santé pour surmonter certaines barrières d'accès
3.2.6. Fournir de l'accompagnement aux individus et aux familles dans les processus de plainte au sein des organisations
3.2.7. Favoriser le recrutement de personnel autochtone dans les organisations
3.2.8. Favoriser la collaboration entre les organisations autochtones et organisations provinciales de santé
4. Système de santé et services atikamekw, provincial et fédéral
4.1. Favoriser la reconnaissance du racisme systémique et du colonialisme encore existant qui affecte la santé des peuples autochtones

Tableau 1. Liste des objectifs issus de la Cartographie vers la sécurisation culturelle de la trajectoire de soins de Nin et sa famille.

Source : Awashish, Chachai, Coocoo, Echaquan, Neashish, Ottawa, Olivier-d'Avignon et Tremblay (2021), dans le cadre du projet « Transformer les modèles de soins actuels pour favoriser la sécurisation culturelle des soins offerts aux patients autochtones : codéveloppement d'un nouveau modèle d'intervention avec trois communautés atikamekw ».

Tout d'abord, au sein de cette cartographie, le premier niveau de toute action visant à favoriser la sécurité culturelle se situe au plus près de *Nin* et de sa famille. Dans le respect de son autonomie et la valorisation de son pouvoir, l'auto-évaluation de ses besoins et de ses valeurs (voir Tableau 1 ; objectif 1.1), ainsi que l'auto-identification des ressources à interpellier pour combler ses besoins (voir Tableau 1 ; objectif 1.2) gagnent à être le réel gouvernail de toute démarche de sécurisation culturelle, car, ultimement, c'est la personne concernée par les soins elle-même qui est en mesure d'établir si elle se sent en sécurité dans sa trajectoire de soins. Concrètement, un soutien à l'auto-évaluation des besoins et à l'auto-identification des ressources pertinentes peut être suggéré ; un plan de traitement potentiellement interorganisationnel, interprofessionnel et mobilisant à la fois les médecines traditionnelles et biomédicales peut être discuté ; et une offre de soins et services peut être progressivement élargie, en fonction des besoins, valeurs et préférences des patients.

De la même manière, les objectifs de travail en faveur de la sécurité culturelle identifiés dans la cartographie suggèrent de renforcer les capacités des communautés atikamekw à soutenir le pouvoir et l'autonomie de *Nin* et de sa famille par rapport à ses choix et préférences en santé. Ceci se manifeste notamment par l'objectif de « rendre accessible des ressources intégrées, fiables et sécuritaires dans les milieux significatifs des individus » (voir Tableau 1 ; objectif 2.1), par l'« accompagnement des individus et des familles dans l'utilisation des ressources qui répondent à leurs besoins » (voir Tableau 1 ; objectif 2.2) et par l'« accompagnement dans la reconnaissance de leurs droits en santé » (voir Tableau 1 ; objectif 2.3).

Au sein des organisations de santé, qu'elles soient des organisations autochtones (centres d'amitié, centres de santé communautaires) ou occidentales (cliniques, hôpitaux, CISSS et CIUSSS), la sécurité culturelle est conçue comme reposant à la fois dans les mains des professionnels de santé et des décideurs responsables des orientations organisationnelles. Basés sur la reconnaissance de l'autonomie et du pouvoir de *Nin*, les objectifs de la cartographie appellent les professionnels à s'« ouvrir aux conceptions et aux pratiques atikamekw de la santé et du mieux-être » (voir Tableau 1 ; objectifs 3.1.1 et 3.1.2) et à « organiser une prestation de soins qui soit culturellement sécurisante » (voir Tableau 1 ; objectif 3.2.2), notamment en « soutenant le développement des compétences de l'ensemble du personnel » (voir Tableau 1 ; objectif 3.2.3). Puis, on visera également à assurer l'inclusion de certaines pratiques traditionnelles et de personnes-ressources en médecine traditionnelle dans l'offre de services des organisations (voir Tableau 1 ; objectif 3.2.4). Des services d'accompagnement dans l'utilisation des services et dans les processus de plaintes apparaissent également nécessaires afin de favoriser un accès culturellement sécuritaire aux services de santé pour les patients atikamekw et leurs familles (voir Tableau 1 ; objectifs 3.2.5 et 3.2.6). La mise en place de stratégies de recrutement de personnel autochtone et une collaboration favorisée entre organisations provinciales de santé et organisations autochtones apparaissent finalement incontournables (voir Tableau 1 ; objectif 3.2.8).

En outre, notre conception de la sécurité culturelle est intimement liée à des considérations plus systémiques qui s'articulent au niveau des systèmes de soins. Tout d'abord, la reconnaissance « du racisme systémique et du colonialisme encore existant qui affecte la santé des peuples autochtones » (voir Tableau 1 ; objectif 4.1) et « des torts historiques causés par les systèmes de santé envers les Autochtones » (voir Tableau 1 ; objectif 4.4) apparaît incontournable. En effet, sans la reconnaissance politique des racines profondes du climat d'insécurité culturelle actuellement vécu dans les institutions de soins, les efforts de sécurisation culturelle semblent manquer d'engagement et de direction. La cartographie des objectifs associe ainsi « l'engagement des institutions à réparer les torts historiques par des engagements clairs » (voir Tableau 1 ; objectif 4.5) à cet appel à la reconnaissance. De plus, on suggère de travailler à « assurer la transition sécuritaire entre les services de 1^{ère} et de 2^e ligne » (voir Tableau 1 ; objectif 4.2) notamment en favorisant « la reconnaissance et la collaboration entre les divers services de santé impliqués auprès de *Nin* et sa famille, que ce soit dans les communautés atikamekw, les organismes communautaires autochtones ou les services provinciaux de la santé » (voir Tableau 1 ; objectif 4.3). Des actions favorables au « recrutement d'étudiants autochtones dans les programmes de santé » font également partie des objectifs de travail identifiés comme incontournables à la sécurité culturelle identifiés dans cet exercice.

On remarquera qu'un objectif spécifique portant sur « la confiance des Nehirowisiwok vis-à-vis les organisations et le système de santé » est transversal à l'ensemble des niveaux d'action structurant cette cartographie. À la fois condition et résultat d'un processus de sécurité culturelle, la confiance se (re)bâtit progressivement, pas à pas, par un ensemble cohérent et continu de reconnaissances et d'engagements forts tout au long de la trajectoire de soins de *Nin* et sa famille.

En somme, la cartographie présente un ensemble d'objectifs composé de multiples imbrications et liens d'interdépendance, mais aussi ponctué de tensions et de rapports de pouvoir entre les acteurs concernés. Les objectifs identifiés sont ainsi pensés de manière à mobiliser le pouvoir et les capacités propres à chacun en faveur, toujours, du mieux-être, de *Nin* et de sa famille, tel qu'ils le définissent. C'est ainsi que les objectifs associés aux divers acteurs, qu'ils soient individuels ou collectifs, sont amenés à évoluer dans une dynamique de collaboration et de renforcement mutuel afin qu'un contexte favorable à la sécurité culturelle des Atikamekw soit coconstruite et continuellement renouvelé. Vue comme un projet sociétal, la sécurisation culturelle est ici tissée de liens d'interdépendance et de réciprocité entre les multiples composantes de la cartographie. Celle-ci est ainsi d'abord et avant tout de nature relationnelle et politique.

Des principes et des pratiques de collaboration à déployer à divers niveaux sont nécessaires pour soutenir la reconnaissance et la satisfaction des besoins de *Nin* et de sa famille, en regard de leurs valeurs. Nos échanges et réflexions en lien avec le développement de la cartographie se sont notamment nourris des enseignements de la roue médicinale de *Nin* offerts par Paul-Yves Weizineau. Celui-ci a souvent souligné la nécessité « d'animer le modèle ». Ainsi, animer la cartographie de principes relationnels et de stratégies concrètes de collaboration intersectorielle spécifiquement axés sur les besoins et les valeurs des Atikamekw et de leurs familles, en tout respect de leurs choix quant aux ressources de santé et de mieux-être à privilégier, représente finalement un angle d'intervention important à prioriser dans la suite de nos travaux.

Quelques enjeux et éléments à considérer pour la suite

Si une voie de cheminement favorable à la sécurisation culturelle des soins offerts aux Atikamekw se dessine progressivement au sein du travail en lien avec la cartographie, nos réflexions collectives ont également pu mettre en évidence divers écueils auxquels nous devons demeurer vigilants dans nos recherches. En effet, d'importantes réflexions ont émergé d'un cercle de discussion tenu à l'issue du séjour de formation et d'immersion sur la roue médicinale de *Nin*, les enseignements des étoiles, de la numérologie et des totems. Cette discussion a porté sur la question suivante : qu'est-ce que les enseignements de la roue médicinale nous disent sur la manière de favoriser la sécurité culturelle des soins ? De cet échange se dégagent quelques défis potentiels qui nécessitent notre attention pour la suite du projet et la démarche de développement interventionnel.

Premièrement, on remarque qu'un objectif de la cartographie concerne explicitement « [...] la reconnaissance du racisme systémique et du colonialisme toujours existant, qui affecte la santé des peuples autochtones » (Voir Tableau 1 ; objectif 4.1). La reconnaissance du caractère systémique du racisme expérimenté par les Atikamekw dans la société québécoise et dans les soins de santé est perçue par les membres du comité aviseur comme un point de départ incontournable à toute action visant la sécurité culturelle. D'un point de vue logique, il apparaît effectivement nécessaire que les causes sous-jacentes aux problèmes expérimentés soient collectivement reconnues afin d'imaginer des solutions appropriées. Or, dans le contexte précis où la reconnaissance du racisme systémique est revendiquée par des organisations autochtones et notamment atikamekw à la suite du décès tragique de Mme Joyce Echaquan, le gouvernement provincial dirigé par la Coalition Avenir Québec (CAQ) refuse de reconnaître le racisme systémique et ses dynamiques structurelles néfastes. Ceci représente un frein important à la mise en place d'une réelle approche de sécurité culturelle, conçue comme un projet sociétal. En somme, la non-reconnaissance du racisme systémique par les autorités provinciales en place représente un défi majeur, dont le contournement implique des actions politiques et militantes. En tant qu'équipe de recherche, il nous faudra réfléchir à la meilleure stratégie pour aborder cet écueil dans le cadre de notre projet.

Deuxièmement, l'instrumentalisation des pratiques culturelles nous apparaît comme un risque bien présent dans une entreprise de sécurisation culturelle menée au sein d'une organisation provinciale de santé. Des pratiques culturelles telles que, par exemple : l'intégration de pièces artistiques ou symboliques dans l'aménagement, de quelques mots en langue atikamekw affichés aux entrées des établissements ou encore l'ouverture de postes d'interprète pour du personnel autochtone sont à risque d'être instrumentalisées lorsque les savoirs qui les sous-tendent et les personnes qui portent ces savoirs ne sont pas pleinement reconnus, respectés et valorisés. Ceci ouvre la porte à une dynamique où les relations de pouvoir sont maintenues et réaffirmées. La seule intégration d'éléments culturels dans l'environnement ou les pratiques, sans réels partenariats avec les personnes concernées et sans mobilisation de ressources conséquentes, risque de renforcer le paradigme dominant des modèles de soins. L'approche de sécurité culturelle appelle plutôt à transformer ce paradigme de manière à favoriser l'émergence de milieux qui accueillent de manière authentique les gens. Un accueil avec considération et sans discrimination ainsi que des soins prodigués en fonction des besoins et dans le respect des valeurs des patients Atikamekws. Comme mentionné précédemment, notre équipe réfléchit à la sécurité culturelle comme mode de décolonisation des soins de santé, suggérant la transformation des politiques, processus et pratiques qui structurent la trajectoire de soins des patients atikamekw et de leurs familles. Dans cette démarche, l'attention doit être centrée sur la personne et sa famille, sur ses besoins et ses valeurs. Puis, corollairement, sur ce qui doit être changé afin de répondre à ces besoins et valeurs. L'intégration de pratiques culturelles doit ainsi être vue comme un mode d'action, parmi d'autres, au sein de modèles de soins qui se transforment, plutôt que comme une finalité découlant d'un simple processus d'intégration des pratiques culturelles au sein d'un modèle en place.

Troisièmement, bien que les conceptions et pratiques traditionnelles du mieux-être représentent un savoir bien vivant chez les Atikamekw, ces derniers ont également recours à des soins et services biomédicaux offerts (en et hors communauté) que cela soit par les centres de santé communautaires, par les cliniques des centres d'amitiés autochtones ou encore par les établissements du réseau québécois de la santé et des services sociaux. En effet, il existe chez les Atikamekws de multiples façons de prendre soin de sa santé, de son bien-être et de son mieux-être. Diverses combinaisons de pratiques et soins de santé autochtones et biomédicales, avec possiblement d'autres stratégies de santé et de mieux-être, co-existent au sein de la population atikamekw. Ainsi, dans les efforts de sécurisation culturelle, l'attention devrait rester centrée sur les besoins et valeurs des personnes et de leurs familles, comme spécifiquement exprimé par ces derniers. Concevoir les patients uniquement à travers le prisme identitaire de leur culture apparaît comme un obstacle à des soins pertinents à leurs besoins. Il s'agit d'une dérive stigmatisante qui pourrait mener à la réaffirmation induite de rôles et statuts asymétriques au sein de la société en général et des services de santé en particulier.

Une meilleure articulation des soins et services biomédicaux, avec les pratiques traditionnelles liées à la santé, et le mieux-être est essentielle afin que les Nehirowisiwok qui consultent des professionnels de la santé se sentent accueillis. Cette articulation harmonieuse nécessite de dépasser la méconnaissance et la non-reconnaissance de la médecine traditionnelle, des savoirs ancestraux et du rôle des guérisseurs par les professionnels de la santé du Québec, leurs ordres professionnels et les institutions de santé occidentales. À un niveau structurel, cette non-reconnaissance se cristallise en un racisme épistémique et à un colonialisme des savoirs qui (ré)affirme la domination d'une vision du monde occidentale et positiviste dans le système de santé québécois et canadien, et ce, au détriment de celles des Autochtones. Instaurer une collaboration entre les pratiques biomédicales et traditionnelles autour des patients qui mobilisent ces deux formes de savoirs implique de légitimer le savoir autochtone en reconnaissant la validité des méthodes et des savoirs autochtones (Rogers *et al.* 2019).

Conclusion

L'accès à des soins de santé qui reconnaissent, respectent et nourrissent l'identité et les besoins spécifiques des Atikamekw est essentiel pour le maintien du mieux-être des individus et des familles et crucial pour lutter contre les iniquités de santé qui touchent les populations autochtones en général et atikamekw, en l'occurrence. La nécessité de transformer les modèles de soins dans une perspective de sécurité culturelle

mobilise de plus en plus d'acteurs, ébranlés par le décès tragique de Joyce Echaquan, ainsi que par les témoignages de racisme et de discrimination vécus en situation de soins. L'opérationnalisation d'une telle transformation est précisément l'objet de notre projet de recherche qui se développe en partenariat respectueux avec les trois communautés atikamekw et le Conseil de la Nation atikamekw (CNA).

Cet article a permis la présentation des quatre composantes complémentaires qui structurent notre projet initié en 2019, dans la foulée d'un premier projet qui a aiguillé l'équipe sur les besoins des patients, de leurs familles et des communautés ainsi que sur des pistes d'action pour ce projet de développement interventionnel. En termes de résultats préliminaires, une cartographie d'objectifs associés à divers acteurs et niveaux d'action a permis d'explicitier la vision générale de la sécurité culturelle développée par notre équipe au sein de ce projet. Ancré dans une approche dite à double perspective, le travail de notre équipe se nourrit de l'enrichissement et du partage mutuel de connaissances. Les réflexions d'équipe échafaudées au sein d'un cercle de discussion tenu à l'issue de cette formation ont permis d'identifier des enjeux auxquels porter attention dans le co-développement de notre intervention. De fait, la non-reconnaissance du racisme systémique, l'instrumentalisation possible des pratiques culturelles au sein du réseau provincial, ainsi que l'essentialisation de l'identité des personnes atikamekw représentent des dérives potentielles qui pourraient mettre en péril cette entreprise. Le partenariat AVEC, PAR et POUR les premières personnes concernées apparaît en outre l'unique manière de guider un processus d'action en faveur de la sécurité culturelle qui puisse répondre véritablement aux besoins des personnes et des familles, en respect de leurs valeurs.

Remerciements

Pour leur collaboration à ce projet ainsi que leur implication dans certaines réflexions présentées dans cet article, nous tenons à remercier **Samuel Blain**, Chef de service de médecine générale - volet dépendances et inclusion sociale CIUSSS MCQ, **Marie-Pierre Girard**, M. Sc., MAP, Directrice de l'enseignement universitaire et de la recherche, Direction de l'enseignement universitaire et de la recherche, CISSS de Lanaudière et **Sarah Sportès**, étudiante à la maîtrise en anthropologie, Université Laval.

LAROSE, François, BOURQUE, Jimmy TERRISSE, Bernard et Jacques KURTNESS, 2001, « La résilience scolaire comme indice d'acculturation chez les autochtones : bilan de recherches en milieux innus », *Revue des Sciences de l'Éducation*, 27(1) : 151-180.

Références

ALLAN, Billie and Janet SMYLIE, 2015, *First Peoples, Second Class Treatment: The Role of Racism in the Health and Well-Being of Indigenous Peoples in Canada*, Toronto : Wellesley Institute. Retrieved from: <https://www.wellesleyinstitute.com/wp-content/uploads/2015/02/Summary-First-Peoples-Second-Class-Treatment-Final.pdf>.

Atikamekw Sipi, 2024, Atikamekw Sipi. En ligne : <http://www.atikamekwsipi.com/fr>.

BARTLETT, Cheryl, MARSHALL, Murdena and Albert MARSHALL, 2012, « Two-Eyed Seeing and Other Lessons Learned within a Co-Learning Journey of Bringing Together Indigenous and Mainstream Knowledges and Ways of Knowing », *Journal of Environmental Studies and Sciences*, 2(4) : 331-340.

BARTLETT, Cheryl, MARSHALL, Murdena, MARSHALL, Albert and Marilyn IWAMA, 2015, « Integrative Science and Two-Eyed Seeing: Enriching the Discussion Framework for Healthy Communities », in HALLSTRÖM, Lars K., GUEHLSTORF, Nicholas P. and Margot W. PARKES (dirs.), *Ecosystems, Society and Health: Pathways through Diversity, Convergence and Integration* (pp. 280-326), Montréal : McGill-Queen's University Press.

- BLANCHET GARNEAU, Amélie et Jacinthe PÉPIN, 2012, « La sécurité culturelle : une analyse du concept », *Recherche en soins infirmiers*, 4(111) : 22-35.
- BRASCOUPÉ, Simon and Catherine WATERS, 2009, « Exploring the Applicability of the Concept of Cultural Safety to Aboriginal Health and Community Wellness », *Journal of Aboriginal Health*, 5(2) : 6-41.
- CARLSON, Elizabeth, 2016, « Anti-Colonial Methodologies and Practices for Settler Colonial Studies », *Settler Colonial Studies*, 7(4) : 496-517.
- Conseil des Atikamekw de Manawan et Conseil de la Nation Atikamekw, 2020, *Principe de Joyce : Mémoire présenté par le Conseil des Atikamekw de Manawan et le Conseil de la Nation Atikamekw*. Manawan : Conseil des Atikamekw de Manawan et le Conseil de la Nation Atikamekw. En ligne : https://principedejoyce.com/sn_uploads/principe/Principe_de_Joyce_FR.pdf.
- CURTIS, Elena, JONES, Rhys TIPENE-LEACH, David, WALKER, Curtis, LORING, Belinda, PAINE, Sarah-Jane and Papaarangi REID, 2019, « Why Cultural Safety Rather Than Cultural Competency is Required to Achieve Health Equity: A Literature Review and Recommended Definition », *International Journal for Equity in Health*, 18(1) : 174.
- DENISON, Jacqueline, VARCOE, Colleen and Annette J. BROWNE, 2014, « Aboriginal Women's Experiences of Accessing Health Care When State Apprehension of Children is Being Threatened », *Journal of Advanced Nursing*, 70(5) : 1105-1116.
- GAO, Song, MANNS, Braden J., CULLETON, Bruce F., TONELLI, Marcello, QUAN, Hude, CROWSHOE, Lynden, GHALI, William A., SVENSON, Lawrence W., AHMED, Sofia and Brenda R. HEMMELGARN, 2008, « Access to Health Care Among Status Aboriginal People with Chronic Kidney Disease », *CMAJ*, 179(10) : 1007-1012.
- GRACEY, Michael and Malcolm KING, 2009, « Indigenous Health Part 1: Determinants and Disease Patterns », *The Lancet*, 374(9683) : 65-75.
- HARDING, Laurie, 2018, *What's the harm? Examining the stereotyping of Indigenous Peoples in health systems* (PhD Thesis, Doctor of Education), Simon Fraser University.
- Health Standard Organization, 2022, *Sécurisation culturelle et humilité pour la Colombie-Britannique*, Ottawa : HSO.
- IWAMA, Michael, MARSHALL, Murdena, MARSHALL, Albert and Cheryl BARTLETT, 2009, « Two-Eyed Seeing and the Language of Healing in Community-Based Research », *Journal of Native Education*, 32(2) : 3-23.
- JACKLIN, Kristen M., HENDERSON, Ruth I., GREEN, Michael E., WALKER, Linda M., CALAM, Brenda and Lionel J. CROWSHOE, 2017, « Health Care Experiences of Indigenous People Living with Type 2 Diabetes in Canada », *CMAJ*, 189(3) : E106-E112. Retrieved from: <https://www.cmaj.ca/content/189/3/e106>.
- MACKEAN, Tamara, FISHER, Morgan, FRIEL, Sharon and Fran BAUM, 2019, « A Framework to Assess Cultural Safety in Australian Public Policy », *Health Promotion International*, 35(2) : 340-351. Retrieved from: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/30796455/>.

- MARTIN, Debbie H., 2012, « Two-Eyed Seeing: A Framework for Understanding Indigenous and Non-Indigenous Approaches to Indigenous Health Research », *Canadian Journal of Nursing Research*, 44(2) : 20-42.
- OLIVIER D'AVIGNON, Geneviève et Marie-Claude TREMBLAY, 2021, *Portrait des pratiques visant la sécurisation culturelle des soins de santé offerts aux Atikamekw*, Québec.
- PARADIES, Yin, BEN, Jehonathan, DENSON, Nida, ELIAS, Amanuel, PRIEST, Naomi, PIETERSE, Alex, KELAHER, Margaret and Gilbert GEE, 2015, « Racism as a determinant of health: a systematic review and meta-analysis », *PLoS One*, 10(9): e0138511. Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4580597/>.
- PARADIES, Yin, HARRIS, Ricci and Ian ANDERSON, 2008, *The impact of racism on Indigenous health in Australia and Aotearoa: Towards a research agenda*, Casuarina : Cooperative Reseach Centre for Aboriginal Health.
- PEIRIS, David, BROWN, Alex and Alan CASS, 2008, « Addressing inequities in access to quality health care for Indigenous people », *CMAJ*, 179(10) : 985-986.
- PÉRILLAT-AMÉDÉE, Sonia, WASONTI, Treena, FLAMAND, Sipi, OTTAWA, Guylaine, MCBEATH, Brittany, MCCOMBER, Alex M., MACAULAY, Ann, LÉVESQUE, Lucie and Debby FLAMAND, « Atikamekw Nehirowisiw Mirowatisiwin: Identifying the strengths of the Manawan community to promote wellness and healthy lifestyles », *Turtle Island Journal of Indigenous Health*, 1(2). Retrieved from: <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/tijih/article/view/36135>.
- RAMSDEN, Irihapeti Merenia, 2002, *Cultural safety and nursing education in Aotearoa and Te Waipounamu* (PhD Thesis, Doctor of Philosophy in Nursing), Victoria University of Wellington.
- READING, Charlotte et Fred WIEN, 2009, *Inégalités en matière de santé et déterminants sociaux de la santé des peuples autochtones*, Prince George : Centre de collaboration national de la santé autochtone.
- ROWEL, Randolph, DEWBERRY MOORE, Natalie, NOWROJEE, Sia MEMIAH, Peter and Yvonne BRONNER, 2005, « The utility of the environmental scan for public health practice: lessons from an urban program to increase cancer screening », *Journal of the National Medical Association*, 97(4) : 527.
- Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1996, *Report of the Royal Commission On Aboriginal Peoples*, Ottawa : Government of Canada.
- TANG, Sannie Y. and Annette J. BROWNE, 2008, « 'Race' matters: racialization and egalitarian discourses involving Aboriginal people in the Canadian health care context », *Ethn Health*, 13(2) : 109-127. Retrieved from: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18425710/>.
- TREMBLAY, Marie-Claude, BRADETTE-LAPLANTE, Maude, WITTEMAN, Holly O., DOGBA, Maman Joyce, BREAUULT, Pascale, PAQUETTE, Jean-Sébastien, CAREAU, Emmanuelle and Sandro ECHAQUAN, 2020, « Providing culturally safe care to Indigenous people living with diabetes: Identifying barriers and enablers from different perspectives », *Health Expectations*, 24(2) : 296-306. Retrived from: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/33350572/>.

TREMBLAY, Marie-Claude and Sandro ECHAQUAN, 2022, « Fostering cultural safety in healthcare through a decolonizing approach to research with, for and by Indigenous communities », in POTVIN, Louise et Didier JOURDAIN (eds.), *Global Handbook of health promotion research, vol. 1* (pp. 115-126). Sham : Springer Nature.

Truth and Reconciliation Commission of Canada, [2012] 2015, *Calls to Action*, Winnipeg : University of Truth and Reconciliation Commission of Canada.

VAN HERK, Kimberly A., SMITH, Dawn and Sara TEDFORD GOLD, 2012, « Safe care spaces and places: exploring urban Aboriginal families' access to preventive care », *Health Place*, 18(3) : 649-656. Retrieved from: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1353829211002346>.

Commission Viens – Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, 2019, *Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès. Rapport final*. Québec : Gouvernement du Québec.

«N'avons-nous tous pas des voix dans la tête?» : Réflexions autour des phénomènes dits psychotiques au Nunavik et des pratiques d'intervention en santé mentale

Dominique Gaulin

Travailleuse sociale
Chercheuse postdoctorale
Division de psychiatrie sociale et transculturelle
Département de psychiatrie
Université McGill

Shawn-Renée Hordyk

Travailleuse sociale
Professeure
École de travail social
Université du Québec à Montréal

Lucie Nadeau

Pédopsychiatre
Professeure agrégée
Département de psychiatrie
Université McGill

Résumé

Cet article se penche sur le processus de recherche ethnographique de la première auteure qui, dans le cadre de son doctorat en travail social, s'est intéressée aux conceptualisations et expériences au Nunavik des phénomènes dits « psychotiques » dans le paradigme dominant de la santé mentale. Les résultats présentés dans l'article, basés sur plusieurs mois d'entrevues et d'observations participantes avec des Inuit, invitent à une réflexion concernant les pratiques et les attitudes qui constituent encore à ce jour des manifestations d'une posture coloniale en intervention dans le domaine de la santé mentale. Nous proposons d'élargir nos manières d'appréhender les phénomènes psychotiques dans le but d'aller vers une intervention collaborative avec les Inuit, tant avec les personnes qui composent avec les phénomènes dits psychotiques, que leurs proches et les personnes qui travaillent auprès d'elles.

Mots-clés : santé mentale ; phénomènes psychotiques ; Nunavik ; Inuit ; approche collaborative.

Abstract

This article looks at the ethnographic research process of the first author, who, as part of her doctorate in social work, focused on Nunavik's conceptualizations and experiences of so-called "psychotic" phenomena within the dominant mental health paradigm. The results presented in the article, based on several months of interviews and participant observations with Inuit, invite reflection on practices and attitudes that to this day still constitute manifestations of a colonial posture in mental health intervention. We propose to broaden our ways of understanding psychotic phenomena, to move towards collaborative intervention with the Inuit, with the people dealing with so-called psychotic phenomena, their families and the people who work with them.

Keywords: Mental Health ; Psychotic Phenomena ; Nunavik ; Inuit ; Collaborative Approach.

Introduction

Le Nunavik¹, situé au Nord-du-Québec, est un territoire occupé par environ 14 000 habitants répartis en 14 villages accessibles uniquement à l'année par voie aérienne². Vers la moitié du XX^e siècle, il y a eu un tournant dans la colonisation du nord par les Qallunaat³ puisque le Nunavik est devenu notamment l'objet d'une myriade d'enjeux militaires. En pareil cas, l'intervention de l'État a profondément modifié le mode de vie traditionnel des Inuit⁴, qui vivaient alors de manière semi-nomade (Qumaq 1992), en encourageant le processus de sédentarisation et leur établissement dans des villages permanents. Cet interventionnisme a d'ailleurs contribué à consolider l'imposition d'un système exogène aux Nunavimmiut⁵ en matière politique, juridique, économique et sociale. Dans ce contexte, les modèles occidentaux de structuration étatiques du réseau de l'éducation et des services sanitaires et sociaux ont été implantés par le gouvernement fédéral autour des années 1950 ; puis, à la suite de revirements politiques, la responsabilité de l'éducation, de la santé et des services sociaux des Inuit a été, en partie, transférée au gouvernement du Québec entre les années 1960 et 1970 (Qumaq 1992). Depuis, le tout a été revisité à la suite de la signature du traité moderne de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois en 1975. Désormais, les services de santé et de services sociaux relèvent principalement de la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik (RRSSSN), un organisme public chargé par le gouvernement provincial et qui chapeaute les différents établissements de santé et de services sociaux. À cet effet, les services sociaux et de santé sont largement coordonnés et mis en œuvre par des non-Inuit qui adhèrent principalement à des approches biomédicales, incluses dans le paradigme dominant de la santé mentale et qui s'appuient sur les lois de « protection » du Québec. Par l'imposition des pratiques et des modes de pensées du groupe dominant, les établissements de santé et de services sociaux, sous le parapluie de la RRSSSN, constituent aujourd'hui une structure matérialisée dans la colonialité (Perreault-Sullivan et Vrakas 2019 ; Fraser, Gaulin et Fraser 2021). Un groupe largement affecté par ces systèmes sémantiques est les Nunavimmiut qui entendent des voix ou qui voient des images, des personnes ou encore des formes qui ne sont pas apparentes pour leur entourage, et, qui selon le paradigme dominant de la santé mentale, peuvent être considérées comme étant « psychotiques ». C'est ce groupe qui est au centre du présent article⁶.

Plusieurs chercheurs et chercheuses questionnent les tentatives d'objectiver les conceptualisations et les catégories psychiatriques développées par les groupes dominants (voir, entre autres, Jenkins 2004 ; Biehl, Good et Kleinman 2007 ; Corin 2009 ; Adeponle 2010). En effet, les expériences de la psychose et ses manifestations sont ressenties, vécues et interprétées différemment selon le contexte socioculturel de l'individu qui les expérimente (Jarvis et Kirmayer 2021). La culture est donc un élément essentiel à considérer afin de déterminer si des symptômes dits psychotiques sont considérés comme normaux ou anormaux par une population donnée, et aussi s'ils vont être compris comme passagers ou chroniques (Castillo 2004). Bien que le modèle biomédical, c'est-à-dire ancré dans une description médicale et positiviste de la santé mentale, soit celui qui prévaut généralement au sein de nos institutions nord-américaines (Jarvis 2007 ; Corin, Poirel et Rodriguez 2011 ; RRASMQ 2018), il y a une remise en question de la place de cette approche, notamment dans le

¹ Situé au nord du 55^e parallèle, le Nunavik fait politiquement partie de la région du Nord-du-Québec et géographiquement partie de l'Inuit Nunangat (la patrie des Inuit).

² Les villages sont accessibles par les routes hivernales (motoneige ou traîneau à chiens) ou encore par les voies maritimes durant la période estivale.

³ Ce mot désigne les « Blancs », en inuktitut.

⁴ Il existe essentiellement deux façons de voir les choses concernant l'emploi des noms Inuit et Inuk, ce qui fait que deux graphies cohabitent dans l'usage, tant dans les écrits de source autochtone que non autochtone (Gouvernement du Canada 2023). La première perspective privilégie l'intégration des emprunts au français et donc opte pour l'accord en genre et en nombre du nom Inuit, conformément à la grammaire française (un Inuit, une Inuite, des Inuits, des Inuites). La deuxième perspective, adopte les règles propres à la langue d'emprunt et emploie les formes invariables des noms Inuit (des Inuit) et Inuk (une Inuk). C'est cette dernière perspective que nous employons.

⁵ « Habitants du Nunavik », en inuktitut.

⁶ Les personnes qui apparaissent dans cet article ou dont les expériences sont présentées ont toutes donné leur consentement, écrit ou verbal, à la première auteure. La confidentialité, le consentement libre et éclairé ainsi que le respect de l'intégrité des personnes participantes sont au cœur de ce projet. Tous les outils ont été disponibles en français, anglais et inuktitut.

domaine de la santé mentale et du bien-être autochtone (Kirmayer, Corin, Corriveau et Fletcher 1993 ; Duran et Duran 1995 ; Adelson 2005 ; Kirmayer, Rousseau, Jarvis et Guzder 2008).

Le choix de mobiliser le concept de « phénomène psychotique » dans ce texte renvoie à la phénoménologie et donc au caractère interprétatif et subjectif (Geertz 1973 ; Bordeleau 2005) des expériences psychotiques. Le phénomène psychotique est un concept mouvant et construit, qui revêt diverses définitions selon la culture (Kleinman 1987 ; Corin *et al.* 1990 ; Jenkins et Barrett 1993 ; Deegan 1997). Les phénomènes psychotiques sont actuellement compris dans le paradigme dominant de la santé mentale comme une perte de contact avec la réalité, une incapacité à faire la différence entre ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas (SQC s.d.). Les phénomènes psychotiques englobent notamment le trouble psychotique bref, le diagnostic de psychose toxique et le diagnostic de schizophrénie (SQS s.d.). Selon le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* dont la dernière version (DSM-5) date de 2013, les symptômes ou les manifestations de la psychose comprennent notamment les idées délirantes, les hallucinations, les discours et comportements désorganisés, les comportements catatoniques et autres symptômes négatifs.

Cet article est écrit par trois auteures allochtones eurodescendantes, vivant et travaillant dans divers contextes au Québec. Il est basé sur les résultats du doctorat de la première auteure, qui travaille dans le domaine de la santé mentale au Nunavik depuis 8 ans. Elle est également travailleuse sociale et enseignante à l'université. Elle a recueilli les données entre 2021 et 2023 et a effectué leur analyse de manière continue. La deuxième auteure est professeure en travail social et psychothérapeute de formation. Ses projets de recherche portent notamment sur les pratiques de soutien au deuil au Nunavik et sur le soutien aux intervenants inuit en matière de deuil et de santé mentale. La troisième auteure est pédopsychiatre et chercheuse en psychiatrie transculturelle. Elle travaille au Nunavik depuis plus d'une décennie et ses recherches portent entre autres sur les soins en collaboration.

Nous débuterons en exposant les fondements théoriques et épistémologiques du projet. Nous présenterons ensuite le contexte dans lequel s'inscrit la recherche puis détaillerons la méthodologie employée. Sur la base des résultats et de la discussion, nous invitons à une réflexion sur les manières plurielles d'appréhender les phénomènes dits psychotiques au Nunavik et aux postures qui limitent parfois la reconnaissance des savoirs inuit dans ce domaine. Nous proposons ensuite d'élargir la réflexion sur l'intervention dans le but d'inviter les personnes touchées par ces phénomènes, que ce soit dans un contexte personnel ou professionnel, à participer à la cocréation d'une réponse pertinente et décoloniale.

Culture et santé mentale : choc ontologique

Dans le domaine de la santé mentale, en plus d'être souvent stéréotypée, la culture sert souvent à invoquer les échecs de la communication, la non-observance du traitement et l'incompréhension mutuelle entre la personne clinicienne et l'individu qui cherche des services (Kirmayer et Bennegadi 2011 : 21). « La culture, dans ce cas, devient quelque chose qui appartient seulement à la personne qui cherche de l'aide et se transforme en fardeau ou en obstacle à la communication et à la coopération » Kirmayer et Bennegadi 2011 : 21). Afin d'éviter d'essentialiser et de stéréotyper la culture des Nunavimmiut, elle est abordée dans ce texte selon la vision interprétative de l'anthropologue Clifford Geertz qui propose de voir la culture comme un réseau complexe de significations et de sens. Il définit le concept comme suit : « a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life » (Geertz 1973 : 94). Plutôt qu'un ensemble de coutumes et d'institutions, la culture reflète les interprétations que les membres d'une société donnent de leur expérience, il ne s'agit pas seulement de comprendre comment les gens se comportent, mais comment ils interprètent les événements, les phénomènes. Enfin, il est important de considérer que les individus se retrouvent souvent au carrefour de plusieurs cultures et que les processus sociosymboliques sont en interaction constante avec d'autres forces sociales, ce qui rend impossible de considérer la culture comme un phénomène isolé ou statique (Johnson-Lafleur 2021 : 31).

Santé mentale, colonialisme et normativité

Il existe au sein du processus de colonisation une domination discursive qui positionne le colonisateur comme intellectuellement et culturellement supérieur au colonisé (Young 2001). Cette domination discursive se pratique entre autres via le domaine de la psychiatrie, qui a longtemps été considéré comme un instrument de contrôle sur les groupes marginalisés socialement, par l'utilisation de diagnostics et de traitements biomédicaux qui permettaient la médicalisation de la « déviance », des comportements jugés hors normes (Yellow Bird 2004 ; Roman *et al.* 2009 ; Joseph 2013). Les méthodes coloniales de classifications reproduisent des inégalités au sein des disciplines (par exemple, la psychiatrie) en privilégiant le savoir du groupe dominant et organisant les connaissances produites d'une manière qui réduit au silence et exclut l'histoire, la voix et les savoirs des peuples colonisés (Tuhiwai-Smith 1999). Les conceptions coloniales de la santé / maladie mentale impliquent entre autres la médicalisation de la différence, ou la création de diagnostics basés sur l'écart par rapport à la norme du groupe colonisateur (Fanon 1952 ; Joseph 2013 ; Nelson 2013). Cette façon de définir la santé / maladie mentale n'est pas problématique en soi, mais elle peut conduire à des erreurs de diagnostic ou des tensions dans la relation d'aide lorsque différents groupes de personnes ont des normes ou des standards différents, des façons différentes de définir la maladie et la santé (Nelson 2013).

En effet, le concept de santé mentale possède un caractère normatif, celui-ci se traduisant différemment en fonction des valeurs et normes propres à une société donnée (Otero 2005). C'est entre autres pour cela que Michel Foucault affirme que les « fous » n'existent qu'en société (Foucault 2001). Pour Otero (2015), il existe deux dimensions à la folie : ontologique et sociale. La dimension ontologique réfère aux expériences subjectives des individus face à la réalité et l'être-au-monde. La dimension sociale renvoie aux réactions et perceptions de l'entourage, de la société, face aux comportements des personnes qui composent avec « la folie ». Il s'agit donc de déterminer ce que devrait être le comportement « normal », approprié, acceptable et attendu d'un individu. Impossible donc de dissocier la maladie de son contexte social. Certains diront que la maladie mentale est un fait de civilisation, c'est-à-dire qu'elle n'aurait sa réalité qu'à l'intérieur d'une culture qui la reconnaîtrait comme telle. La réalité qui serait exprimée par la pathologie ne serait dès lors pas de l'ordre de l'objectivité, mais de l'intersubjectivité (Foucault 1954).

En lien avec le caractère subjectif et culturel de la maladie, l'anthropologue médical Arthur Kleinman a introduit le concept de « modèles explicatifs » de la maladie, qui stipule que les systèmes culturels y compris des connaissances, les croyances et les attentes de l'individu en ce qui concerne la cause, les symptômes et les traitements possibles d'une maladie varient d'une personne à l'autre (Kleinman 1980). En posant ses huit questions, la personne qui intervient peut mieux comprendre les facteurs culturels, y compris des éléments politiques, économiques, sociaux, historiques et environnementaux qui contribuent à la compréhension d'un phénomène physique et psychique (Kleinman 1987 ; Lewis-Fernández, Aggarwal, Bäärnhielm *et al.* 2014) :

1. Comment appelles-tu le problème ?
2. Qu'est-ce qui, selon toi, a causé le problème ?
3. Pourquoi penses-tu qu'il a commencé quand il a commencé ?
4. Qu'est-ce que la maladie fait, d'après toi ? Comment fonctionne-t-elle ?
5. Quelle est la gravité de la maladie ?
6. Quel type de traitement penses-tu que le patient devrait recevoir ?
7. Quels sont les principaux problèmes que la maladie a causés ?
8. Qu'est-ce que tu crains le plus à propos de la maladie ?

Lorsqu'une personne intervenante ou chercheuse interprète les symptômes exclusivement à l'aide de son propre cadre culturel, à l'aide de ses outils standardisés et des catégories qui en découlent, cela l'empêche de bien appréhender les façons locales de caractériser, vivre et exprimer la détresse (Jarvis et Kirmayer 2021) et donc, d'accompagner les individus et leurs familles.

En contexte autochtone, le colonialisme et ses fondements continuent de façonner les services et les normes des professions de la santé et des services sociaux. Dans l'ouvrage *Decolonizing Trauma Work* :

Indigenous Stories and Strategies (2020), Renee Linklater, soutient que les travailleurs sociaux et travailleuse sociales, tout comme plusieurs autres professions de la santé et des services sociaux, en imposant leurs conceptualisations dominantes de la santé mentale, notamment des expériences dites « psychotiques », marginalisent encore davantage les personnes qu'ils et elles doivent aider. Plusieurs auteurs et autrices autochtones rappellent également le rôle du travail social dans l'agenda colonial, notamment via le placement d'enfants dans les pensionnats pour autochtones ou en familles d'accueil (Bennett *et al.* 2005 ; Sinclair 2009 ; Baskin 2016). Ces actions ont eu et continuent d'avoir, d'importants impacts sur la santé mentale des personnes affectées.

Santé mentale et bien-être chez les Inuit

Le terme « santé mentale » est utilisé depuis peu chez les Inuit, principalement en raison de la venue d'Autochtones qui ont imposé leurs concepts, face à l'absence de mot spécifique en inuktitut pour nommer le terme « santé mentale »⁷, au sens entendu par le groupe dominant (Kirmayer, Fletcher et Boothroyd 1997 ; Nelson 2011). En effet, chez les Inuit, la santé est comprise d'une manière holistique (Inuit Tapiriit Kanatami 2018 ; Baron et coll. 2021) où les sphères spirituelle, historique, sociétale, physique, émotionnelle et sociale se rencontrent (ITK 2018 ; Baron *et al.* 2021 ; Gagnon-Dion *et al.* 2021). Cette conception permet de prendre en compte l'environnement dans lequel évoluent les individus ainsi que les impacts de la colonisation, des traumatismes et des déterminants sociaux sur la santé mentale. Certains parlent également du concept d'« une seule santé » (One Health concept), qui fait référence aux relations et aux interdépendances entre la santé animale, la santé humaine et la santé environnementale (Riley, Anderson, Lovett *et al.* 2021 ; Berner, Jore, Abass et Rautio 2024).

En ce qui concerne l'organisation des services en santé mentale au Nunavik, chaque communauté abrite un centre local de santé et de services sociaux qui offre des services médicaux et sociaux de première ligne. Ces services sont enracinés dans la colonisation et ont délégitimisé, ou du moins relégué en arrière-plan, les méthodes locales et approches traditionnelles d'appréhender la santé mentale et le bien-être (Nelson 2011). Cela dit, les Inuit continuent tout autant de valoriser la famille et la communauté pour répondre aux besoins des leurs (Waddell, Robinson et Crawford 2017). En cas de détresse psychologique, la plupart des Nunavimmiut consultent leurs proches, avant les prestataires de services (Kirmayer et Paul 2007 ; Baron *et al.* 2021).

En ce qui concerne les phénomènes psychotiques, plus particulièrement, les études dans le domaine de la psychiatrie transculturelle et de l'anthropologie médicale se sont intéressées principalement aux expériences de la santé mentale et de la psychose au Nunavik (Vallee 1966 ; Kirmayer *et al.* 1993 ; Kirmayer *et al.* 1997). Néanmoins, ces études datent de plusieurs années, et leurs analyses montrent qu'il existe très peu d'informations relatives aux expériences psychotiques chez les Inuit au Nunavik et ailleurs dans l'Inuit Nunangat. Cela étant dit, on sait que les Autochtones peuvent présenter des symptômes reliés aux traumatismes, aux enjeux émotionnels ou à la consommation (incluant l'automédication éthylique ou autres) (Perreault-Sullivan et Vrakas 2019), qui s'apparentent à des symptômes de la psychose tels que la dissociation, le mutisme, le retrait, soliloquer, l'hypervigilance, et la méfiance (Read, Perry, Moskowitz et Connolly 2001 ; Morgan et Hutschinson 2010 ; Castillo 2014 ; Caldéron 2018). Les expressions de cette souffrance sont souvent liées à l'impact du colonialisme et l'héritage des traumas historiques et intergénérationnels (Yellow House 2003 ; Wesley-Esquimaux et Smolewski 2004 ; Perreault-Sullivan et Vrakas 2019), aux nombreux traumatismes et deuils auxquels les Inuit ont fait et continuent de faire face (ITK, 2016 ; Perreault-Sullivan et Vrakas, 2019), à la grande détresse émotionnelle (Kirmayer, Simpson et Cargo 2003) et aux importants enjeux sur le plan de la consommation d'alcool et de cannabis (Brunelle, Plourde, Landry et Gendron 2009 ; Hunter 2012 ; Perreault-Sullivan et Vrakas 2019) qui affligent plusieurs Nunavimmiut. Ainsi, l'expression de leurs traumatismes et de leur détresse peut facilement être interprétée pour des symptômes de la psychose. À cela s'ajoutent

⁷ Il existe plus qu'un terme pour traduire la « santé mentale » en inuktitut, cela peut s'expliquer en partie puisqu'il s'agit d'une langue imagée et que la traduction varie en fonction de l'interprétation qu'a la personne locutrice du concept en tant que tel.

l'interrelation et l'interconnexion entre le racisme, la colonisation et les inégalités sociales (logements, accès à l'éducation et à l'emploi, pauvreté, etc.) qui continuent d'être les déterminants fondamentaux de la santé autochtone (Reading et Wien 2009 ; Nelson 2012 ; Baron, Riva et Fletcher 2019). Ainsi, les conséquences de la discrimination et du racisme, en raison de l'importante source de stress et des traumatismes que ces expériences occasionnent, sont intimement liés au phénomène de la psychose (Anglin 2023).

La recherche en contextes autochtones : l'autodétermination

Frantz Fanon (1952), figure importante du mouvement postcolonial en psychiatrie, nous invite à reconnaître que dans le cadre des pratiques en santé mentale, les regards portés de manière (in)consciente sur les expériences des individus et les interprétations imposées à ces expériences limitent l'autodétermination des personnes affectées par la colonisation ainsi que leur capacité de faire sens de leurs expériences et d'exprimer leurs savoirs et leurs épistémologies. Dans l'ouvrage *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing* (2007), Miranda Fricker, distingue deux types d'injustices épistémiques. L'« injustice testimoniale » survient lorsqu'il existe un déficit de crédibilité causé par des préjugés sur le locuteur. L'« injustice herméneutique » se produit quand l'individu est privé des ressources épistémiques nécessaires pour comprendre et exprimer son expérience ou sa façon d'exprimer son expérience ne peut être entendue et comprise par la majorité épistémique. Une dimension significative de son expérience sociale est ainsi occultée de la compréhension collective (Fricker 2007 ; Medina 2017).

Cette idée d'effacement des savoirs est également soutenue par Gayatri Spivak, qui pour sa part utilise le terme de « violence épistémique » (Spivak 2005). Il s'agit du processus par lequel certaines personnes et certains groupes voient leurs savoirs disqualifiés par diverses pratiques et processus institutionnels, notamment dans le domaine de la santé mentale (Liegghio 2013). En contexte autochtone, la violence épistémique fait référence aux pratiques institutionnelles qui nient les visions du monde autochtones, les connaissances et les modes de savoir et qui, par conséquent, effacent leurs manières d'être (Marker, 2003, dans Liegghio, 2013). Il existe un rapport de force inégal entre l'approche dite scientifique issue du paradigme dominant et les savoirs considérés « subalternes » (Battiste 2000 ; Browne, Smye et Varcoe 2005 ; Wilson 2008). Les savoirs autochtones, tant dans la pratique que la recherche sont effacés aux profits des savoirs du groupe dominant (Kovach 2005 ; Tuck et Yang 2014). Pour décrire cette injustice, certains utilisent également le concept de racisme épistémique et en appellent en ce sens à une « décolonisation épistémique » (Fanon 1952, cité dans Grosfoguel et Cohen 2012 ; Grosfoguel 2010 ; Mignolo 2013).

Ancrages méthodologiques du projet de thèse et posture de la chercheuse

En 2019,⁸ la première auteure a débuté un projet de thèse avec la question, « quelles sont les expériences des Nunavimmiut en lien avec les différentes dimensions des phénomènes psychotiques et quel sens accordent-ils et accordent-elles à leurs expériences ? ». Ayant travaillé au Nunavik pendant huit ans comme travailleuse sociale et formatrice dans le domaine de santé mentale et de la prévention du suicide, auprès et en collaboration avec des personnes intervenantes non-inuit et inuit, elle a posé deux objectifs : a) documenter les réalités structurelles, historiques et politiques qui influencent les expériences et la conceptualisation de la psychose et du rétablissement dans des communautés du Nunavik et b) décrire les différentes dimensions de l'expérience des phénomènes psychotiques et du rétablissement en intégrant des épistémologies inuit.

Le devis de recherche pour ce projet doctoral s'inspirait de l'ethnographie focalisée (EF) (Knoblauch 2005), une méthodologie éprouvée et appliquée dans la pratique des soins de santé communautaires ou hospitaliers (Knoblauch 2005 ; Higginbottom *et al.* 2013). L'EF exige une proximité avec les participants et participantes, avec le terrain, ce qui, en plus de faciliter l'établissement d'un lien de confiance avec les personnes participantes, permet d'analyser les pratiques prises pour acquises, par les personnes participantes et

⁸ Ce projet a obtenu en juin 2021 l'approbation éthique du Centre hospitalier Inuulitsivik, ainsi que de l'Université de Montréal.

le chercheur ou la chercheuse (Knoblauch 2005). Tout en mettant l'accent sur les cultures, l'EF s'intéresse à des phénomènes précis, situés dans un contexte en particulier, où les participants ont des connaissances spécifiques sur un phénomène identifié (Higginbottom, Boadu et Pillay 2013). L'un des objectifs de cette approche est d'aborder la perspective éémique du point de vue des personnes concernées. Elle ne prétend pas pouvoir « expliquer une culture » et ne vise que certains éléments de la connaissance pertinents pour le sujet sur lequel l'étude se concentre (Knoblauch 2005).

Les données ont été récoltées dans un village au Nunavik entre juillet 2021 et juin 2022. Le recrutement a été fait au moyen d'affiches et de la méthode boule-de-neige. Les entrevues couvraient trois principaux thèmes, soit les compréhensions des expériences psychotiques (les expériences, les modèles explicatifs, mots et phrases utilisés en inuktitut), les visions du rétablissement en lien avec une expérience psychotique (qu'est-ce que le rétablissement, l'accompagnement, et quels sont les processus facilitants ou faisant obstacle au rétablissement) et enfin, les rapports aux services communautaires et institutionnels. Initialement, 31 personnes majeures ont été rencontrées (de manière individuelle ou en dyade) : 6 vivaient ou avaient vécu des phénomènes psychotiques, 9 étaient des intervenants allochtones travaillant dans le domaine de la santé mentale au Nunavik (infirmiers, travailleurs sociaux et médecins) et 16 des acteurs communautaires vivant ou ayant vécu au Nunavik (travailleurs communautaires, Liaison Wellness Workers, Natural Helpers, leader religieux, aînés, familles de personnes vivant avec des phénomènes psychotiques et interprètes). Cinq entrevues individuelles supplémentaires ont ensuite été réalisées avec des acteurs et actrices communautaires inuit reconnus dans le domaine. Parmi ces personnes, 2 n'avaient pas participé aux entrevues initiales. Les observations terrain ont été réalisées au Centre hospitalier, au CLSC, au Centre de Crise et dans la communauté. Des notes de terrain ont été consignées tout au long du projet, permettant à la première auteure de jeter un regard critique et réflexif sur sa posture à titre de chercheuse et clinicienne, ses pensées, émotions et actions en lien avec son sujet de recherche.

Enfin, une analyse thématique du matériel a été réalisée à l'aide du logiciel d'analyse NVivo. Cette analyse est le fruit d'un processus itératif entre les données, les codes préexistants et les codes émergents. La collecte et l'analyse des données ont été simultanées. Toutes les notes de terrain, les observations, les pensées, les émotions, et les entretiens ont été retranscrits et organisés au fur et à mesure et discutés avec les superviseuses de recherche. Cette méthode a permis à la chercheuse d'adapter ses guides d'entrevues afin qu'ils soient cohérents avec ce qui ressortait du terrain et fassent sens pour les participants. L'analyse non linéaire a permis de reconnaître que la question initiale devait être modifiée pour répondre à la réalité du terrain. Plutôt que de tenter d'« expliquer » des phénomènes en détail, la recherche s'est orientée vers la mise en lumière des différentes épistémologies et ontologies qui influencent le rapport aux phénomènes psychotiques ainsi qu'aux facteurs sociaux, historiques et politiques qui jouent sur les interprétations des phénomènes et les rapports avec les services. L'analyse continue a permis d'être flexible, d'élargir la portée de la recherche et de changer légèrement d'orientation à la lumière de ce qui était découvert sur le terrain. L'analyse a permis à la fois de faire l'examen phénoménologique des données qui consiste à analyser les récits « du point de vue de ce qui a été vécu, tel que cela a été vécu, comme cela a été vécu » (Paillé 1994 : 192), pour ensuite avancer vers une analyse dite « psychosociologique », c'est-à-dire la création de catégories conceptuelles.

Présentation des données

Ce projet s'est inscrit dans une volonté de questionner les pratiques prises pour acquises, provenant des savoirs et des institutions dominantes et d'ouvrir la voie à des manières inuit de comprendre et de voir le monde, notamment en santé mentale. Pour cela, nous commençons par une contextualisation des services, suivie par les témoignages des participants qui nomment les rapports de pouvoir et la professionnalisation en contexte de santé mentale comme pistes de réflexion.

Organisations des services de santé et des services : enjeux et perspectives

Les services en santé mentale sont fournis par des intervenants et intervenantes qui viennent généralement du sud du Québec, qui sont non-Inuit et qui ne maîtrisent pas l'inuktitut. Peu d'Inuit ont des postes « cliniques », puisque ceci requiert d'être sous des ordres professionnels (PL n° 21)⁹ et d'avoir fait certaines études qui sont principalement accessibles dans le sud de la province (Fraser, Gaulin et Fraser 2021). Les suivis pour les membres des communautés qui semblent composer avec des phénomènes dits psychotiques sont majoritairement dispensés par des travailleurs sociaux et des travailleuses sociales, ainsi que des infirmiers et infirmières, en collaboration avec des médecins et des psychiatres consultants et consultantes. Si certains intervenants et intervenantes non-inuit exercent depuis de nombreuses années au Nunavik et ont développé une connaissance approfondie de la culture locale, la majorité a souvent peu ou pas d'expérience en santé mentale, ou est en début de carrière. De plus, en raison du fort roulement de personnes venues de l'extérieur du Nunavik, du fait que ces dernières passent souvent très peu de temps sur le territoire, leurs connaissances des réalités culturelles inuit, des communautés et de l'histoire du Nunavik peuvent être limitées.

Les intervenants et intervenantes locaux quant à eux portent principalement les titres de Natural Helpers, Community Liaison Workers, Wellness Workers et de travailleurs communautaires. Ils et elles interviennent régulièrement dans des situations traumatiques ou de crise, et participent à des suivis. Les communautés de Puvirnituq et Kuujuaq disposent d'un hôpital où les personnes des autres communautés sont transportées par avion pour accéder à certains soins plus poussés et de plus longue durée. Des psychiatres et pédopsychiatres se rendent périodiquement dans certaines communautés. Des psychologues travaillent également dans certaines communautés. Dans les situations où les individus montrent une symptomatologie qui est considérée trop grave ou trop persistante pour être traitée au Nunavik, ou des comportements trop dangereux pour la personne ou pour autrui, ils et elles sont transportés par avion dans des centres hospitaliers à Montréal. Ces transferts sont souvent rapportés comme étant traumatiques, honteux et difficiles pour les individus qui se retrouvent loin de leur communauté.

Nos expériences au Nunavik, qu'elles soient à titre de cliniciennes ou de chercheuses, nous ont démontré que les relations thérapeutiques ou de confiances en recherche se bâtissent souvent sur les bases informelles : des rencontres à l'aéroport, à la pêche, à l'épicerie, autour d'un repas, en réparant un « Honda »¹⁰, etc. Ainsi, c'est l'aspect relationnel de la rencontre qui est privilégié, ce qui peut parfois être en tension avec les exigences institutionnelles et professionnelles qui demandent plus de formalités, de neutralité et qui sont souvent circonscrites dans un temps plutôt limité.

I have schizophrenia. That is what the doctor told me.

L'un des premiers objectifs de la recherche était de décrire les phénomènes psychotiques tels qu'ils sont perçus par les Nunavimmiut. Selon les résultats, les termes « psychoses » ou encore « schizophrénie » ne trouvent pas de traduction en inuktitut. Les Inuit font référence aux gens qui entendent, voient ou sentent des personnes, des sons ou des esprits qui ne sont pas physiquement présents dans la pièce, plutôt que de chercher à nommer une « maladie ». Par exemple, en inuktitut, les mots *takunnaralik* et *sutaaralik* signifient respectivement de voir et d'entendre quelque chose qui n'est pas vu ou entendu par d'autres personnes qui partagent le même espace.

Lorsque questionnés sur l'usage de ces termes dans la communauté, on comprend que les mots empruntés à la psychiatrie ne sont pas nécessairement ceux qui font sens pour les Inuit, mais face à la

⁹ Il s'agit de la Loi modifiant le Code des professions et d'autres dispositions législatives dans le domaine de la santé mentale et des relations humaines (PL n° 21). Pour plus de détails, veuillez consulter le lien URL suivant : <https://www.opq.gouv.qc.ca/santementalerelationshumaines/domaine-de-la-sante-mentale-et-des-relations-humaines-projet-de-loi-21/guide-explicatif>.

¹⁰ Expression locale pour un véhicule tout-terrain.

chercheuse non-inuk, les terminologies psychiatriques ont été rapidement empruntées, comme dans l'entrevue avec ce travailleur communautaire :

- How would you call someone who ears, see or feel people who are not physically present in the room?
- Schizophrenic?
- Is it the way you call them in Inuktitut?
- No, not really. (Personne participante, Échanges, 2021)

L'utilisation des termes psychiatriques était aussi présente dans les entrevues avec les personnes qui expérimentent les phénomènes psychotiques, la majorité d'entre elles se présentant d'emblée par leur diagnostic. Voici un exemple :

My name is Mark¹¹ and I am 21 [years old]. I am from _____ and I'm schizophrenic. ».
(Personne participante, Échanges, 2021)

Pour plusieurs, même si le diagnostic psychiatrique est utilisé, lorsqu'on creuse un peu plus, on réalise que ces diagnostics ne font pas nécessairement sens. Voici des extraits d'une autre personne avec un diagnostic :

- I have schizophrenia. That is what the doctor told me
- How does it feel for you to have that?
- I don't mind, I don't think I have it. I think that I was not feeling well when I saw the doctor, I was being suicidal. I was even afraid of myself.
- And now, how do you feel?
- Good. (Personne participante, Échanges, 2021)

D'autres n'y croient pas, mais utilisent tout de même les termes :

- I am here because they say I have schizophrenia. The DYP saw me talking to myself and they said my house was not clean [...] The hospital told me that I have schizophrenia or maybe psychosis I am not sure. They don't understand.
- What is it they don't understand?
- I always have been talking to spirit. It's not mental illness, I am not crazy. (Personne participante, Échanges, 2022)

Maintes fois, surtout lorsqu'il était question d'explications religieuses en lien avec les phénomènes psychotiques, il y a eu un réflexe de la doctorante de penser que la personne n'avait pas bien saisi le propos de la recherche et de vouloir mettre de côté certaines données. Par exemple, lorsque des personnes participantes abordent leurs pratiques religieuses, notamment leurs conversations avec le Saint-Esprit¹² tel que présenté dans la prochaine citation, il y avait un doute que la personne s'éloignait trop du sujet du projet et que les données ne seraient donc pas pertinentes :

Sometimes I heard directly from the Holy Spirit, he was talking inside my spirit. I was not crazy, I was not scared, I was listening to the voice inside of me. It was a good message [...] Once I talked about it with the nurse, a long time ago, she asked me if I wanted to see the doctor [laughs]. (Personne participante, Échanges, 2022)

Les discours des participants soulignent l'existence de modèles explicatifs souvent complexes et variés au sein desquels les explications biologiques, psychocomportementales et culturalistes ont leur place, mais ce ne sont pas les seules. Les propos recueillis dans le cadre de cette recherche s'inscrivent dans un contexte bien spécifique où des Inuit s'adressent à une travailleuse sociale, employée de l'hôpital, chercheuse et non-inuit,

¹¹ Nom fictif.

¹² Dans la tradition spirituelle des religions abrahamiques, le Saint-Esprit est perçu comme un agent de Dieu qui communique avec les humains, ou agit sur eux.

pour qui le fait d'entendre des voix ou de voir des personnes qui ne sont pas physiquement présentes dans la pièce, même lorsqu'on parle de religion, est souvent considéré comme anormal. Le concept de « phénomènes psychotiques » appartient au monde biomédical et n'existe pas à proprement parler dans la culture des Nunavimmiut. À travers leurs propos, les Inuit exposent la chercheuse à leur « normalité ». Il s'agit d'une invitation à l'ouverture, au dialogue. La mère d'une personne qui compose avec des phénomènes psychotiques ouvre à cette complexité : « don't we all have voices in our head ? ». Or, ce partage d'informations, très important et lourd de sens, nous emmène à poursuivre nos réflexions sur la compréhension interculturelle. Dans la prochaine section, nous voyons les tensions face auxquelles les intervenants et intervenantes inuit sont confrontés, alors qu'ils naviguent entre plusieurs mondes.

For doctors, they want to say a specific word.

Pour les intervenants et intervenantes inuit, il peut être ardu lorsqu'elles travaillent avec des chercheurs et chercheuses ou du personnel hospitalier de trouver les mots justes. Comme un Natural Helper a expliqué : « you know it's colonization. It brought a lot of words that we don't use, for example, in mental health, you have a word for everything, we don't have a word for everything. » (Personne participante, Échanges, 2021).

Cette situation peut poser un défi pour les interprètes. L'une d'entre elles explique qu'elle doit faire une interprétation ou une traduction pour un terme dans ces propres mots, une expérience qui n'est pas toujours évidente :

For doctors they want to say a specific word, you know like schizophrenia or depression. So there is always that "defi" where I'm with the doctor or the nurse and they talk and me, I have to translate. But it's not easy because we don't have all the words in Inuktitut. So you have to explain in a certain way, like if you're going to say something specific in English, yeah, I have to find a way to generalize it together to make it understandable. (Personne participante, Échanges, 2022)

Dans un même ordre d'idées, certaines personnes ont confié parfois craindre de partager leurs interprétations d'une situation où elles se sont montrées hésitantes, lorsqu'interviewées dans le cadre de ce projet, par crainte d'outrepasser leurs champs de compétences ou de ne pas être perçues comme étant pertinentes. Plusieurs ont ainsi le sentiment de vivre un échec professionnel et personnel. Une travailleuse communautaire, qui n'est ni interprète ni traductrice, mais qui se voit souvent confié ce rôle à l'instar de plusieurs de ses collègues inuit, a partagé se sentir parfois incompétente puisqu'elle ne trouve pas toujours les mots justes : « sometimes, I feel like I am not a good translator because I don't have the exact words. » (Personne participante, Échanges, 2021).

D'autres Inuit reconnaissent que les tensions vécues et ressenties en lien avec leur travail et les concepts et mots employés reposent sur des explications structurelles et systémiques. Au lieu de mettre leurs compétences en question, ils et elles nous invitent à considérer le manque des ressources. Un Natural Helper souligne :

The hospital does not see our job as true work. Why doesn't our boss see that? [...] Why don't the government present this money to the local people who will train natural helpers who will help other people? Natural helper is not a regular job yet. Unfortunately, we only go when someone has died by suicide, when we are asked by social services. Tragic death, murder, we go, but that's it. (Personne participante, Échanges, 2021)

Ces enjeux de reconnaissances sont aussi présents chez les personnes qui recherchent des services en santé mentale et qui se voient parfois contraintes d'utiliser les termes du paradigme dominant lorsqu'elle recherche de l'aide :

Sometimes, when [my son] becomes scary and we want the hospital or social services to help, we have to say "schizophrenia" to receive help. If I talk about spirit, even if it is bad spirit [...] they will say I am the crazy one [rire]. (Personne participante, Échanges, 2021)

Une participante inuk qui étudie dans le domaine de la santé et des services sociaux au sud de la province ajoute qu'adopter le langage médical facilite la navigation au sein des services. Elle explique avoir changé sa compréhension de la santé mentale, son langage, au contact de l'école et de ses stages et avoir adopté le langage du groupe dominant, qu'elle qualifie de plus « spécifique ». Elle souligne toutefois avoir parfois l'impression de s'« être fait coloniser », puisqu'elle est obligée d'utiliser le langage biomédical au profit de ce qui peut faire plus de sens pour sa communauté.

Cela soulève la question à savoir s'il est possible pour les Inuit qui travaillent dans les institutions (hôpital, CLSC¹³, DPJ¹⁴) de mettre de l'avant leurs conceptualisations de la santé mentale, s'ils ont l'espace de le faire, considérant que les échanges se déroulent principalement en anglais. Les enjeux d'interprétations dépassent les simples défis liés au fait de parler deux langages différents, ils sont ancrés dans des modèles ontologiques et épistémologiques différents.

They should learn how to listen.

Les Inuit, peu importe leurs rôles au sein des services ou de la communauté, qui n'ont pas eu d'expérience personnelle avec le sujet des phénomènes psychotiques, vont avoir tendance à ne pas émettre de théories, mais vont plutôt simplement répondre à une question directe, comme le mentionne cette aînée et travailleuse communautaire, « I don't know. I don't have a personal experience. » (Personne participante, Échanges, 2021).

Dans le cadre des entrevues, l'expression « I don't know » est régulièrement revenue chez les participants et participantes inuit. Au fil du temps, il a été possible de constater que dans bien des cas, même si le réflexe était de répondre « I don't know », les discussions et les histoires racontées étaient remplies de savoirs, de connaissances, mais qui n'avaient pas nécessairement été intégrées comme étant des « connaissances valables » ou les « connaissances justes » par les participants et participantes.

Les moments de silence ont également transcendé ce projet de recherche. Il est courant d'entendre que les silences sont importants lorsqu'on travaille en contextes autochtones. Le silence n'est pas simplement une absence de parole, de bruit, mais plutôt un moyen de communication. Il est ancré dans la croyance que certaines émotions et expériences ne peuvent pas être pleinement exprimées par des mots. Ainsi, le silence est un langage alternatif, permettant aux individus de partager leurs pensées, préoccupations, et émotions de manière plus subtile et intuitive. Une personne participante mentionnait à ce sujet : « Social workers, they should learn how to listen » (Personne participante, Échanges, 2021).

Dans le domaine de la santé mentale, les Inuit considèrent souvent que le processus de guérison mentale implique non seulement l'expression verbale des souffrances intérieures, mais aussi le recours au silence pour explorer les aspects plus profonds de l'esprit. Le silence devient un espace sûr où les individus peuvent réfléchir, se reconnecter avec eux-mêmes, et trouver des réponses aux défis auxquels ils font face, tel que le mentionne cette personne participante :

Juste de se voir, sans parler ça, ça guérit tellement ça, tellement. J'ai beaucoup d'expérience et je le fais encore, mais à l'hôpital il faut tout le temps parler, avec les services sociaux et psychologues aussi. Il faut parler, tout le temps. (Personne participante, Échanges, 2021)

Ce ne sont pas seulement les personnes souffrantes, mais les personnes qui donnent les interprétations qui demandent le silence. Une personne participante mentionne notamment avoir besoin d'un moment pour réfléchir, afin de trouver une phrase, ou une histoire qui traduit bien le phénomène étudié :

¹³ Au Québec, en tant qu'organisme public, un centre local de services communautaires (CLSC) offre des services de première ligne en matière de santé et d'assistance.

¹⁴ La Direction de la protection de la jeunesse (DPJ) est un organisme québécois qui intervient auprès d'un enfant et sa famille en cas de situation qui compromet la sécurité ou le développement d'un enfant.

To find a good way to talk about it [psychotic phenomena], or a good story, I need time. It's difficult to find right away, I need to think about it, do you mind? (Personne participante, Échanges, 2021)

Cela dit, il arrive aussi malheureusement que le silence constitue une manière d'éviter de se faire juger lorsque les personnes ont l'impression que leurs savoirs et leurs croyances ne sont pas respectés ou sont mal compris au sein de système ou auprès de certaines personnes qui ne partagent pas le même langage, la même culture. Certains professionnels et professionnelles allochtones peuvent percevoir cela comme un manque de collaboration ou de l'ignorance. Cette personne participante nous invite à la nuance dans nos réflexions et mentionne que :

Sometimes, we stay silent. We don't talk in meetings, but it is not because we don't know or we don't care, it's just the way we are. C'est comme, on ne pense pas que les gens vont comprendre, mais peut-être que ce n'est pas vrai non plus, like when I told you about the spirits. We don't mention it, but maybe we should. (Personne participante, Échanges, 2021)

Apprendre à écouter renvoie à adopter une posture d'intervention différente, où on laisse de l'espace aux silences, aux interstices, parfois même aux inconforts qui sont inévitables dans un contexte de choc ontologique. Cependant, au cours des séjours dans la communauté, nous avons constaté que les moments pour prendre le temps de discuter, de prendre un café et de s'installer dans une position égalitaire plutôt que hiérarchique sont rares, voire inexistantes. Les CLSC, les hôpitaux, les services sociaux, la protection de la jeunesse (DPJ) et le Centre de crise sont construits selon une vision de la personne professionnelle experte et de la personne malade. Les travailleurs sociaux et travailleuses sociales sont mandatés pour travailler dans ces institutions. Ils et elles auront souvent une tendance à adopter cette posture d'experts et expertes qui vient avec leur titre et à évacuer l'aspect plus relationnel qui est primé par les Inuit en contexte de relation d'aide. Une conseillère inuk nous invite à repartir avec une vision complètement différente :

To take care of people, to help people, we need love, we need laugh. Instead of building a CLSC that is very modern, we need to have it more human, more welcoming. First, we need to change the wording (hospital, is a place for sick people, Aniviaq.. a place to be sick), we need to change it to "A place to get well", Qanuigunnaivik. It is much more welcoming, for everyone so people can be comfortable and heal. People will know it is a place safe and caring. (Personne participante, Échanges, 2022)

Discussion et conclusion

Cet article espère contribuer au développement d'une posture réflexive et critique chez les personnes qui gravitent dans le domaine de la santé mentale et du bien-être et mettent en relief les défis et les enjeux épistémologiques et ontologiques de la rencontre en contexte inuit. Nos résultats permettent de constater que la professionnalisation des soins et les rapports de pouvoir, qui s'inscrivent dans la colonialité (Quijano 2007), constituent d'importantes barrières à la mise en lumière des savoirs inuit. Ces barrières, voire ces enjeux, s'incarnent dans l'intériorisation ou l'utilisation du langage, les étiquettes et les approches dominantes sans comprendre ce que ça représente ou implique. Si l'on veut saisir correctement les besoins des Nunavimmiut qui composent avec des phénomènes psychotiques et fournir des services efficaces, exempts de violence et qui ne reproduisent pas des schèmes coloniaux, il apparaît important de s'intéresser et de reconnaître les différentes conceptualisations et idées qu'ont les Inuit des phénomènes psychotiques et du rétablissement. Cela requiert une prise de conscience du contexte historique, politique et social dans lequel ces expériences ont lieu et la co-construction d'espaces de collaboration, à la fois physiques et théoriques, basés sur les souhaits des individus, des familles et des communautés du Nunavik.

Enfin, cet article s'inscrit dans une volonté de questionner les pratiques prises pour acquies et d'ouvrir la voie à des manières plurielles de comprendre la santé mentale, notamment les phénomènes dits psychotiques. Loin de vouloir essentialiser les expériences, les résultats de l'article mettent en lumière que la manière d'appréhender les phénomènes psychotiques et la santé mentale en général varient d'une culture à l'autre et d'une personne à l'autre. Les résultats soulignent également les dynamiques qui sous-tendent les situations de

violence systémiques et épistémiques. À partir de deux principaux thèmes qui émergent de ces résultats, soit « l'aliénation du colonisé » et « créer ou prendre l'espace », nous invitons dans la discussion à une prise en compte réflexive et critique de nos postures en intervention, ainsi qu'à une réflexion autour de la création d'espaces de dialogues ouverts et respectueux des différentes cultures dans le domaine de la santé mentale.

L'aliénation du colonisé

Frantz Fanon posait en 1952 un regard précurseur sur les effets psychiques négatifs de la colonisation et sur l'usage de la psychiatrie pour justifier la colonisation (Fanon 1952). Est-ce que ses mises en garde sont toujours pertinentes pour nous ? Fanon parle notamment de la « névrose du colonisé » ou de « l'aliénation » du colonisé, qui traduisent la manière dont les personnes qui ont vécu ou qui vivent la colonisation peuvent intégrer les discours de stigmatisation qui leur ont été tant de fois répétées, à intégrer le sentiment d'infériorité qui leur est accolé, finissant par dévaloriser leur culture, leur langue, et tenter de s'adapter au colonisateur (Fanon 1952 ; Vergès 2005). Ce phénomène est exemplifié par la travailleuse communautaire qui raconte que parfois les Inuit préfèrent se taire durant les rencontres de peur de ne pas être compris, qu'ils hésitent à partager leurs traductions et leurs interprétations par crainte d'être jugés. Le phénomène est également démontré par cette autre travailleuse communautaire qui dit avoir l'impression de ne pas être « une bonne traductrice-interprète » parce qu'elle ne trouve pas les mots exacts. Notre article soulève d'importants enjeux face à l'importance d'être sensibles au fait que les mots et les concepts peuvent ne pas avoir de résonance ou de sens dans leur culture. Cela ne signifie pas que l'inuktitut soit une langue trop « simple » pour saisir les nuances des diagnostics biomédicaux, mais plutôt que les Inuit peuvent avoir des manières différentes et multiples d'appréhender, imager et expliquer la maladie et la santé mentale.

Ainsi donc, les Inuit qui participent aux services naviguent entre les langues, les dialectes et les cultures — les nuances des langues et des pratiques inuit au Nunavik, au Québec francophone, au Québec anglophone et au Canada, la culture institutionnelle de la santé, la politique, la famille, la communauté, l'éducation — pour n'en citer que quelques-unes. La traduction des mots « schizophrène » ou « psychotique » peut changer en fonction de la position sociale et culturelle de la personne, et ce, même à l'intérieur d'une communauté et d'une institution. Ne pas en être conscient risque d'occulter les questions de langues, de cultures et de modèles explicatifs des interventions. On risque alors de passer à côté de notre objectif d'accompagner et de supporter les personnes vers ce qu'elles considèrent comme une vie satisfaisante, vers le bien-être.

En 2008, Richard Ingram de l'Université de Ryerson, a développé le terme « mad studies » dans sa critique de l'approche biomédicale en santé mentale favorisée par les établissements qui dispensent des services en santé mentale. Ce terme a été adopté par des universitaires et des praticiens et praticiennes de diverses disciplines, y compris le travail social, où la plupart des discussions sur la détresse mentale continuent d'être formulées en termes biomédicaux de « maladie mentale » ou de « trouble » en raison de l'hégémonie du langage biomédical au sein des services de santé et services sociaux, mais également dans les médias (LeFrancois, Menzies et Reaume 2013). Cette réalité fait écho au principe de la colonialité du pouvoir (Quijano 2007) ou encore de « colonialisme interne » (Hetcher 2017), qui traduisent les barrières auxquelles font face les Autochtones par rapport à leur capacité d'agir, d'être et d'expérimenter leurs mondes, y compris leur santé et leur bien-être (Trout *et al.* 2018 : 398). Le fait que les services sont principalement développés, pensés et dispensés par des acteurs allochtones, est un facteur qui peut perpétuer le colonialisme au sein des services en santé mentale et contribue à mettre en marge les savoirs autochtones dans ce domaine, limitant leur capacité à faire sens de leurs expériences. Cela s'observe lorsque les personnes rencontrées empruntent des concepts psychiatriques pour nommer les phénomènes vécus ou observés dans la communauté, même s'ils ne font pas sens avec leurs expériences et leurs savoirs.

Selon Berseford et Rose (2023), une implémentation des fondements théoriques et pratiques du mouvement *mad studies* permettrait de contribuer à réduire l'écart d'intervention entre les différentes approches, les différentes visions du monde, en plus de permettre l'avancée vers la décolonisation des pratiques en santé mentale (Tam 2013). Selon ces auteurs et autrices, l'approche globale de la santé mentale est basée sur des croyances hégémoniques coloniales européennes et par conséquent, est basée sur la domination dite occidentale

et l'effacement et l'appropriation des valeurs traditionnelles (autochtones), ce qui contribue aux pratiques discriminatoires. En contraste, le *mad studies* priorise les savoirs des experts de vécu et les approches collectivistes afin de nommer ce qui pose problème et de provoquer des changements au sein des institutions.

Créer ou prendre l'espace ?

Margaret Kovach invite à une posture réflexive et suggère aux personnes qui font de la recherche en contexte autochtone à se poser la question suivante : « Am I creating space *or* taking space? » (Kovach 2015 : 52). Cette invitation est tout aussi pertinente pour les intervenants et intervenantes qui pratiquent au Nunavik. En effet, les enjeux en lien avec les phénomènes dits psychotiques sont complexes, subjectifs et tel que nous l'avons vu, ancrés dans des contextes. En ce sens, le but de cette étude n'est pas de créer un débat avec l'approche médicale, mais d'élargir le terrain de réflexion sur ce que constitue un phénomène ou une expérience dite psychotique. Face au caractère subjectif de ces expériences, il semble nécessaire de reconnaître que, sans une approche inuit, basée sur la culture des Nunavimmiut et la langue inuktitute, il y aura toujours des informations manquantes et des interprétations incomplètes. En outre, lorsque les rencontres se font principalement à l'intérieur de l'hôpital ou des CLSC, lieux où les rapports de pouvoirs et de savoirs sont historiquement inégaux et où les savoirs du groupe dominant prennent le plus d'espace, il peut être difficile pour les Nunavimmiut de faire valoir leurs savoirs, notamment parce qu'ils et elles ne peuvent que rarement s'exprimer dans leur langue maternelle qu'est l'inuktitut, peuvent penser que l'intervenant ou l'intervenante ne les comprendra pas, ou parce qu'ils et elles ont intériorisé que leurs voix valent moins.

L'invitation des intervenants et intervenantes inuit de reconstruire notre façon d'aborder les souffrances en lien avec les symptômes dits psychotiques peut être mieux comprise à partir de certains termes en inuktitut. Au Nunavik, dans le cadre du projet *Qanuilirpitaa?*¹⁵ Christopher Baron et collègues (Baron *et al.* 2021) ont identifié trois concepts clés de la santé et du bien-être des Nunavimmiut. [1] *Ilusirsusiariniq* renvoie à la santé du corps et à l'importance de la nourriture traditionnelle, de la famille et de la communauté pour être et demeurer en santé. [2] *Qanuinnngisiarniq* englobe de manière large les sentiments de confort, de satisfaction et d'absence de soucis ou de douleur. [3] *Inuuqatigiitsianiq* réfère au vivre-ensemble, qui est une dimension clé du bien-être. Ces concepts s'appuient sur les fondements de la langue (*uqausiq*) et de la culture (*iluqutiq/piusiq*) pour constituer le modèle IQI de la santé et du bien-être au Nunavik. IQI sert de raccourci et de substitut aux termes plus typiques de « santé et bien-être » que l'on trouve en anglais (Baron *et al.* 2021). La religion et la spiritualité jouent aussi un rôle important dans le bien-être des Inuit (Laugrand et Oosten 2010).

La culture et les pratiques traditionnelles sont des éléments clés du bien-être et de la guérison (Baron *et al.* 2021 ; Gagnon *et al.* 2021). À ce propos, les participants nous demandent d'écouter davantage, d'accepter le silence, de prendre le temps de parler des problèmes de santé mentale qui constituent des thèmes complexes et délicats en contextes interculturels. Les observations sur le terrain montrent à quel point les activités quotidiennes, les rassemblements et les célébrations, planifiés ou non, sont des facteurs de protection, voire des lieux de guérison. Ces résultats ont été mis en exergue par une participante qui nous invitait à créer des espaces de rencontres plus accueillants et moins institutionnels, à mettre l'accent sur la guérison plutôt que sur la « maladie » dans la nomenclature, ainsi que par cet autre participant inuk qui nous demande de revoir notre système de « professionnalisation » et de reconnaître les personnes qui possèdent une « expertise » en santé mentale en contexte autochtone. Cette étude a nous a donc amenées à repenser comment l'éducation peut être un facteur d'oppression ou de libération dans le contexte de souffrance mentale, à examiner nos postures d'« autorité », d'« experts » et « expertes », à accepter de ne pas savoir et de ne pas toujours comprendre. Comme Frédéric Laugrand et Jarich Gerlof Oosten l'ont identifié, « les Inuit pratiquent le counseling depuis longtemps » (Laugrand et Oosten 2010 : 59). Au travers de nos expériences au Nunavik, nous avons constaté l'importance de mettre l'accent sur l'expertise inuit, de créer l'espace pour les incertitudes (à l'absence de certitudes), et de rester à l'écoute avant d'agir. Cette posture se traduit par l'humilité culturelle (Tervalon et Murray-Garcia 1998), qui représente un engagement à long terme d'autoréflexion et d'autocritique face à nos propres systèmes de connaissances.

¹⁵ « Comment allons-nous ? », en inuktitut.

Remerciements

Nous tenons à remercier toutes les personnes qui ont partagé leurs expériences et leurs savoirs avec nous. Merci tout particulièrement à Céline Tukalak, pour ses précieux conseils, sa disponibilité et ses réponses à nos innombrables questions. Merci aux Fonds de recherche du Québec (FRQ) pour le soutien financier. Merci à Sarah Fraser pour ses commentaires et sa relecture.

Références

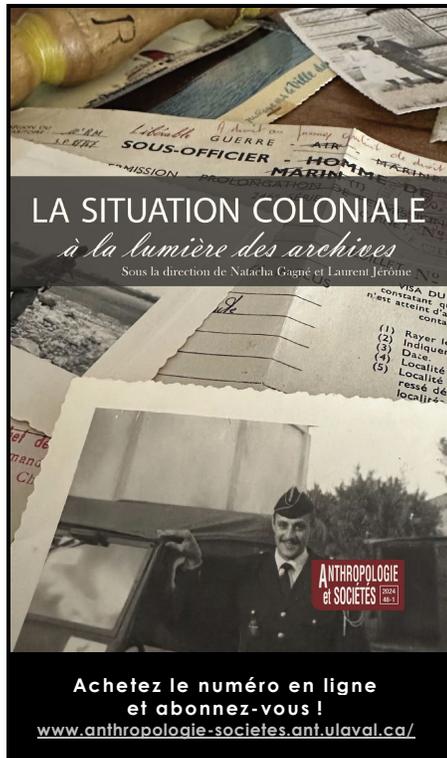
- ADELSON, Naomi, 2005, « The embodiment of inequity: Health disparities in Aboriginal Canada », *Canadian Journal of Public Health*, 96(2): S45-S61.
- ADEPONLE, Ademola B., 2010, *Use of Cultural Consultation to Resolve Uncertainty of Psychosis Diagnosis in Ethno-Cultural Minority and Immigrant Patients* (Doctorate Thesis), McGill University.
- BARON, Marie, RIVA, Mylène, FLETCHER, Christopher, LYNCH, Melody, LYONNAIS, Marie-Claude and Elhadji A. LAOUAN SIDI, 2021, « Conceptualisation and operationalisation of a holistic indicator of health for older inuit: Results of a sequential mixed-methods project », *Social Indicators Research*, 155(1) : 47-72. Retrieved from: <https://doi.org/10.1007/s11205-020-02592-5>.
- BATTISTE, Marie, 2000, *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, Vancouver : UBC Press.
- BERESFORD, Peter and Diana ROSE, 2023, « Decolonising global mental health: The role of Mad Studies », *Cambridge Prisms: Global Mental Health*, 10 : e30.
- BERNER, Jim, JORE, Solveig, Khaled ABASS and Arja RAUTIO, 2024, « One health in the Arctic—connections and actions », *International Journal of Circumpolar Health*, 83(1). Retrieved from: <https://doi.org/10.1080/22423982.2024.2361544>.
- BIEHL, João, GOOD, Byron and Arthur KLEINMAN (eds.), 2007, *Subjectivity: ethnographic investigations*, Berkeley : University of California Press.
- BIRD, Michael Yellow, 2013, « Neurodecolonization: Applying mindfulness research to decolonizing social work », in GRAY, Mel, COATES, John, BIRD, Michael Yellow and Tiani HETHERINGTON, *Decolonizing Social Work* (pp. 293--310), London : Routledge.
- BROWNE, Annette J., SMYE, Victoria L. and Colleen VARCOE, 2005, « The relevance of postcolonial theoretical perspectives to research in Aboriginal health », *Canadian Journal of Nursing Research Archive*, 37(4) : 16-37.
- BRUNELLE, Natacha, PLOURDE, Chantal, LANDRY, Michel et Annie GENDRON, 2009, « Regards de Nunavimmiuts sur les raisons de la consommation et ses effets », *Criminologie*, 42(2) : 9-29.
- CALDERÓN, Alejandra Carreño, 2018, « Le silence indigène dans l'espace biomédical : pratiques de (des) obéissance et autonomie », *Connexions*, 109(1) : 71-83.
- CASTILLO, Richard J., 2003, « Trance, functional psychosis, and culture », *Psychiatry*, 66(1) : 9-21.
- Commission d'enquête sur les relations entre les autochtones et certains services publics — Commission Viens, 2019, Rapport final - Commission d'enquête sur les relations entre les autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès. Québec : Gouvernement du Québec. En ligne : https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Rapport/Rapport_final.pdf.

- CORIN, Ellen, 2009, « L'échappée de l'expérience dans la psychose », *Sociologie et sociétés*, 41(1) : 99-124.
- CORIN, Ellen, POIREL, Marie-Laurence et Lourdes RODRIGUEZ, 2011, *Le mouvement de l'être : paramètres pour une approche alternative du traitement en santé mentale*, Québec : PUQ.
- DEEGAN, Patricia, 1997, « Recovery and Empowerment for People with Psychiatric Disabilities », *Social Work in Health Care*, 25(3) : 11-24.
- DURAN, Eduardo and Bonnie DURAN, 1995, *Native American postcolonial psychology*, Albany : SUNY Press.
- FANON, Frantz, 1952, *Peau noire. Masques blancs*, Paris : Éditions du Seuil.
- FRICKER, Miranda, 2007, *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*, Oxford : Oxford University Press.
- FRASER, Sarah Louise, GAULIN, Dominique and William Daibhid FRASER, 2021, « Dissecting systemic racism: policies, practices and epistemologies creating racialized systems of care for Indigenous peoples », *International Journal for Equity in Health*, 20(1) : 1-5.
- GAGNON-DION, Marie-Helene, FRASER, Sarah Louise and Louisa COOKIE-BROWN, 2021, « Inuit wellness: A better understanding of the principles that guide actions and an overview of practices », *Transcultural Psychiatry*, Retrieved from: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/34879771/>.
- GROSFUGUEL, Ramón, 2010, « Vers une décolonisation des « uni-versalismes » occidentaux : le « pluri-versalisme décolonial », d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans BANCEL, Nicolas, BERNAULT, Florence, BOUBEKER, Ahmed, MBEMBE, Achille et Françoise VERGÈS (eds.), *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française* (pp. 119–138). Paris : La Découverte.
- HETCHER, Michael, 2017, *Internal colonialism: the Celtic fringe in British national development*, London : Routledge.
- HUNTER, Ernest M., 2013, « Indicators of psychoses or psychoses as indicators: The relationship between Indigenous social disadvantage and serious mental illness », *Australasian Psychiatry*, 21(1) : 22-26.
- HIGGINBOTTOM, Gina M. A., PILLAY, Jennifer J. and Nana Y. BOADU, 2013, « Guidance on performing focused ethnographies with an emphasis on healthcare research », *The Qualitative Report*, 18(17): 1-16.
- INGRAM, Richard, A., 2008, « Mapping 'Mad Studies': The Birth of an In / discipline », Disability Studies Student Conference, Syracuse University, Syracuse, NY.
- Inuit Tapiriit Kanatami — ITK, 2014, *Social Determinants of Inuit Health in Canada*, Ottawa : ITK. Retrieved from: <https://doi.org/10.1097/01.aog.0000453605.35883.a0>.
- _____, 2018, *National Inuit strategy on Research*, Ottawa : ITK. Retrieved from: https://www.itk.ca/wp-content/uploads/2018/04/ITK_NISR-Report_English_low_res.pdf.
- JARVIS, G. Eric, 2007, « The social causes of psychosis in North American psychiatry: a review of a disappearing literature », *The Canadian Journal of Psychiatry*, 52(5) : 287-294.

- JARVIS, G. Eric and Laurence J. KIRMAYER, 2021, « Situating Mental Disorders in Cultural Frames », *Oxford Research Encyclopedia of Psychology*. Retrieved from: <https://oxfordre.com/psychology/display/10.1093/acrefore/9780190236557.001.0001/acrefore-9780190236557-e-627>.
- JENKINS, Janis D, 2004, *Schizophrenia, culture, and subjectivity: The edge of experience*, London : Cambridge University Press.
- JOHNSON-LAFLEUR, Janique, 2022, *Multiple ways of looking: Learning from the experience of Montréal's transcultural seminars to foster cultural safety in youth mental health services*, (Doctorate Thesis), McGill University.
- JOSEPH, Ameil J. A., 2014, « A prescription for violence: The legacy of colonization in contemporary forensic mental health and the production of difference », *Critical criminology*, 22(2) : 273-292.
- KIRMAYER, Laurence J. et Rachid BENNEGADI, 2011, « Les politiques de l'altérité dans la rencontre clinique », *L'autre*, 12(1) : 16-29.
- KIRMAYER, Laurence, Ellen CORIN, Andre CORRIVEAU et Christopher FLETCHER, 1993, « Culture et maladie mentale chez les Inuit du Nunavik », *Santé mentale au Québec*, 18(1) : 53-70.
- KIRMAYER, Laurence J., FLETCHER, Christopher M. and Lucy J. BOOTHROYD, 1997, « Inuit attitudes toward deviant behavior: a vignette study », *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 185(2) : 78-86.
- KIRMAYER, Laurence J., ROUSSEAU, Cecile, JARVIS, Eric G. and Jazmine GUZDER, 2008, « The cultural context of clinical assessment », *Psychiatry*, 3, 54-66.
- KIRMAYER, Laurence, SIMPSON, Cori and Margaret CARGO, 2003, « Healing traditions: Culture, community and mental health promotion with Canadian Aboriginal peoples », *Australasian Psychiatry*, 11(1_suppl) : S15-S23.
- KNOBLAUCH, Hubert, 2005, « Focused ethnography », *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6 (3) : art.44.
- KLEINMAN, Arthur, 1987, « Anthropology and psychiatry: The role of culture in cross-cultural research on illness », *The British Journal of Psychiatry*, 151(4) : 447-454.
- KLEINMAN, Arthur, 1980, *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*, vol. III, Berkeley : University of California Press.
- KOVACH, Margaret, 2010, « Conversation Method in Indigenous Research », *First Peoples Child & Family Review*, 5(1) : 40-48.
- KOVACH, Margaret, 2015, « Emerging from the margins: Indigenous methodologies », in STREGA, Susan and Leslie BROWN (eds.), *Research as resistance: Revisiting critical, Indigenous, and anti-oppressive approaches* (pp. 43-64), Toronto : Canadian Scholars Press.
- LAUGRAND, Frédéric et Jarich G. OOSTEN 2008, « Cercles de guérison, pratiques d'inspiration chamanique et néo-chamanisme chez les Inuits du Nunavik et du Nunavut », *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2) : 55-67.

- LEFRANÇOIS, Bren A., MENZIES, Robert and Geoffrey REAUME (eds.), *Mad matters: A critical reader in Canadian Mad Studies* (pp. 122-129), Toronto : Canadian Scholars Press.
- LEWIS-FERNÁNDEZ, Roberto, AGGARWAL, Neil Krishan, BÄÄRNHIELM, Sofie, ROHLOF, Hans, KIRMAYER, Laurence J., WEISS Mitchell G., JADHAV, Sushrut, HINTON, Ladson, ALARCÓN Rrenato D., BHUGRA Dinesh, GROEN, Simon, VAN DIJK Rob, QURESHI, Adil, COLLAZOS, Francisco, ROUSSEAU, Cécile, CABALLERO, Luis, RAMOS, Mar and Francis LU, 2014, « Culture and psychiatric evaluation: operationalizing cultural formulation for DSM-5 », *Psychiatry*, 77(2) : 130-154.
- LIEGGHIO, Maria, 2013, « A denial of being: Psychiatrization as epistemic violence », in LEFRANÇOIS, Bren A., MENZIES, Robert and Geoffrey REAUME (eds.), *Mad matters: A critical reader in Canadian Mad Studies* (pp. 122-129), Toronto : Canadian Scholars Press.
- MEDINA, José, 2017, « Epistemic injustice and epistemologies of ignorance », in TAYLOR, Paul, ALCOFF, Linda and Luvell ANDERSON (eds.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Race* (pp. 247-260), London : Taylor and Francis.
- MIGNOLO, Walter, 2013, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, (1) : 181-190.
- MORGAN, Craig and Gerard HUTCHINSON, 2010, « The social determinants of psychosis in migrant and ethnic minority populations: a public health tragedy », *Psychological Medicine*, 40(5) : 705-709.
- NELSON, Sarah, 2011, *Remise en question des hypothèses cachées*, Prince George : Centre de collaboration nationale de la santé autochtone. En ligne : <https://www.ccsa-nccah.ca/docs/determinants/FS-ColonialNorms-Nelson-fr.pdf>.
- OTERO, Marcelo, 2015, *Les fous dans la cité : sociologie de la folie ordinaire contemporaine*, Montréal : Boréal.
- PERRAULT-SULLIVAN, Gentiane et Georgia VRAKAS, 2019, « Étude qualitative de la vision et des besoins des jeunes du Nunavik en matière de santé mentale et aperçu de la réponse fournie par les organismes du milieu », *Canadian Journal of Community Mental Health*, 38(3) : 1-17.
- QUIJANO, Aníbal, 2007, « Coloniality and modernity / rationality », *Cultural Studies*, 21(2-3) : 168-178.
- QUMAQ, Taamusi, 1992, « The land - The region of Nunavik », Avataq Cultural Institute. Retrieved from: <https://www.avataq.qc.ca/en/Nunavimmiuts/The-land/The-Region-of-Nunavik>.
- READ, John, PERRY, Bruce, MOSKOWITZ, Andrew and Jan CONNOLLY, 2001, « The contribution of early traumatic events to schizophrenia in some patients: a traumagenic neurodevelopmental model », *Psychiatry*, 64(4) : 319-345.
- READING, Charlotte Loppie et Fred WIEN 2009, *Inégalités en matière de santé et déterminants sociaux de la santé des peuples autochtones*, Prince George : Centre de collaboration nationale de la santé autochtone. En ligne : [http://www.nccah-ccsa.ca/Publications/Lists/Publications/Attachments/46/Health%20Inequalities%20&%20Social%20Determinants%20of%20Aboriginal%20Peoples%20Health%20\(French\).pdf](http://www.nccah-ccsa.ca/Publications/Lists/Publications/Attachments/46/Health%20Inequalities%20&%20Social%20Determinants%20of%20Aboriginal%20Peoples%20Health%20(French).pdf).

- RILEY, Tamara, ANDERSON, Neil E., LOVETT, Raymond, MEREDITH, Anna, CUMMING, Bonny and Joanne THANDRAYEN, 2021, « One Health in Indigenous Communities: A Critical Review of the Evidence », *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(21) : 11303. Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8583238/>
- ROMAN, Leslie G., BROWN, Sheena, NOBLE, Steven, WAINER, Rafael and Alannah Earl YOUNG, 2009, « No time for nostalgia!: asylum-making, medicalized colonialism in British Columbia (1859–97) and artistic praxis for social transformation », *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 22(1) : 17-63.
- RRASMQ, 2018, « Un changement de paradigme nécessaire en santé mentale », Mémoire du RRASMQ sur le droit à la santé, remis au Rapporteur spécial de l'ONU, 13 novembre 2018.
- Société québécoise de la Schizophrénie — SQS, s.d., « Qu'est-ce que la schizophrénie », SQS. En ligne : <https://www.schizophrénie.qc.ca/fr/schizophrénie>.
- SPIVAK, Gayatri, 1988, « Can the Subaltern Speak? », in GROSSBERG, Larry and Cary NELSON (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 66– 111), Houndmills : Macmillan.
- Statistique Canada, 2016, *Les Inuits : Feuillet d'information du Nunavik*, Gouvernement du Canada. En ligne : <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-656-x/89-656-x2016016-fra.htm>
- TAM, Louise, 2013, « Whither Indigenizing the Mad Movement? Theorizing the Social Relations of Race and Madness through Conviviality », in LEFRANÇOIS, Bren A., MENZIES, Robert and Geoffrey REAUME (eds.), *Mad matters: A critical reader in Canadian Mad Studies* (pp. 281-297), Toronto : Canadian Scholars Press.
- TERVALON, Melanie and Jann MURRAY-GARCIA, 1998, « Cultural Humility Versus Cultural Competence: A Critical Distinction in Defining Physician Training Outcomes in Multicultural Education », *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*, 9(2) : 117-125.
- TROUT, Lucas, MCEACHER, Diane, MULLANY, Anna, WHITE, Lauren and Lisa WEXLER, 2018, « Decoloniality as a Framework for Indigenous Youth Suicide Prevention Pedagogy: Promoting Community Conversations About Research to End Suicide », *American Journal of Community Psychology*, 62(3-4) : 396-405.
- VALLEE, Frank G, 1966, « Eskimo Theories of Mental Illness in the Hudson Bay Region », *Anthropologica*, 8(1) : 53-83.
- VERGÈS, Françoise, 2005, « Le N**** n'est pas. Pas plus que le Blanc », *Actuel Marx*, (2) : 45-63.
- WADDELL, Candice. M., RIBINSON, Renee and Allison CRAWFORD, 2017, « Decolonizing Approaches to Inuit Community Wellness: Conversations with Elders in a Nunavut Community », *Canadian Journal of Community Mental Health*, 36(1), 1-13.
- WILSON, Shawn, 2008, *Research is ceremony: Indigenous research methods*, Winnipeg : Fernwood Publishing.
- WESLEY-ESQUIMAUX, Cynthia C. and Magdalena SMOLEWSKI, 2004, « Historic Trauma and Aboriginal Healing », *Journal of Palliative Care*, 26(1): 6-14.
- YELLOW HOUSE, Brave Heart, M, 2003, « The historical trauma response among natives and its relationship with substance abuse: A Lakota illustration », *Journal of Psychoactive Drugs*, 35(1) : 7-13.



ABONNEMENT 2024

	Canada	Étranger	
Étudiant	45 \$	81 \$	CAN
Particulier	95 \$	135 \$	CAN
Institution sans agence	152 \$	234 \$	CAN
Institution avec agence	147 \$	205 \$	CAN

Prochains numéros

48-2, 2024. Niko Besnier, Kevin Rosianu et Nicolas Bancel

Le genre à l'épreuve du sport

48-3, 2024. Jeanne Teboul et Clara Duterme

Restes inquiets. Matérialités et mémoires contrariées des morts

49-1, 2025. Pierre-Yves Wauthier et Florence Weber

Bouleversements environnementaux, métamorphoses de la parenté

La situation coloniale à la lumière des archives

VOLUME 48, NUMÉRO 1 (2024)

Présentation. Mieux comprendre les institutions et les relations coloniales à l'aide des archives
Natacha Gagné et Laurent Jérôme

Du recensement comme source au recensement comme objet. Comprendre les contingences de la domination dans une colonie de peuplement à travers ses archives : Nouvelle-Calédonie, 1901-1946
Marie Salaün

Jeu d'équilibre sur le récif. La présence concrète de la justice française en Polynésie française du XIX^e siècle à aujourd'hui
Natacha Gagné

Le rôle des chefs dans les sociétés algonquiennes au XIX^e siècle. Enquête à partir de pétitions
Leila Inksetter

« Améliorer ces primitifs » Les agents des Affaires indiennes d'Abitibi et l'éducation scolaire, 1907-1955
Marie-Pierre Bousquet

S'émanciper par les archives coloniales ? L'Archive générale des Affaires indiennes et la lutte pour la reconnaissance du peuple mapuche au Chili
Fabien Le Bonniec

Documenter la relocalisation forcée d'une communauté innue (Québec) Ambiguïtés et complexité des liens entre sources orales et archives officielles
Laurent Jérôme, Joséphine Bacon, Maxime Lalo et Mathias Mark

Chronique d'un fiasco. La gestion coloniale de la lèpre en Nouvelle-Calédonie
Christine Salomon

Bagne et indigénat aux origines de la psychiatrie de Nouvelle-Calédonie (1868-1946)
Nathanaëlle Soler

La politique d'assimilation au regard du régime de laïcité. L'exemple des écoles de jour autochtones au Canada (1894-1939)
Claude Gélinas

Le manuscrit de Luján, un catéchisme du labeur. Prescrire et décrire le travail en langue guarani dans les missions jésuites du Paraguay (1609-1768)
Mickaël Orantin

Quelques questions pour une anthropologie politique avec des archives
Michel Naepels

ESSAI BIBLIOGRAPHIQUE

La situation coloniale et la résurgence autochtone en Asie du Nord-Est
Essai bibliographique sur les revendications politiques des Aïnous
Scott Simon

Mot d'ouverture de Michèle Audette et table ronde animée par Marie-Pierre Bousquet

Réalités autochtones en temps de pandémie¹

Michèle Audette

Conseillère principale à la réconciliation et l'éducation autochtone
Université Laval

Marie-Pierre Bousquet

Professeure titulaire
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Jason Coonishish

Coordinator
Pre-Hospital Emergency Services and Emergency Measures
Cree Board of Health and Social Services of James Bay (CBHSSJB)

Geneviève Motard

Professeure titulaire
Faculté de droit
Université Laval

Sipi Flamand

Chef de la communauté de Manawan
Conseil des Atikamekw de Manawan

Jimmy Siméon

Navigateur autochtone
Médecins du Monde

Lisa Westaway²

Executive Director
Tehsakotitsén:tha Kateri Memorial Hospital Centre

Traduction de l'anglais vers le français par Aimée LeBreton

Traduction de l'atikamekw nehiromowin vers le français par Marie-Kristine Petiquay

Traduction de l'innu-aimun vers le français par l'Institut Tshakapesh

Transcription du mot d'ouverture et de la table ronde par Louise Nachet

¹ Cette table ronde s'est tenue le 10 mai 2021 lors du 19^e colloque du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) : *Bien-être, services publics et territorialités autochtones*.

² Depuis 2023, Lisa Westaway occupe un nouveau poste à la fonction publique fédérale.

Geneviève Motard (GM) : Bonjour à tous et à toutes, je suis Geneviève Motard, directrice du CIÉRA pour l'Université Laval depuis septembre 2020. Avant de commencer, permettez-moi de reconnaître les territoires traditionnels de différentes nations, dont les Wendats, les Innus et les Atikamekw, sur lesquelles les universités partenaires du CIÉRA se situent et à partir desquelles nous nous rencontrons aujourd'hui.

La thématique de cette 19^e édition du colloque annuel du CIÉRA a été, vous vous en doutez, largement inspirée de l'actualité pandémique, qui nous rappelle durement et quotidiennement l'importance de la santé, du bien-être et des relations à nos familles et à nos communautés. La pandémie a aussi permis de relever l'importance de l'autonomie et de l'autodétermination afin d'assurer le bien-être de la population. Pour les premiers peuples, le colonialisme a grandement affecté cette capacité décisionnelle, tout comme les relations à la famille, à la communauté ou encore à la terre, lesquelles sont pourtant gages de bien-être et de santé.

Le colloque sera l'occasion de proposer un état des lieux de la recherche menée au CIÉRA et par d'autres chercheurs, acteurs ou étudiants sur les services publics, le bien-être ou les territorialités autochtones, que l'on pense ici au rapport à la mobilité, à l'itinérance ou encore au Nord.

Nous aurons dans quelques minutes la chance d'accueillir des intervenants de grande qualité pour une table ronde sur les réalités pandémiques qui s'annoncent les plus pertinentes. Les trois panels qui suivront, aujourd'hui et demain, permettront de réfléchir à la santé et aux services publics, au rapport entre la mobilité, l'urbanité, l'itinérance et le bien-être et finalement la recherche même comme institution au service du ou des formes de bien-être autochtones.

Mais avant je vous prie d'accueillir Madame Michèle Audette qui prononcera le mot d'ouverture de ce colloque. Michèle Audette est une figure incontournable des luttes autochtones au Canada. Tout au long de son parcours d'une richesse exceptionnelle, Michèle Audette s'est inlassablement mobilisée pour améliorer la condition autochtone et notamment celle des femmes autochtones, que ce soit en tant que sous-ministre associé au Secrétariat à la condition féminine, de présidente de l'association des Femmes autochtones du Québec (FAQ) ou de présidente de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC). Entre 2016 et 2019, elle a agi à titre de commissaire de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (FFADA), dont le Rapport [final (2019)] a permis d'insister sur le caractère systémique des violences faites aux femmes et filles autochtones du Canada. Depuis 2019, elle occupe le poste d'adjointe au vice-recteur aux études et aux affaires étudiantes et de conseillère principale à la réconciliation et à l'éducation autochtone à l'Université Laval. Madame Audette, merci d'être avec nous aujourd'hui, à vous la parole.

Michèle Audette (MA) : *Anumat tshinashkumitin Shanipiap! Kue kassinu etashieku, tshipushukatitinau kie anitshenat innuat ka-tautshenat Jimmy, Jason mak Sipi*³. Un gros gros merci Geneviève ! Je me permets là d'avoir cette relation et ce respect envers toi, chère collègue, chère amie aussi pour t'avoir accueilli là sur le territoire [ancestral] du Mushau Nipi.

Et je veux aussi saluer tous ceux et celles qui ont marché pendant des millénaires sur le territoire qu'on appelle Québec, ou ville de Québec, qui est aussi un beau mot innu, en langue algonquienne, qui dit « vous pouvez débarquer de vos bateaux ». Donc peuple accueillant, peuple *tripant*, mais généreux aussi, au même titre que la nation huronne-wendat, la nation atikamekw, la nation malécite et abénaquise, qui depuis toujours vont aussi faire partie de ce grand paysage. Alors, dans cette mosaïque virtuelle, je veux saluer ceux et celles qui sont présents, qui vont faire partie des débats, qui vont faire partie des échanges et, je nous souhaite, faire partie des changements aussi. Changer, ce n'est pas toujours facile, ce n'est pas toujours évident. Et cette semaine, on parle de bien-être, on parle de services publics, on parle du *Nitassinan*⁴ dans son ensemble et dans son intégralité. Je pense qu'il faut prendre aussi quelques secondes à un moment donné dans la semaine ou à un moment donné dans la journée pour se rappeler que pour la famille Dubé, la famille Echaquan, cette semaine

³ « Je remercie Geneviève et je souhaite la bienvenue aux trois personnes autochtones, Jimmy, Jason et Sipi », en innu-aimun.

⁴ « Notre terre », en innu-aimun. Il s'agit d'ailleurs du territoire ancestral traditionnel occupé par les Innus.

va être un moment très, très, très difficile, au point où elles vont rencontrer l'une après l'autre la coroner qui, elle, va inviter des experts, des gens, des individus pour comprendre ce qui s'est passé lors du décès et les circonstances et les causes qui ont amené cette tragédie-là, que tout le monde a été témoin dans les minutes qui ont suivi, de notre sœur Joyce Echaquan⁵.

Plusieurs d'entre nous, on va être à côté de ces gens-là. Mais je vous invite aussi, par un message virtuel, ou une prière, ou une pensée, d'accompagner la famille de Joyce et la famille de Carole et de sa communauté. Un départ, vous savez, dans nos nations, un décès, un suicide... c'est... oui, les parents, les amis... mais c'est aussi tout le monde qui en est affecté et c'est le territoire au complet. Faut se rappeler aussi que cette semaine aussi, cette semaine, c'est une semaine spéciale. Cette grande mobilisation-là va être importante pour vous, d'avoir aussi une pensée pour toutes les familles qui ont perdu un être cher, un bébé lors d'une hospitalisation ici au Québec et un projet de loi est en cours. Et elles ne sont plus seules, ces familles-là, parce que certaines expertises, certains individus ou groupes marchent à côté des familles et ça je vous dis : « merci ! ». Devant un Parlement, devant une assemblée donc, des fois ça peut être intimidant, mais c'est pour le bien-être de nos nations, c'est le bien-être d'un certain passé, mais aussi d'un avenir.

Et pour terminer, juste pour vous dire comment les choses se passent au quotidien dans la peau d'un Atikamekw, d'un Innu, d'une Malécite ou d'une Mohawk, c'est du moment de la naissance, jusqu'au moment où on a ces rencontres, que ce débat de cette promotion ou de cette revendication-là, elle est omniprésente.

Le 17 mai prochain, on nous annonce que la tente Raphaël [André]⁶ à Montréal au square Cabot va être retirée. Des milliers de personnes vont passer là et on va leur donner une sécurité. Je pense surtout aux femmes et aux filles, peu importe la culture, notamment les Inuit et les Premières Nations, elles vont faire quoi après que la tente soit retirée ? Alors quand on parle de service public et qu'on parle de territoire, ce n'est pas de l'itinérance ici pour moi, mais un nomadisme dans un contexte contemporain dans lequel les systèmes vont avoir abandonné ces gens au point de les rendre invisibles. Alors merci à ceux et à celles qui marchent à côté de ces visages trop souvent invisibles.

Nos aspirations ne datent pas d'hier. Ce qu'on fait aujourd'hui, soit avec Médecins du monde ou comme élu dans une communauté ou [lorsqu'on est] impliqué dans une organisation, ce sont les mocassins de nos ancêtres et de ceux et celles qui étaient là avant nous [sic]. Et on ne fait que continuer ce portage. Un portage parfois difficile, mais un portage qui peut faire en sorte que pour ma part, d'où je suis, je n'ai plus l'impression d'être seule, je n'ai plus l'impression de faire de la rhétorique ou de me répéter. J'ai l'impression de voir de nouveaux visages à travers cette mosaïque virtuelle, on s'entend, mais de nouvelles plumes et de nouveaux militants leaders, de nouvelles alliances qui fait que notre voix va s'élever. S'élever à un niveau où la reddition de comptes devient stressante, devient plus importante ou nécessaire, peu importe l'institut, le milieu ou la nation.

L'Université Laval va avoir pendant longtemps, comme plusieurs universités, fait des efforts, [avoir] fait des erreurs, [avoir] appris, [s'être] améliorée, [avoir] grandie, ou, à certains endroits, [avoir] maintenu le statu quo, pour les questions qui vont toucher les peuples autochtones. Et depuis plusieurs lunes, ça fait un an, un an et demi que je veux être conseillère là-bas à la réconciliation, je vous dirais que je reviens chaque jour (après très peu de trafic parce qu'on est très, très sédentaires maintenant, pour une nomade c'est difficile) de réaliser à quel point il y a du monde à travers le Québec et au Canada qui ont développé des expertises sur nous et qu'aujourd'hui ces expertises-là elles vont nous servir, nous, pour atteindre le droit à l'autonomie

⁵ Les circonstances troublantes de la mort de Madame Joyce Echaquan, Atikamekw de Manawan, au Centre hospitalier régional de Lanaudière ont mis en lumière le racisme dans les milieux de la santé au Québec.

⁶ Située dans le square Cabot, au centre-ville de Montréal, la tente Raphaël André est une installation éphémère, où les personnes sans-abri pouvaient obtenir un repas chaud et quelques heures à l'abri du froid. Elle avait été inaugurée en février 2021 à la suite du décès tragique de Monsieur Raphaël Napa André, Innu de Matimekush-Lac John, en situation d'itinérance qui avait été retrouvé mort d'hypothermie.

gouvernementale. Mais en même temps, c'est une relation de réciprocité, d'interdépendance et de respect qu'on doit maintenir.

C'est difficile d'avoir des gens qui sont titulaires de chaires du Canada ou de chaires en leadership. C'est difficile d'avoir nos nations à la tête. C'est sûr que quand on a une Mme Suzie Basile ou un M. François Gros-Louis qui sont titulaires de chaires du Canada on se dit « ouais ! On a réussi ! ». Mais en attendant, l'exercice que moi je me donne avec mes collègues à l'Université Laval, c'est comment faire en sorte que la réussite scolaire, et surtout l'accompagnement scolaire, soit adéquat, soit important et agréable pour qu'on en ressorte comme étant ceux et celles qui vont atteindre l'aspiration de l'autonomie gouvernementale. Où les rêves de faire en sorte que nous sommes au-devant quand on pagaie, on est plus à l'arrière en train d'attendre. Ça pour moi c'est un très grand rêve que je vais juste continuer à travers ceux et celles qui l'ont déjà rêvé avant moi.

Ce qui est important aussi, c'est de s'assurer que nos nations, à travers ces grandes institutions-là, le milieu universitaire pour mon cas, puissent être au rendez-vous, puissent faire en sorte que le monde de la recherche, le monde de l'innovation, le monde du savoir puissent réellement et sincèrement nous inclure. Il y a des lignes directrices avec l'Institut nordique [du Québec] qui ont été d'ailleurs écrites par la plume de Suzy Basile, une Atikamekw, et aussi quatre grandes nations : les Naskapis, les Innus, les Cris et les Inuit ; pour dire « tu veux faire la recherche avec nous et sur nous ? Ben dès le départ faut qu'on soit considéré ». Et en même temps, mon rêve c'est de faire en sorte qu'on puisse s'assurer qu'il y a une présence très tôt à l'arrivée du primaire jusqu'au secondaire d'un mieux vivre ensemble, d'une meilleure connaissance, qu'on refasse l'Histoire. Et qu'on ne dise pas à mes enfants, j'en ai cinq-là, puis les deux générations que j'ai dans ma famille, les deux ont appris : « il y a des maisons longues, des nomades et des sédentaires ». Alors que c'est beaucoup plus que ça la richesse des peuples, la richesse des nations.

Évidemment, l'université a un rôle important, un rôle majeur. Et si nous avons un jour une réelle collaboration entre les savoirs des nations et les savoirs du monde québécois, canadien, nord-américain ou du reste de la planète, pour nous accompagner à avoir un Kiuna⁷ universitaire, pour avoir un endroit où je peux dire à mes enfants : « cette université [située au Québec], la maison du savoir des premiers peuples, nous l'avons coconstruit ensemble, nous l'avons rêvé ensemble et, oui parfois c'était difficile, mais on l'a fait pour le bien-être. Pour faire en sorte qu'on va reconnaître mon identité culturelle, qu'on va protéger ma langue, qu'on va reconnaître que j'ai moi aussi mes héros et mes héroïnes, que j'ai moi aussi des droits propres à mon peuple, propre à ma relation avec le territoire. Mais des droits aussi... comment je dois gérer cette gouvernance atikamekw, malécite ou abénaquise ? Et tout en étant ouverte sur le monde dans cette collaboration-là, où vous avez cette expertise-là pour dire : « en effet, ça n'a pas marché [sic], c'est tout le temps des échecs, des abandons et des retours plus tard, eh bien refaisons les choses différemment cette fois-ci ».

Le temps que je vais [sic] chausser les mocassins à l'Université Laval, eh bien, je dis merci aux gens parce que ça me fait rencontrer toutes sortes de gens dans d'autres universités qui ne sont pas Innus, qui ne sont pas Mohawks, qui ne sont pas Atikamekws, ni Anishinaabes, mais qui ont cette volonté de faire mieux et de faire plus.

Alors les rencontres comme celles-ci qui vont parler de bien-être, qui va parler de services publics, qui va parler de comment nous vivons le territoire, comment nous l'honorons ce territoire, ben j'espère que ça va amener des gens à dire : « c'est à mon tour de prendre le guidon, le volant et ainsi de suite ».

Alors rêvons ensemble, rêvons toute la semaine, puis partageons nos savoirs, moi c'est comme ça que je le vois. Souvenons-nous ceux et celles qui sont venus à la rivière Georges, 10 000 ans d'occupation, sans *Canada Goose*. C'est qu'on l'a, la science. *Iame*⁸, bonne rencontre !

⁷ Kiuna, qui veut dire « À nous » en aln8ba8dawaw8gan, réfère ici à l'Institution Kiuna (Odanak, Québec), premier centre d'études collégiales consacré à l'éducation des Autochtones depuis la fermeture du collège Manitu (La Macaza, Québec) en 1976.

⁸ « Au revoir », en innu-aimun.

Geneviève Motard (GM) : *Tshinashkumitin*⁹ Michèle ! Merci Michèle Audette pour ces sages paroles qui nous porteront dans les deux prochaines journées. Avant de céder la parole à la professeure Marie-Pierre Bousquet, qui animera la table ronde dans quelques instants, permettez-moi de prendre quelques secondes pour traiter des aspects, ou du volet technique. Je pense que ces instructions vous seront répétées dans les prochaines minutes, mais je prends quand même ces précieuses secondes pour les dire, pour vous offrir peut-être plus de clarté. D'abord, pour les périodes de questions, il sera possible au public de poser ces questions de deux manières : soit en écrivant votre commentaire ou votre question dans le fil de questions et réponses, soit le Q & R en français ou en anglais, ou encore en levant la main pour poser votre question à l'oral. Dans ce dernier cas, il faudra allouer quelques secondes au technicien pour leur permettre de vous admettre dans la salle de discussion et vous pourrez par la suite, donc, poser votre question ou [émettre] votre commentaire. Enfin, je l'ai déjà mentionné, mais notez que le CIÉRA offre la traduction simultanée. Il vous est donc possible de sélectionner cette traduction en appuyant ou en sélectionnant l'icône interprétation qui se trouve au bas de votre écran. Notez, pour finir, que des liens Zoom distincts ont été prévus pour chaque panel ou atelier là de manière à faciliter les transitions. Voilà donc pour ces quelques petites instructions de nature technique qui vous seront très certainement répétées !

Marie-Pierre Bousquet est professeure au département d'anthropologie et directrice du programme en études autochtones de l'Université de Montréal. Elle est spécialiste des questions autochtones canadiennes et s'intéresse principalement aux réalités contemporaines et historiques des Anicinabek. Ses [champs d']intérêts de recherche sont diversifiés et touchent notamment la scolarisation et les pensionnats autochtones, plus particulièrement au Québec, la santé et les questions qui découlent des épidémies qui ont frappé les Autochtones, ainsi que l'écriture de l'Histoire. Chère collègue, je vous cède la parole pour l'animation de la table ronde, un grand merci d'être parmi nous.

Marie-Pierre Bousquet (MPB) : *Migwetch*¹⁰, merci beaucoup, *Kwe Kakina*¹¹, bonjour tout le monde, ça me fait très plaisir d'être parmi vous aujourd'hui et d'avoir été invitée par le comité du CIÉRA.

Donc, je vais avoir le plaisir d'animer une table ronde avec quatre participants que je vais commencer par vous présenter brièvement et après, avant chaque présentation d'entre eux, je les présenterai de façon un peu plus large.

Alors, notre table ronde est extrêmement d'actualité puisqu'elle s'appelle réalités autochtones en temps de pandémie... parce que nous sommes toujours dans cette pandémie et elle nous concerne absolument tous. En fait, je crois que ça fait très longtemps qu'on n'a pas été aussi concernés tous par un même problème, et on va avoir donc une table ronde sur les regards, sur les services publics et le bien-être.

Alors, je vais vous présenter brièvement chacun de nos participants et ensuite chacun d'entre eux plus à fond. Donc, nous avons avec nous Sipi Flamand qui est vice-chef¹² au Conseil de la nation atikamekw de Manawan, Lisa Westaway, qui est directrice du Kateri Memorial Hospital Centre, Jimmy Siméon, navigateur autochtone pour Médecins du monde et Jason Coonishish, qui est coordinateur des services préhospitaliers et des mesures d'urgence au Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie James (CCSSSBJ). Donc, une grande bienvenue à vous quatre, ça me fait très plaisir, c'est sûr qu'on aimerait tous être dans une salle tous ensemble pour pouvoir mieux discuter, mais on va faire le mieux qu'on peut avec les moyens de la technologie pour apprendre à mieux connaître la réalité dans laquelle vous êtes, vous, et sur laquelle vous avez un regard particulier.

Alors je vais suivre l'ordre des présentateurs qui sont le programme, ça va être plus simple et je vais donc commencer par donner la parole à Sipi Flamand qui est candidat à la maîtrise en études autochtones,

⁹ « Merci », en innu-aimun.

¹⁰ « Merci », en anishinaabemowin.

¹¹ « Bonjour à toutes et à tous », en anishinaabemowin.

¹² Sipi Flamand a été élu nouveau chef de Manawan en août 2022.

gouvernance autochtone à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue et plus brièvement donc à l'UQAT, qui est également vice-chef au Conseil des Atikamekw de Manawan et analyste politique de formation avec un baccalauréat en sciences politiques de l'Université Laval et coauteur du Principe de Joyce¹³. Sipi se concentre principalement sur la résurgence de la gouvernance autochtone, l'autodétermination, la philosophie politique autochtone et la tradition juridique autochtone plus spécifiquement au sein de la nation atikamekw. Donc bienvenue Sipi et je te passe tout de suite la parole.

Sipi Flamand (SF) : *Kwei kwei kaskina ki itinawaw ohe ka ntotomekw anotc ka nakickotataniok otei pamitonertcikatek kitci kiskinomasowinik itekera*¹⁴. Je suis honoré d'être parmi vous aujourd'hui pour discuter des enjeux que nous rencontrons au sein de nos communautés dans nos relations avec l'État, avec la société en général, donc je suis honoré d'être avec vous aujourd'hui dans cette discussion. *Mikwetc*¹⁵.

MPB : Un grand merci, alors tout de suite je veux aussi donner la parole à Lisa Westaway, qui est directrice générale du Kateri Memorial Hospital Centre depuis septembre 2019. Lisa travaille comme gestionnaire dans le réseau de la santé depuis 2008, au sein de plusieurs programmes et services du réseau public. Depuis mars 2020, conjointement avec Lloyd Phillips, le commissaire de la sécurité publique de la communauté de Kahnawà:ke, elle dirige un groupe de travail contre la COVID-19 pour gérer la réponse communautaire face à l'urgence sanitaire.

Lisa Westaway (LW) : Bonjour, [c'est] un plaisir aussi d'être avec vous aujourd'hui et de pouvoir partager et entendre les obstacles qu'on a encourus à travers la pandémie, mais en général aussi par rapport à l'équité d'accès aux services de santé. Mon expérience dans les réseaux publics m'a offert beaucoup de connaissances dans mon poste actuel pour être capable d'identifier rapidement les iniquités dans les services dans notre communauté, comparée à ce qui s'est passé, le développement je dirais dans le réseau public à travers les années récentes donc ça va être une discussion intéressante, merci de l'invitation.

MPB : Ensuite j'ai le plaisir de vous présenter Jimmy Siméon que moi je connais un peu, je vais quand même faire un petit deux min [de description] qui n'est pas dans sa bio[graphie], mais bon il est également diplômé de l'Université de Montréal. Il a fait le programme en études autochtones, entre autres, lors de ses études, donc je tiens à souligner cela parce que, bon voilà, c'est mon petit côté... c'est un peu son *alma mater* et, aussi, mon université. Donc Jimmy, à part ça, est navigateur autochtone en santé depuis 2 ans à Médecins du Monde. Il est originaire à la communauté innue de Mashteuiatsh, au Lac-Saint-Jean. Il travaille auprès des personnes autochtones vivant en situation d'itinérance à Montréal afin de les accompagner dans la prise en charge de leur santé en créant des ponts avec le monde médical. Alors, qu'est-ce que c'est un navigateur autochtone en santé ? C'est d'abord de respecter les réalités identitaires et culturelles de chaque personne qu'on a accompagnée afin de rendre l'expérience de soi plus humaine et culturellement sécuritaire, donc bienvenue Jimmy !

Jimmy Siméon (JS) : Merci Marie-Pierre ! *Kuei kassinu etashieku*¹⁶ ! Ça fait vraiment plaisir d'être là, c'est vraiment un honneur de pouvoir partager cet espace-là avec vous pour réfléchir collectivement à ces enjeux-là, ces réalités dans lesquelles je suis confronté constamment dans mon travail, que je vis de plein de façons sur le terrain pour mon travail, beaucoup sur le terrain, puis dans les services de santé.

Je travaille avec des personnes autochtones qui viennent de toutes les communautés, qui ont des histoires aussi riches et différentes les unes que les autres, ce sont des personnes magnifiques avec qui j'ai eu la chance d'accompagner dans la prise en charge de leur santé afin de répondre à leurs besoins au niveau de la santé, de les accompagner vers le système, vers le réseau de la santé. C'est un honneur pour moi de faire ça, puis d'être ici aujourd'hui, puis de pouvoir apporter un petit peu une partie de leur message, une partie de leur

¹³ Pour plus de détails, veuillez consulter le lien URL suivant : <https://principedejoyce.com/fr/index>.

¹⁴ « Bonjour à vous tous qui nous écoutez aujourd'hui lors de cette rencontre pour réfléchir aux enjeux rencontrés dans les études supérieures », en atikamekw nehiromowin.

¹⁵ « Merci », en atikamekw nehiromowin.

¹⁶ « Bonjour tout le monde ! », en innu-aimun.

réalité pour qu'on se transforme sans action concrète dans la recherche de solutions, puis dans la création de solutions... donc merci de me recevoir ici !

MPB : Merci Jimmy. Et, donc, en quatrième : Jason Coonishish. Jason coordonne les interventions d'urgence dans les situations qui menacent la prestation des services cliniques à la population d'Eeyou Etschee¹⁷, région [socio-sanitaire] N° 18 dans le Nord-du-Québec. Fort de plus de 10 ans d'expérience, Jason a assuré le leadership lors d'interventions d'urgence en cas de pandémie, pas uniquement durant la COVID-19, mais déjà lors de la H1N1 (influenza de type A), de l'évacuation de communautés en raison de feux de forêt, de recherche et de récupération, de sauvetage et de situations de type « code rouge » et « gris »... et Jason gère un service qui reçoit plus de 3 000 appels d'ambulances par an, le tout réparti à travers les 9 communautés crie sur un territoire qui s'étend sur une zone géographique plus grande que la France ; ce qui me touche particulièrement vu mes origines.

Jason aime le hockey, la chasse et la pêche il pratique également la médecine traditionnelle et il est le co-auteur de quatre thèses sur l'utilisation de la médecine traditionnelle dans le traitement du diabète [de type 2], donc bienvenue Jason !

Jason Coonishish (JC) : Bonjour ! L'année qui s'est écoulée s'est révélée une longue et difficile année de travail en collaboration avec les responsables de la sécurité publique [RSP] de toutes les communautés et en raison de ce qui se passe au sein de nos milieux, dans les régions, lorsqu'elles sont durement touchées, en particulier, plus récemment, par les variants. Alors je vous remercie de votre invitation et je ferai de mon mieux pour vous fournir les renseignements dont vous avez besoin. Merci, *Mikwec*¹⁸

MPB : Merci beaucoup ! Alors, qui aurait envie de commencer à prendre la parole de façon plus large pour nous parler justement de ces obstacles, de ces iniquités que vous avez remarquées dans le cadre de votre travail ?

SF : Par rapport à la pandémie ?

MPB : Oui, par rapport à la pandémie.

SF : Évidemment, c'est une situation exceptionnelle que nous vivons présentement depuis 2020 avec cette pandémie-là, puis comment on doit intervenir dans nos communautés, puis surtout comment mettre en valeur aussi les savoirs traditionnels reliés à la médecine. Je crois que ça a été un enjeu spécial qu'on a rencontré dans nos communautés, de devoir se mobiliser face à une pandémie mondiale, quand on sait que l'histoire nous a montré que les peuples autochtones ont été touchés par des épidémies, des pandémies, puis pourquoi il fallait agir rapidement.

Évidemment, c'est par la mobilisation, créer une communication aussi entre les communautés qui nous entourent, et les municipalités, pour travailler ensemble pour se protéger collectivement.

Évidemment, il a fallu mettre de l'avant des mesures qui répondaient à notre identité aussi, qui répondaient, par exemple, à permettre aux familles d'aller en territoire, de pouvoir se protéger et, aussi, d'aller chercher de la médecine traditionnelle. C'est un point que je voulais souligner, car c'est aussi grâce aux savoirs traditionnels qu'on peut se protéger.

MPB : Merci Sipi ! Lisa ?

LW : Alors je vais essayer de suivre vos trois points dans la structure [conversationnelle]. Ça a été très rapide et tout a été fermé dans la communauté. On a mis en place un comité avec des représentants des différents organismes de la communauté, ce qui a beaucoup aidé à établir un sentiment de confiance dans la communauté

¹⁷ Terres-Cries-de-la-Baie-James.

¹⁸ « Merci », en iiyiyuu ayimuun.

envers ce comité stratégique, ou de gouvernance, pour vraiment aider à éduquer et à communiquer avec la communauté pour qu'elle puisse prendre des décisions personnelles pour la protection de leurs familles à tous les jours. Donc ça a été probablement ce qui a été le plus important dans notre réponse à la pandémie c'est la communication pour la mobilisation collective des gens et pour la compréhension. Pour avoir une compréhension de chacune des décisions, de chacune des mesures sanitaires, parce que cette compréhension-là aidait pas juste à renforcer la confiance, mais comme je l'ai dit, [elle] a contribué au développement de la mobilisation collective, puis la responsabilisation de chaque individu envers la communauté en général, dans son entièreté.

Mais cette seconde vague de la pandémie¹⁹ a créé vraiment une crise de santé mentale, parce que la première vague (mars à juin 2020) a été tellement rapide, puis il y avait eu un focus seulement sur la santé physique et donc c'est là, appuyée par toute la pensée traditionnelle, que l'on a vraiment dû modifier notre approche pour regarder la personne dans son entièreté, donc de vraiment focaliser sur la santé physique bien sûr, mais spirituelle également, vraiment holistique et traditionnelle. Vraiment, on a essayé de suivre le nombre d'agressions, de surdoses, de suicides, parce qu'on a eu des augmentations. Donc, même si on a été assez chanceux de ne pas avoir de décès reliés spécifiquement à la COVID-19 dans notre communauté, nous avons quand même noté des impacts sociaux, économiques, psychosociaux et financiers, de la violence conjugale, etc. On a eu des impacts assez majeurs, comme probablement plusieurs autres communautés, mais ça fait en sorte qu'en focusant sur ces choses-là, on a pu vraiment aussi avoir une meilleure... avoir cette collectivité mobilisée pour assurer la protection de la communauté dans son entièreté.

Alors, ça a amené beaucoup une modification, au cours de la pandémie, de comment on a amené des changements ou des mesures sanitaires et ce qui était vraiment important au niveau de l'autonomie de notre communauté, c'est de, dès le début de la pandémie, de statuer avec le ministère de la Santé [et des Services sociaux] (MSSS) qu'on était autonome et qu'on a pu adapter les mesures sanitaires en lien avec les besoins de notre communauté.

Donc, les directives qui sortaient à chaque 5 minutes, on a pu les modifier en lien avec nos besoins très spécifiques. Donc, par exemple, pour couvrir des besoins de santé mentale, mais, même si au Québec, ou en Montérégie, par exemple, on a pas pu avoir des rencontres avec deux domiciles chez nous, on a modifié [notre stratégie] pour pouvoir avoir des rencontres avec ces deux domiciles, mais [tout] en s'assurant de bien communiquer les mesures et de le faire de façon sécuritaire et aussi en lien aux besoins de chaque famille et chaque individu.

On a réalisé très, très, très rapidement qu'il y a comme un continuum d'acceptation d'un niveau de risque dans la communauté donc vous avez ceux qui n'acceptent aucun risque du tout et ceux qui sont très à l'aise avec un niveau de risque.

Et donc il fallait offrir des mesures pour respecter où se situait chaque individu ou chaque famille dans leur parcours au courant de la pandémie, c'était quelque chose qu'on a essayé de faire à travers la communication et l'éducation.

On était beaucoup à l'écoute aussi, donc souvent lorsqu'on prenait une décision ou qu'on mettait une mesure en place en place, la réaction de la communauté. En étant à l'écoute, ça nous donnait les moyens de modifier les mesures mises en place et de respecter aussi chaque individu donc cela nous a permis de parfois faire un recul en arrière, ou parfois d'aller un petit peu plus à l'avant plus rapidement parce qu'en étant à l'écoute de chacun individu [sic].

On a fait des *surveys* aussi, pour avoir l'avis de chaque individu, et on a fait des appels téléphoniques à chaque domicile. Très simple, avec l'annuaire téléphonique, puis on a donné l'opportunité aux individus d'offrir leur point de vue sans avoir le regard de tout le monde dans la communauté.

¹⁹ La deuxième vague de la pandémie de COVID-19 au Québec s'est étendue de septembre 2020 à octobre 2021.

Si on parle d'obstacles, les médias sociaux ont été vraiment un grand obstacle pour nous soit pour l'adhésion à la vaccination ou aux mesures sanitaires, ou encore avec le partage d'informations non scientifiques et non fiables. Et il a fallu vraiment suivre les médias sociaux continuellement pour pouvoir contourner cette vague négative.

Puis, dans les médias sociaux, ça partageait dans la négativité et ça a joué contre nous pour... on essayait de travailler vraiment avec la collectivité, le sens du travail d'équipe, parce qu'en fait il fallait avoir toute la communauté ensemble durant la dernière année, ce qui est vraiment une force motrice dans les moments difficiles. Par contre, les médias sociaux nous tiraient vers la négativité, vers le stigma, vers la violence latérale entre nous. Donc il a vraiment fallu travailler cette violence-là, à travers les médias sociaux, pour générer de la positivité et de l'acceptation... d'où on était d'être capable de voir aujourd'hui le positif, puis comment apprendre d'une façon positive à travers la pandémie. On a essayé vraiment d'identifier comment la pandémie nous a aidés à retourner vers notre médecine traditionnelle, la *food-security*. On a vraiment maintenu beaucoup de focus sur nos apprentissages et [sur] comment tourner le négatif de la pandémie vers des aspects positifs. Je pense que j'ai fait mon 5 minutes. Je ne veux pas trop prendre du temps puis, peut-être, durant la période de questions je peux en dire plus, voilà, je vais arrêter pour l'instant.

MPB : C'est très intéressant Lisa ! Alors, on en écouterait plus, mais on va y revenir sans doute tout à l'heure. Donc je vais céder tout de suite la parole à Jimmy sur ces obstacles et ces iniquités. Forcément, j'imagine qu'en contexte d'itinérance, il doit y avoir certains enjeux particuliers.

JS : Ouais [sic], en effet on est beaucoup dans la précarité, puis la pandémie est venue accentuer la précarité des personnes autochtones vivant en situation d'itinérance, fortement, c'est venu complexifier leur mode de vie, leurs habitudes, l'accès aux différentes offres de services que ce soit en santé, mais dans toutes les autres sphères aussi... c'est devenu beaucoup plus difficile d'accéder aux services.

Pour imaginer un peu, dans le début de la pandémie, on ne pouvait plus se rendre physiquement dans plusieurs lieux de services que les personnes allaient de façon régulière, quotidiennement, pour avoir des services de base essentiels. Souvent, il fallait appeler pour prendre rendez-vous, donc déjà là c'est un obstacle important, parce que ce n'est pas tout le monde qui a les moyens d'avoir un téléphone en permanence, puis d'avoir accès à ce mode de communication là, puis de planifier les rendez-vous. Quand ce sont des besoins de base, souvent tes besoins de base c'est dans l'immédiat qu'il faut agir, tu en as besoin maintenant ! Ce n'est pas [logique] de planifier un rendez-vous pour attendre que ce soit le bon moment, puis toute réorganiser ta vie (de la journée et de la semaine) en fonction de combler ces besoins de base là. La vie a été beaucoup plus complexe, parce qu'il faut comprendre qu'en... je travaille spécifiquement avec les personnes autochtones en itinérance, donc je connais beaucoup cette réalité-là, mais en comparaison aux autres groupes qui vivent dans l'itinérance, c'est une itinérance que je considère vraiment complexe et riche aussi, dans le sens où il y a beaucoup de liens autres à faire que le coin de la rue où on les voit constamment : ben [sic] dans une journée, ils peuvent s'en aller à une ressource, s'en aller chez un ami. On peut également ne pas les voir pendant quelques jours parce qu'ils sont partis à l'extérieur de Montréal afin de retourner dans leur communauté. Ils y ont des liens très forts, puis c'est une itinérance qui se vit plus collectivement, plus de façon communautaire, très serrée, où les gens se supportent beaucoup.

Donc, avec la pandémie, dans le début de la pandémie, le fait que certaines communautés ferment [leurs frontières pour limiter la propagation de la COVID-19], que les compagnies de transport suspendent leurs services, que les moyens de communication soient plus difficiles, que les services de base à laquelle les populations itinérantes avaient accès ont été restreints, certains n'étaient plus accessibles et pour d'autres c'étaient plus compliqué d'y accéder. Puis, mon travail à la base c'est d'accompagner, de les accompagner vers le système de santé pour recevoir des soins médicaux, mais je ne pouvais plus rentrer dans aucun établissement pour des raisons sanitaires, donc je devais accompagner la personne jusqu'au lieu et l'attendre à l'extérieur, ou simplement annuler l'accompagnement parce que la personne avait vraiment besoin d'un accompagnement lié à des traumatismes, lié à toutes sortes de choses qui font qu'elle ne veut pas se retrouver dans un rendez-vous médical, ou dans un certain hôpital, chez le dentiste, toute seule puisque c'est juste insupportable.

À mon niveau à moi, au niveau de l'organisme, en fait de Médecins du monde, la façon qu'on avait de procéder, ça a été d'arrêter nos services pendant les deux premières semaines pour se réorganiser, pour être capable de continuer d'offrir nos services de façon sécuritaire, c'est-à-dire qu'on a une clinique mobile, donc c'est un camion avec une clinique médicale à l'intérieur, puis on se déplace un peu partout dans la ville de Montréal, où les gens sont, pour aller offrir des services. Il y a toujours des infirmières qui sont présentes puis, avant la pandémie, on avait à l'occasion un médecin bénévole qui était présent avec nous, donc ça permettait d'offrir des services de santé, de soins de proximité *on the spot*, où les gens sont, donc ça permet d'éviter beaucoup, beaucoup de problèmes du fait de devoir aller vers le réseau de la santé directement. Puis, après ça, une fois que les soins ont été reçus, on peut réorienter. On peut réorganiser un suivi de soins avec les personnes selon leur demande, parce que l'objectif c'est surtout de répondre à leur demande. Qu'est-ce qu'ils ont besoin puis, qu'est-ce qu'ils vont nous demander. Puis là, après ça, on met tout en œuvre pour essayer de répondre à ces demandes-là, puis que la personne soit impliquée dans son processus de soins dans la façon dont elle veut que ça se passe aussi. Donc, on avait arrêté pendant deux semaines le temps de se réorganiser. Quand on a recommencé, tous les soins, l'offre de service se faisaient à l'extérieur de la *van* [sic], d'où le concept d'avoir une *van* [sic], d'avoir un lieu sécuritaire où les gens peuvent recevoir des soins, eh bien, ça c'est complètement transformé !

Il a fallu organiser un *setup* avec des bâches à l'extérieur, des tables, qu'il y ait une certaine intimité même si on est à l'extérieur, puis que les soins puissent se faire de façon sécuritaire, parce que notre but c'est d'aider les gens avec leur santé, mais on le sait dans plusieurs milieux de travail, dans plusieurs organismes, dans plusieurs ressources en soins, le virus a été apporté par les employés, donc malgré toutes les mesures en place souvent c'était impossible que le virus ne se mette pas à circuler. Donc, nous, on avait la chance de pouvoir travailler à l'extérieur, de pouvoir s'adapter, puis de faire... d'offrir les soins à l'extérieur. Puis même la façon dont les infirmières donnaient les indications aux personnes... en fait pour qu'ils se fassent de l'autosoins, par exemple, pour une plaie, donc pour éviter le contact... donc on se rend compte dans tout ça que la relation humaine, que la relation de soin ou la relation avec la santé et le bien-être où... moi, je considère que c'est le contact humain avant tout que l'on doit privilégier, c'est la relation qu'on crée avec la personne qui est en avant de nous en se voyant, en se reconnaissant, en riant ensemble. Tout ça était rendu beaucoup plus difficile, puis s'enlevait, ça transformait vraiment nos pratiques, puis comment on pouvait faire notre travail. Donc, un autre de nos rôles, ça a été beaucoup d'avoir les bonnes informations. On a parlé... Lisa tantôt parlait un peu de communication, puis le fait qu'on travaille beaucoup en partenariat avec le réseau québécois de la santé, mais avec plusieurs autres organismes aussi, ça a été d'aller... pis [sic] avec l'Agence de la santé publique du Canada évidemment... d'aller chercher la bonne information qui changeait constamment pour pouvoir bien orienter les gens donc que ce soit pour accompagner des personnes vers le site de *testing* pour la COVID-19. Donc il y avait tout un processus, il y avait un processus d'isolement aussi qui est hyper complexe, que nous-mêmes on avait besoin d'accompagnement pour comprendre comment tout organiser ça, tout planifier ça. On avait ce rôle-là de pouvoir porter le message un peu des réalités que vivaient les gens qu'on accompagne pour que les services réussissent à s'adapter, puis qu'ils comprennent leur réalité, puis aussi, à l'inverse, qu'on puisse porter le message de la santé publique, des services, des organismes, des services au niveau du réseau de la santé, qu'est-ce qui est accessible, puis comment on pouvait y accéder. Donc ça a été une année... une grosse année d'adaptation... c'est encore beaucoup d'adaptation en ce moment... puis on en parlera peut-être tantôt, mais dans le début de la pandémie, pendant tout l'été jusqu'à l'automne, les gens en situation d'itinérance ont été quand même très préservés. Il y a eu très peu d'éclosions dans les organismes aussi. Sauf que ça a changé avec l'arrivée du froid, de l'hiver, du fait que les gens se retrouvaient beaucoup plus à l'intérieur, dans les ressources, et du manque de ressources d'urgence adaptées et, puis là, le virus s'est répandu. puis ça l'a été, durant la période des Fêtes, où beaucoup de travailleurs étaient en congé, donc nous on était en congé. On avait donc arrêté nos services, puis quand on est revenu au travail c'était une autre réalité, celle où l'on savait que la vaccination s'en venait, mais on n'en était pas encore rendu-là. Puis là, ben [sic] il fallait encore une fois toute réadapter les services. Il y a même une ressource de jour qui a été obligé de fermer complètement, de déplacer tous les gens dans un hôtel temporairement pour faire la quarantaine parce qu'il y a eu une éclosion trop importante dans l'organisme.

Donc, on peut imaginer comment pour plusieurs qui sont déjà dans une vie qui est précaire, dans une situation précaire, que s'adapter en plus à toutes ces nouvelles réalités, c'est venu affecter leur santé, comment c'est venu affecter leur confiance aux organismes, au système de santé, aux gens qui sont là normalement pour les aider, les accompagner. Puis qu'il n'y avait pas d'autre porte de sortie vraiment, dans le sens que... ouais [sic], plusieurs étaient pris à Montréal, plusieurs étaient pris dans ces situations-là, puis ils n'arrivaient pas à trouver d'autres options, puis d'issues-là. Donc, heureusement, il y a eu des mesures d'urgence qui ont été mises en place à un certain point. De notre point de vue, évidemment, ça arrive tout le temps trop tard, puis on se dit : « mais comment ça se fait que ça n'ait pas été réfléchi avant, puis que c'était pas déjà préparé ». Puis là, il y a une urgence puis on fait juste appliquer des mesures d'urgence. Donc oui, il y a eu beaucoup de frustration, beaucoup de colère générée aussi à ce niveau-là du fait qu'on n'était pas prêts... on n'était pas prêts puisqu'on répondait déjà, quand même, à des crises importantes, des crises sociales importantes... puis là il y a cette crise qui est venue exacerber toutes les autres crises qu'on essayait de régler ou de combler en pré-pandémie. Merci !

MPB : Merci Jimmy, on voit vraiment à quel point ça a affecté les relations humaines. Je vais tout de suite donner la parole à Jason.

JC : Il y a quatre ans, nous avons créé un groupe central d'action régionale pour les urgences. Le ministère de la Justice y avait intégré des directeurs, des membres de la police Eeyou, les chefs des services d'incendie et des responsables de la sécurité publique, ainsi que les dirigeants de nos cliniques dans toutes les communautés. L'année dernière, à la fin du mois de janvier, nous avons tenu une rencontre avec la direction de la santé publique de la région 18 du moment, en présence du médecin et de tous nos RSP, afin de nous préparer précisément à l'émergence d'un nouveau virus en Chine et à des mesures que nous pourrions être appelés à prendre, en fonction de ce que l'OMS annonçait. Tous commençaient à être sur un pied d'alerte à cette période, à la fin du mois de janvier. Nous avons donc prévu des échelons de coordination, de planification et de suivi. Au début de la période en question, nous nous sommes penchés sur la Loi sur les mesures d'urgence, ainsi que sur la Loi sur la santé publique, car, à vrai dire, c'est cette dernière qui entrait en vigueur.

Alors à ce moment, je travaillais en étroite collaboration avec notre direction de la santé publique. Huit piliers ont été établis, dont la coordination, la planification et le suivi ; puis, en second lieu, la communication concernant les risques et l'engagement communautaire. En outre, il y avait trois volets à cet échelon, dont la table des dirigeants, comprenant le grand chef et tous les chefs, le volet local comprenant les groupes centraux d'action locale pour les urgences dans chaque communauté et, enfin, le troisième volet comprenant le groupe central d'action régionale pour les urgences, le tout pour faciliter la gestion de ce qui se passe dans nos territoires. Nous avons ensuite renforcé la surveillance avec l'équipe de la santé publique, les enquêtes, les interventions rapides et les enquêtes de cas. Nous avons dû travailler en étroite collaboration avec les responsables de la sécurité publique, puisqu'ils savent où tout le monde vit dans les communautés et ils savent si les maisons sont surpeuplées ou non. Ils sont d'ailleurs en mesure de reconnaître les unités d'isolement. Il y avait aussi un autre pilier : le point d'entrée. En mars, lorsque la pandémie a été déclarée par l'OMS, nous avons immédiatement vérifié un point d'entrée particulier. Nous avons alors appelé toutes les entités pour vérifier si elles avaient des personnes à l'extérieur du pays. Avant que ces dernières ne puissent revenir dans nos communautés, elles devaient s'isoler pendant 14 jours. J'étais de retour au travail, au moins. Elles sont restées en isolement 14 jours ; nous avons pris les mesures nécessaires pour prendre soin d'elles pendant ces 14 jours, parce que nous ne savions pas à quoi nous avons affaire. Au fur et à mesure, nous nous sommes rendu compte que les laboratoires devaient eux aussi renforcer leurs mesures. Nous avons donc dû nous préparer à effectuer beaucoup de tests et d'analyses et tout le travail de laboratoire qui s'imposait. De même, la santé publique et tous les dirigeants des cliniques, la prévention des infections et toutes les mesures à prendre dans les cliniques, dont le lavage des mains et la distanciation sociale. Toutes ces mesures devaient être mises en place, afin d'assurer une bonne gestion de ces établissements de santé. Ensuite, une fois que nous avons eu des cas positifs, nous avons dû établir un bon plan de gestion des cas, ainsi qu'un soutien opérationnel et logistique. J'aborderai les détails à ce sujet un peu plus loin, parce que cela touche et a affecté beaucoup de personnes sur le plan de la santé mentale au cours de cette année, notamment de nombreuses fois en raison de l'isolement et de toutes ces règles qu'il fallait respecter. Nous avons donc travaillé en étroite collaboration avec les

responsables de la sécurité publique, la commission scolaire et le ministère de la Justice, car nous avons beaucoup de personnes dans chaque groupe ou entité similaire. Je vous remercie !

MPB : *Thank you* Jason ! On voit bien dans les témoignages de chacun d'entre vous à quel point ça a pu d'abord soulever des questions au niveau de l'accès à des services, la communication, la transmission de savoirs aussi et la prochaine question que j'ai envie de vous poser c'est quelle leçon à votre avis devrait-on tirer déjà de cette pandémie qui n'est pas encore finie, alors des leçons-là qui pourraient être au niveau... Vous avez parlé de la sécurité alimentaire pour certains d'entre vous, des leçons au niveau organisationnel, des leçons au niveau de la redéfinition des priorités dans vos communautés ou vos milieux de travail donc voilà, quelles seraient les leçons qui devraient être retenues déjà de ce contexte si particulier. Sipi ?

SF : D'abord avec ce qui se passe présentement avec la pandémie, puis le contexte dans lequel nous sommes dans les communautés autochtones avec la surpopulation dans les logements, on voit que la problématique... on a vu... On connaissait déjà ce qui se passait avec la problématique de pénurie de logements, pis [sic] comment répondre à ce besoin-là c'est... évidemment, il y a des mesures qui ont été prises telles qu'éviter les rassemblements, mais quand il y a plusieurs familles dans une maison, c'est une problématique qu'on a observée et à laquelle on doit répondre en tant qu'élu, mais aussi en tant que collectivité. Et je pense que c'est important de considérer cet enjeu-là d'autant plus que c'est partout au Canada qu'il y a cette problématique-là, qu'il y a un besoin criant que le gouvernement fédéral agisse pour assurer des logements convenables aux familles situées dans les communautés autochtones.

Ça viendrait éviter des problèmes de crises supplémentaires qu'on a connus au courant de la pandémie. Par exemple, des crises sociales, des problèmes qui engendrent dans les communautés. Pis [sic] je pense que c'est avec cette pandémie-là qu'on peut faire des recommandations. On sait qu'il y a une élection fédérale qui s'en vient, pis [sic] je pense qu'il faut utiliser ces argumentaires-là pour faire connaître, pour faire réagir au gouvernement... qu'il y a un besoin criant dans les communautés.

Puis en plus de ça, quand on parle de logement on parle aussi d'autres problèmes, par exemple l'éducation et le décrochage scolaire, ça c'est un enjeu que nous rencontrons.

On a dû développer des formations en ligne pour les jeunes dans les écoles, pis [sic] encore là il y a un désintérêt chez les jeunes, chez les enfants, de faire des cours en ligne, à cause que ce n'est pas dynamique, à cause que la relation avec leurs enseignants, ce n'est pas pareil. Puis, je crois que cette pandémie-là nous a montré beaucoup de choses, mais elle nous a aussi démontré qu'il faut aussi qu'on s'adapte avec cette réalité-là, en espérant que dans les prochaines années, les prochains mois, on maintient ces leçons-là pour améliorer nos sociétés, nos communautés. *Mikwetc*²⁰ !

MPB : Merci Sipi ! Je passe tout de suite la parole à Lisa.

LW : Des leçons... Il y en a tellement ! Je vais en nommer quelques-unes. La première, comme j'ai mentionné, cela a été vraiment de focuser sur la personne dans son entièreté. Donc ce n'est pas juste le physique, mais le spirituel, la santé mentale. Tous les déterminants de la santé sont extrêmement importants dans les mesures à mettre en place. On a appris aussi beaucoup, en fait une leçon sur l'éthique durant la pandémie, par rapport aux décisions prises pour la communauté et la nécessité de l'implication de la communauté dans ces prises de décisions. Donc, on sait que les mesures sanitaires sont très *top-down* et peuvent amener ou ramener beaucoup de peurs, de craintes et de méfiance déjà existantes dans le système de santé, parce qu'il n'y a pas beaucoup de place pour la prise individuelle de décision. Cette émancipation que nous essayons de redonner à la communauté a été perdue pendant la période de la COVID-19. Alors, vraiment... cet apprentissage de vraiment avoir l'aval et l'implication de la communauté dans les prises de décisions et même parfois quand ça nous met à risque parce que je crois que ce que l'on a oublié durant la pandémie c'est que... par exemple, ici à l'hôpital on abrite un CHSLD, donc dans notre objectif était de protéger tous les résidents. On a oublié le fait que c'est aux résidents et à leurs familles de prendre des décisions de ce qui est mieux pour eux et que cela n'était pas à

²⁰ « Merci », en atikamekw nehiromowin.

nous de prendre des décisions pour eux. Et donc sur le temps éthique, ça nous a amenés à beaucoup de discussions et communications, et d'implication de tous dans la façon qu'on actualise les mesures à l'intérieur de nos murs par exemple. Ce qu'on a appris aussi, ce que ce qui a été mit vraiment en lumière, c'est le lien direct qu'on a avec le ministère [de la Santé et des Services sociaux] (MSSS), le lien direct qui n'existait pas du tout et ça a été vraiment très évident au début de la pandémie, quand on ne recevait rien. Aucune directive. Les communautés ont été vraiment en retard pour aller de l'avant à la mise en application des mesures à cause de ce manque de communication directe avec le Ministère et on sait que ce n'est pas le fédéral qui a géré la pandémie à Québec, c'est vraiment le ministère de la Santé [et des Services sociaux] (MSSS). Le fait [est] que chez nous, on a une entente nation à nation avec le ministère de la Santé [et des Services sociaux] (MSSS). Par contre, depuis plusieurs années, on voit que cette entente-là ne fonctionne pas en réalité et donc ne pas avoir un lien direct avec le MSSS nous a donné la leçon qu'il faut retravailler cet aspect politique. Et quand on parle d'accessibilité, qu'on doit vraiment continuer la lutte pour avoir accès à la documentation dans la langue qu'on a besoin, donc chez nous en anglais. Donc ça, c'était une leçon difficile à apprendre au début de la pandémie. Donc, [c'est] quelque chose qu'on sait qu'on doit continuer à travailler fortement. Ce qu'on a vu aussi, ce qu'on a appris rapidement à travers les actions qu'on a mises en place. Par exemple, on a créé notre propre équipe de santé publique locale. Donc, oui, on avait une communication avec celle de la santé publique régionale, mais notre santé publique locale était formée d'infirmières de la communauté. Donc ce sont des gens qui faisaient le *contact-tracing*, qui s'occupaient de tous les aspects de la santé publique, mais par le biais de la communauté elle-même. Donc ce sont nos enfants, nos parents, nos tantes, nos grands-parents, qui se connaissent tous, qui avaient ce lien-là avec la communauté, et donc en connaissant notre communauté et en connaissant les individus. Donc ça nous ramenait cet aspect personnel et humain dans les contacts. Donc, ce n'est pas juste quelqu'un de n'importe où là qui dit « ben [sic], oui » et qui n'avait pas beaucoup de connaissances de c'est quoi les besoins de communication, comment on doit communiquer pour s'assurer que cette information-là soit bien comprise. C'est en utilisant nos propres résidents de la communauté dans l'approche communicationnelle avec la communauté. Et ça, qu'on a fait ce changement-là dans notre approche, ç'a eu un impact immense dans la confiance de la communauté envers les mesures mises en place, donc cela a été un grand apprentissage aussi. Et tous ces apprentissages-là vont pouvoir se traduire, je crois, dans les pistes de solutions pour formuler une offre de services sécuritaires en général et pas juste pour la COVID-19, voilà !

MPB : Merci Lisa ! Je vais tout de suite passer la parole à Jimmy. J'imagine que certaines leçons aussi sont un peu similaires dans d'autres endroits donc je te laisse la parole.

JS : Ouais [sic], ça fait beaucoup écho à ce qui vient d'être partagé. De notre côté, on travaille beaucoup en partenariat avec d'autres instances, puis c'est une des choses qui s'est révélée encore plus importante depuis le début de la pandémie : quand une ressource n'est plus capable d'offrir son service, ça prend une autre ressource qui est en place ou qui prend le relais. Malheureusement, en itinérance, souvent les ressources sont rares, difficiles d'accès, ciblées pour des groupes particuliers avec chacun une approche différente. Donc quand ça ne fait pas avec une ressource, c'est difficile d'aller vers autre chose ou de trouver celle qui est adéquate pour la personne avec ses propres réalités, surtout lorsqu'on parle de réalités culturelles autochtones. Donc, d'avoir en place... On a le réseau de la santé, on a Médecins du Monde, qui est comme un organisme qui fonctionne un peu en parallèle, pas en partenariat, qui vient combler d'autres services que le réseau au Québec a de la misère à combler, puis ça s'avère être une solution qui fonctionne depuis plusieurs années, puis qui va continuer de fonctionner encore pour plusieurs années parce qu'on réussit à s'adapter aux besoins changeants. On réussit à s'adapter rapidement en fait, puis on réussit à compter sur nos partenaires, les autres organismes partenaires qui viennent nous supporter, qui viennent nous aider. Puis, avec la pandémie, ça a été quelque chose d'essentiel de se dire « bon ben [sic], vers qui on se tourne ? Comment on peut apporter de l'appui avec les ressources limitées qu'on a nous-mêmes ? Et comment on peut travailler ensemble dans ces nouvelles conditions-là, dans ces nouvelles réalités ? ».

Mais s'il y a déjà plusieurs choses qui sont en place, bien différentes, pour répondre à de mêmes besoins, le jour où il y arrive une nouvelle crise, s'il arrive une pandémie, puis que toutes ces choses-là qui sont en place viennent à être ébranlées, à être limitées dans ce qu'elles peuvent faire, ben [sic] le fait d'avoir un filet de sécurité ou un réseau qui est déjà en place permet aux personnes de naviguer à travers ça, d'aller vers d'autres ressources,

puis d'être capables d'aller chercher les services essentiels qu'elles ont besoin. Tandis que si tout est centralisé vers une même place, chaque organisme est vraiment limité dans un rôle restreint, précis, et à ne pas obtenir les connaissances nécessaires pour intervenir avec des personnes autochtones qui ont des réalités culturelles super complexes, super différentes d'une communauté à l'autre, mais qui ont des réalités communes, des réalités historiques, qui doivent être connues à la base pour pouvoir servir adéquatement des personnes qui vont utiliser leurs services qui sont d'origine autochtone.

Donc ça m'amène, au niveau de la formation... J'ai participé à différents ateliers, à différentes présentations où on offrait une certaine sensibilisation aux réalités culturelles autochtones à travers notre travail, puis on essayait d'apporter un peu les réalités des personnes que l'on rencontre à travers notre travail. Puis c'est quelque chose qui est pas assez présent, c'est quelque chose qu'on ne fait pas assez parce qu'on est pris beaucoup dans le fait de répondre aux urgences immédiates, donc quand c'est le temps de passer à des tables de concertation, offrir de la formation, faire un événement comme aujourd'hui, ça demande quand même beaucoup de temps, beaucoup d'énergie, qu'on n'est pas sur le terrain, donc on est limité dans notre équipe, dans les ressources qu'on a de disponibles, donc c'est tout le temps de choisir où on met ce temps-là. Puis les besoins sont tellement grands, les ressources tellement limitées, qu'on doit couper sur le service qu'on offre directement au niveau de l'accompagnement pour agir au niveau du plaidoyer et agir au niveau de la sensibilisation, puis de réfléchir à trouver des solutions. Malheureusement, les personnes qu'on accompagne, qui sont les principaux concernés, ne sont pas assez présentes. On est tout le temps en train de parler, puis de réfléchir pour eux, puis on partage certaines réalités, mais ce n'est pas nous qui vivons en situation d'itinérance, ce n'est pas nous qui avons l'histoire de la personne, puis les espaces où on peut justement avoir ce lien direct là et puis, où ils peuvent avoir la même place que nous on a en ce moment, ben c'est très, très rare. Parce que nous, c'est ce qu'on fait beaucoup, c'est d'impliquer les personnes dans leur prise en charge de leur santé, donc ils sont concernés par leurs besoins, c'est eux autres les mieux placés pour savoir qu'est-ce qu'ils ont besoin. Puis nous, après ça, on est en appui pour les aider. Donc c'est la même chose pour les réalités, l'ensemble des défis qu'ils vivent, ce sont eux qui sont les experts de leur réalité, puis on doit leur faire de la place, c'est nécessaire de porter leur message, c'est nécessaire de faire du plaidoyer en leur nom, mais y'a [sic] personne de mieux placé que les personnes concernées pour porter leurs propres messages, puis réfléchir à des solutions aussi.

MPB : Merci Jimmy ! On voit vraiment l'importance d'impliquer les gens dans tous vos témoignages, d'impliquer les premiers concernés dans la prise en charge de cette pandémie qui quelque part nous échappe tous, mais qui est une manière aussi de regagner, peut-être, un peu de contrôle sur tout ça, en tout cas de gouvernance. Je cède la parole maintenant à Jason.

JC : Je vous remercie. Plus tôt, en ce qui concerne le point d'entrée que j'ai mentionné : nous avons vérifié au sein de notre réseau de santé à savoir si des employés se trouvaient à l'étranger. Nous en avons trouvé deux qui étaient en voyage en Chine et, à leur retour au Canada, nous avons été les premiers au pays à procéder à l'isolement de 14 jours. C'est ce que nous avons fait pour deux de nos employés. Ensuite, lorsque la pandémie a été déclarée, nous avons vérifié auprès d'autres entités et de membres de la communauté qui étaient à l'étranger. Nous avons trouvé quatre personnes qui se trouvaient dans le Sud, en vacances. La pandémie n'avait pas encore été déclarée pendant qu'elles se trouvaient là-bas ; mais le jour suivant la déclaration de la pandémie, elles sont rentrées au Canada. Nous avons donc dû les isoler pendant 14 jours. Or, sur la route du retour depuis Montréal après leur arrivée à l'aéroport, ils ont eu un accident de voiture à l'extérieur de Matagami. Les ambulanciers qui sont venus à leur aide ne portaient pas d'équipement de protection, ce qui a eu une incidence sur cette ville. L'ambulance de la collectivité a perdu deux répondants ; ils ont dû être isolés, parce qu'ils avaient possiblement été en contact avec l'une des personnes qui venaient de quitter un pays étranger. Ces quatre voyageurs ont donc été testés. Une autre personne crie d'une autre communauté a été impliquée dans l'accident ; nous avons dû l'isoler également, portant le nombre de personnes à isoler à cinq. C'était nouveau pour nous, nouveau pour la communauté ; nous nous demandions ce qui se passait. Alors c'est ce qui s'est passé au début. Une fois ces quatre personnes isolées, deux d'entre elles ont reçu un résultat positif. Au début, lorsque nous les avons séparées, nous les avons placées dans deux foyers ; elles ont choisi chez qui séjourner. Des deux personnes dont le test était positif, l'une séjournait chez quelqu'un qui ne l'était pas et l'autre, chez quelqu'un qui ne l'était pas non plus. Nous avons donc deux personnes hébergées chacune dans une maison

distincte, où une personne était positive et l'autre, non. De plus, il s'agissait de travailleurs de la santé, ce qui a eu une incidence sur les ressources humaines de nos cliniques. C'est ce qui s'est passé au début quant à ce seul pilier, en ce qui concerne le point d'entrée. Cela concerne également les RSP, en raison de l'isolement qu'ils établissent dans les communautés. Ce fut une grande expérience d'apprentissage. De plus, tout au long de l'année, nous avons eu quelques décès, non pas des personnes dans notre territoire, mais des membres de la communauté qui vivaient au Sud, dans le CHSLD. Comme vous le savez, la province a été très durement touchée dans les CHSLD au début de la pandémie. Nous avons eu beaucoup de décès ; beaucoup d'ainés sont décédés. Nous avons donc été éprouvés par cette situation, et nous avons dû... lorsque nous devions ramener les corps dans le Nord, il fallait planifier avec le transporteur aérien ; lorsque le cercueil d'un défunt arrivait à la communauté par avion, on l'emmenait directement au cimetière. Seule la famille pouvait l'y accompagner, et tout le monde devait porter un équipement de protection. Toute la logistique de la planification des funérailles était donc en place. Le plus triste, c'est que, en raison des règles sanitaires de cette période, certains petits-enfants n'ont pas pu voir leur grand-père qui était dans le CHSLD au Sud et qui est revenu dans un cercueil. Cette réalité a donc eu un effet important sur la santé mentale des communautés, en raison de ces enterrements et de la perte de nos aînés dans les CHSLD du Sud. Voilà donc quelques-unes des expériences que nous avons vécues en tant que communauté concernant les funérailles et la planification des funérailles. C'était difficile, c'était vraiment difficile pour la communauté, c'était difficile pour les gens. Je vous remercie !

MPB : *Thank you* Jason ! Alors, moi, pendant que je vais poser encore une question, j'aimerais encourager vraiment les gens qui nous écoutent à commencer eux-mêmes à poser des questions, n'hésitez pas. Soit vous la posez dans la petite rubrique questions-réponses du Zoom, soit vous pouvez lever la main, mais, alors là, ça va être les organisateurs qui vont vous voir parce que moi je ne suis pas sûre que je pourrais vous voir et vous pouvez également poser des questions sur la page Facebook [du CIÉRA]. En dessous de la retransmission en direct de la table ronde il y a un coin pour publier vos questions, donc n'hésitez pas à demander ce que vous voulez à nos participants concernant le thème de cette table ronde. Moi, la question que j'avais envie de poser c'est que vous avez beaucoup parlé, tous, de la qualité des relations humaines, le fait que ça a affecté le lien social. On connaît tous, par exemple, l'importance de l'humour dans les communautés autochtones, et en milieu autochtone en général, le fait d'être proche les uns des autres, l'importance de la parenté, et forcément la pandémie, elle a affecté les événements collectifs. Il y a eu les pow-wow qui ont été annulés, puis il y a des événements collectifs qui sont beaucoup moins drôles, je pense évidemment aux funérailles, les funérailles ne pouvaient pas avoir lieu comme d'habitude avec tout le monde. Il y a aussi les mariages, pleins d'autres choses... Donc quelles ont été les manières de compenser ces atteintes au collectif et qu'est-ce que ça a pu faire émerger comme idées pour maintenir le lien social le plus possible ?

SF : Eh bien, il y a eu une interdiction de rassemblements évidemment, mais il y a eu un pow-wow local dans la communauté, avec toutes les mesures sanitaires évidemment, puis ça a permis de partager aussi pendant ce moment-là avec les membres de la communauté, comment ils vivaient. Puis on l'a fait quand même assez tardivement dans l'été donc il faisait froid, une chance qu'on n'a pas eu d'éclosion à ce moment-là. Ça a permis aussi aux familles et aux danseurs de pow-wow de pouvoir sortir de leurs maisons. Il y a eu aussi des rencontres en territoire, mais ça c'était des familles qui s'organisaient des rencontres pour pouvoir sortir de la communauté parce que souvent déjà qu'on est dans une Loi, par exemple la Loi sur les Indiens (1876), puis dans une réserve, puis en plus de ça de devoir vivre en isolement, confinés selon les mesures sanitaires, ce n'était pas évident. Puis avec les activités familiales, c'était permis de le faire, mais avec des mesures sanitaires. Puis je pense que c'est avec ces moyens-là aussi qu'on a pu aider les gens à pouvoir réapprendre comment se rencontrer en public.

MPB : Merci Sipi ! Lisa ?

LW : Nous aussi on a eu un petit pow-wow local, en fait, juste devant le CHSLD pour les résidents durant l'été, ça a vraiment amené beaucoup de positivité dans la communauté. On a aussi des musiciens locaux ou des DJ qui faisaient des petits concerts dehors, mais sans regroupements, soit par [visioconférence] Zoom, ou toujours devant la résidence, mais pour les familles aussi pour essayer de se rapprocher, amener la musique, la musique est très importante.

On a eu une parade aussi qui a rapproché les gens, une parade de remerciement pour tous les travailleurs, une parade d'automobiles, donc tout le monde reste dans leurs automobiles donc, en fait, toutes les choses qu'on a mises en place venaient avec beaucoup d'éducation, de communication, de comment le faire d'une façon sécuritaire, mais avec le but de rassembler les gens d'une façon sécuritaire, en fait. Durant l'Halloween, par exemple, on a eu des petits concours de décorations des maisons. Donc c'est très individuel, juste votre famille, mais c'est quelque chose qui amenait un petit peu le rassemblement.

Pour les choses plus difficiles : la fin de vie, les soins palliatifs, les funérailles... On essayait de prendre les directives de Québec, soit les mesures sanitaires, puis on les a modifiées pour répondre un petit peu plus aux besoins de la communauté. Par exemple, pour la fin de vie, on est habitués à 50 personnes dans notre CHSLD, on a des chambres familiales pour que tout le monde puisse se réunir et être avec la résidente 24 h sur 24 jusqu'à son décès, et après. Alors on essayait de trouver des façons sécuritaires, peut-être ce n'était pas 50 personnes, c'est beaucoup moins, mais comment s'assurer que la famille soit en mesure de dire au revoir d'une façon qui était propre à eux, en respectant leurs besoins ?

On a eu beaucoup aussi de connexions [humaines] par Zoom et on a essayé de créer aussi... dans notre CHSLD, on a créé un compte sur la plateforme utilisée dans les écoles, ClassDojo, afin de faciliter la communication au jour le jour des résidents avec leurs familles, et ce, d'une façon sécuritaire. Donc il n'y avait aucun transfert d'informations médicales, c'était vraiment juste du social, donc une façon sécuritaire d'envoyer des photos, de communiquer avec nos éducatrices qui travaillaient dans les CHSLD. Et nos éducatrices ont fait des communications dans la communauté aussi, donc ceux dans les résidences avaient des activités journalières pour s'assurer de leur stimulation et mitiger les impacts de l'isolement, mais on a essayé d'amener ça à nos aînés dans la communauté qui habitent seuls. Donc soit par des appels téléphoniques, pour ceux qui n'utilisent pas beaucoup Zoom, donc des appels téléphoniques réguliers par notre équipe de soins à domicile, vraiment pour essayer de garder la stimulation. On a aussi fait des Facebook Live, donc des présentations sur Facebook ou YouTube, pour ceux qui y avaient accès, et dans les journaux avec des thèmes spécifiques ou des invités qui répondaient à des sujets variés là, pas juste pour donner les informations sur la COVID, mais aussi pour donner d'autres informations ou répondre un petit peu plus aux besoins en santé mentale, donc différents intervenants qui venaient donner des conseils ou des vidéos de personnes dans la communauté qui voulaient offrir un message à tous, donc on a essayé de trouver des façons comme ça de rassembler les gens.

Donc ce sont quelques exemples qu'on a utilisés, mais peu importe tout ce qu'on a fait, on est pris aujourd'hui, quand même, dans une situation difficile où les gens sont fatigués, ont été en isolement trop longtemps, où les impacts en santé mentale sont tellement grands que ce que l'on sait que... On est en train de développer un plan vraiment pour les cinq prochaines années, comprenant le décrochage scolaire, une grande proportion de jeunes n'ont pas fini leurs études secondaires ou n'iront pas plus loin que le secondaire à cause de la pandémie, donc peu importe les mesures prises, l'impact va se sentir pendant plusieurs années. Donc il est encore plus important de développer des offres de service pour répondre à ces besoins, pour éviter tout ce qui peut venir à cause de la pandémie, voilà !

MPB : Merci Lisa ! Je passe la parole à Jimmy.

JS : Ouais, bah, [sic] je pense qu'il y a beaucoup à faire au niveau de l'adaptation. L'adaptation, ça a été un peu la clé, je pense. C'est encore la clé de comment on s'adapte à ces nouvelles réalités, à ces nouvelles urgences-là, à cette nouvelle crise, comment on transforme notre pratique. Mon travail c'était d'accompagner les personnes vers le réseau de la santé, c'est devenu souvent de juste être présent et d'offrir de l'écoute. Quand je croisais les gens sur le coin de la rue où ils étaient, j'allais les visiter de temps en temps, peut-être plus régulièrement à certains moments. Puis, justement, on a parlé des décès, il y a eu quand même beaucoup de décès, et ici et dans les communautés, plusieurs ont perdu des parents, des proches, et ne pouvaient pas retourner vivre le deuil en communauté, donc c'est quelque chose qui... qui se portait à plein de niveaux parce qu'un deuil c'est complexe puis ça prend du temps. Il y a des étapes qui doivent se faire, il y a des actions qui doivent se faire... Puis seulement pour rendre hommage à une personne qui était décédée, vivant en situation

d'itinérance, c'était beaucoup plus complexe d'organiser un petit rassemblement, tu sais faire un minimum pour souligner la perte de cette personne-là.

Puis, il y avait plusieurs choses spontanées qui se sont organisées, que ce ça soit de faire un genre de mémorial avec des photos, avec des messages, sur le coin d'un parc où la personne se tenait ou dans une ressource où elle allait fréquemment. Donc il y a eu cet esprit de communauté là qui s'est manifesté d'une belle façon à travers ces autres crises-là, à travers ces autres défis-là, tout au long de la pandémie, puis nous notre rôle ça a été vraiment de s'adapter pour continuer d'être présents. Plusieurs organismes ont dû arrêter leurs services pendant un certain moment pour plein de raisons. Il y a eu plusieurs départs, plusieurs bouleversements dans plusieurs services, mais je pense... Ce réseau de partenariat là, ce réseau de complicité là à travers les différents services, à travers les différents organismes, avec le réseau de la santé, avec la santé publique, ben [sic] c'est ce qui fait qu'on réussit à se réorganiser, puis qu'on ne laisse pas les gens dans l'oubli.

Une des choses que je retire beaucoup, c'est d'avoir renforcé les partenariats existants, d'en créer de nouveaux, puis de se permettre de mettre en place des initiatives qui n'ont jamais été faites, d'en faire l'expérience, de voir si c'est un projet qui peut fonctionner ou non puis sinon comment ça peut se transformer, qu'est-ce qu'on retire de cette expérience-là, mais on ne peut pas simplement continuer les choses comme elles sont depuis trop d'années. Faut se permettre de s'arrêter, de réfléchir puis de créer de nouvelles choses. Merci !

MPB : Merci Jimmy ! Jason ?

JC : Pour nous, c'est la saison du « Goose Break²¹ ». Lors de cette période, une grande part des communautés partent dans les bois pendant de deux à six semaines ; ce qui représente pour eux un deuxième printemps d'affilée, en quelque sorte. Beaucoup de nos membres n'ont pas pu aller chasser dans le Sud, comme près d'Ottawa, dans les champs. Ils aiment ce genre de chasse, parce qu'ils peuvent abattre beaucoup d'oies pendant cette période. Notre association de trappeurs cris a donc dit aux gens de rester dans le Nord et de ne pas aller dans le Sud, en raison des variants qui arrivaient de toute façon cette année. L'année dernière, c'était le COVID-19, n'est-ce pas ? C'est donc ce qu'ils ont fait ; nous aussi. Nous n'avons pas permis à nos chasseurs d'aller chasser dans le Sud. Pour le « Goose Break », nous avons une société appelée Niskamoon Corporation. Cette corporation fait partie de l'accord avec Hydro-Québec. Nous avons investi près de 1,7 million de dollars, afin que tous nos chasseurs puissent se rendre dans les bois avec toutes leurs familles et sur leurs terres, à bord d'hélicoptères ou d'avions tous frais payés. En outre, l'essence des véhicules de certaines personnes est payée, parce que ces dernières ont accès à leurs terres par la route. Enfin, certaines des personnes les plus nécessiteuses reçoivent également de la nourriture, afin qu'elles puissent continuer à exercer ces pratiques traditionnelles ; c'est le moment de l'année où un enfant abat sa première oie et où une cérémonie est organisée pour lui à cet égard ; puis les gens tiennent également la cérémonie du « Walking Out²² ». Nous avons donc besoin de cela. Le chef, le grand chef et tous les membres du conseil d'administration de Niskamoon [Corporation] en sont donc très heureux. Ils font cela deux années d'affilée, en investissant dans nos programmes ancrés dans le territoire et nos activités culturelles, car c'est ce qui nous rend forts et qui contribue à améliorer notre bien-être mental. Je vous remercie !

MPB : *Thank you* Jason ! Alors, on commence à avoir des questions qui rentrent des membres du public. Si c'est possible aux personnes qui ont posé des questions de se connecter et d'allumer leur caméra ça sera plus sympathique si vous pouvez si vous avez une connexion Internet assez stable. La première question venait de Christina Conelli et c'était une question pour Sipi. Je ne sais pas si Christina peut se connecter ? Je ne vois pas Christina, mais je vais sinon poser la question pour elle et peut-être pourra-t-elle se connecter à ce moment-là... Ah ! On me dit qu'elle arrive, on va attendre quelques petites secondes, parfois les connexions, même si on est dans une ère technologique où tout se fait dans l'instantané, on n'en revient pas quand ce n'est pas

²¹ Chasse à l'oie en halte migratoire.

²² Cérémonie traditionnelle de la culture crie au cours de laquelle on célèbre le premier contact d'un jeune enfant avec le sol.

immédiat, dans la seconde. Bon, pour être trop stressante non plus, je vais peut-être passer la parole à une autre personne qui a posé une question. Je vais passer la parole à Christopher Fletcher.

Christopher Fletcher (CF) : Bonjour, *hello everyone*, j'ai écrit une question dans le Q & A et là elle a disparu donc je ne la vois plus donc je vais essayer de me souvenir de la question.

MPB : Moi, je l'ai, par contre, si tu veux... !

CF : Oh, non, ça va ! Je vais tenter quelque chose et le dire dans les deux langues, en même temps. Merci à tous et à toutes ! Tout d'abord, permettez-moi de dire que j'ai trouvé toutes ces présentations vraiment très intéressantes. C'est très intéressant de constater l'ampleur de la mobilisation dans les différentes communautés et nations et de réaliser à quel point les communautés autochtones au Québec ont réussi à se protéger contre la COVID-19 et à répondre aux contre-mesures imposées par le gouvernement. C'est également intéressant de réaliser à quel point de nombreuses communautés avaient une longueur d'avance par rapport au reste du Québec. Une question me vient donc à l'esprit : avez-vous l'intention de partager plus tard les enseignements tirés de ce processus avec les communautés et les nations, afin de renforcer davantage les capacités en matière de santé publique au sein des communautés et des nations, une fois que les circonstances seront un peu plus normales ?

MPB : Juste pour nous faire un petit plaisir de faire une très rapide traduction, en fait est-ce qu'il y a des plans si j'ai bien compris pour partager les leçons qui ont été apprises entre les communautés et les nations une fois que les choses sont revenues un petit peu plus à la normale, c'est bien ça Christopher ?

CF : Oui, merci !

SF : Ah, ça serait une nécessité de partager ces connaissances-là, ces informations-là, pour éventuellement mieux s'équiper, mieux s'outiller si on devait faire face à une autre pandémie. Mais aussi ces outils-là pourraient être utiles dans la gouvernance de tous les jours, dans les communautés autochtones, et je crois que ce serait bon de développer un mécanisme de partage entre les communautés par rapport à la gestion de cette pandémie, ce serait une nécessité.

LW : Je suis tout à fait d'accord. Je pense que nous avons l'obligation de partager les leçons tirées de cette expérience pour aller de l'avant, ainsi que les nombreux débats que nous avons eus ici aujourd'hui, les obstacles que nous avons constatés et les éléments qui ont vraiment eu un effet sur l'accès à des services équitables, sûrs et sécuritaires. Nous devons nous pencher sur les moyens de faire en sorte que ces circonstances ne se reproduisent pas, d'améliorer nos services de santé et notre offre de services et de faire en sorte que notre offre de services corresponde réellement aux besoins quotidiens de notre communauté. Si nous ne partageons pas ces apprentissages, vous savez, ce sera une énorme occasion gâchée. Je souhaiterais que quelqu'un en assure un suivi en rétrospective. Il aurait été utile que quelqu'un nous suive lors de nos discussions et prenne toutes ces dernières en note, parce qu'il y a tellement d'information. Vous savez, maintenant nous réfléchissons sur les événements passés et nous discutons de généralités, mais le quotidien que nous avons vécu, j'espère qu'il ne sera pas perdu. Nous allons vraiment devoir prendre le temps de presque revivre chaque aspect et ce que nous avons appris de ces aspects, que ce soit dans nos établissements de soins de longue durée, au sein de la communauté en général, dans chacune de nos familles. Nous devons analyser cette situation sous tellement de différents plans : ce qui s'est passé, ce que nous avons fait, ce que nous aurions pu faire différemment, ce que nous voulons apprendre et changer à l'avenir. Et j'espère que nos gouvernements sont disposés à faire cette réflexion avec nous, car l'apprentissage ne prend pas uniquement place en nous-mêmes et entre nous, quant à notre propre réponse à des éléments de cette nature, mais l'apprentissage contribue vraiment à améliorer notre relation avec les gouvernements et le secteur public. Nous n'avons d'ailleurs pas beaucoup discuté de cet élément aujourd'hui, mais il faut parler de cette raison pour laquelle les communautés sont si à part du secteur public et des services qui sont offerts, ainsi que du moyen de les rapprocher sous une forme sûre, équitable et accessible. Et c'est grâce à des échanges comme ceux-ci que nous avons la possibilité d'apprendre et de

grandir ; donc, oui, sans aucun doute. Je ne suis pas vraiment certain de savoir comment nous allons y parvenir, mais il le faut.

MPB : Merci Lisa ! Jimmy ?

JS : Ouais, bah, [sic] tantôt j'ai parlé un peu de l'importance de conserver le lien avec les communautés. Par exemple, ici à Montréal où ce sont des réalités qui sont différentes, évidemment, il y a des gens qui font la navette entre leur communauté, la communauté de leurs conjoints, qui vont voir des amis dans d'autres communautés puis, entre-temps, reviennent à Montréal, transportant leur réalité avec eux, la réalité des communautés, la réalité de Montréal, dans ces mouvements-là. Puis souvent, ce qu'on remarque, ce qui manque, c'est ça, c'est qu'il y a une déconnexion qui se fait entre le moment où la personne quitte Montréal pour retourner dans sa communauté parce que notre mandat, souvent, ou la connaissance ou les capacités d'un organisme ou d'une communauté c'est d'agir localement, c'est d'agir selon ce qu'elle connaît puis dans l'immédiat avec les personnes quand elles sont présentes. Mais souvent, il y a des personnes qui vont quitter Montréal, ils vont nous dire « Je retourne dans ma communauté, je reviens dans ? mois, six mois », il y en a qui vont venir passer seulement les étés à Montréal. Ils font ça depuis des années. Chaque année, ils vont vivre en situation d'itinérance ou vont vivre dans des ressources, dans les organismes... Mais je pense qu'on a un rôle de faire le pont aussi, bien entendu, si c'est la demande des personnes. Puis, s'ils veulent être accompagnés là-dedans, mais pas juste de les accompagner quand ils sont physiquement ici, mais de pouvoir faire le lien avec les communautés, puis de pouvoir établir un corridor. Puis éviter tous les imprévus de telles migrations, tu sais, de mouvements qui impliquent de gros changements dans la vie d'une personne parfois... puis qui les placent à beaucoup, beaucoup d'imprévus. Fais que je pense qu'on a un rôle à ce niveau-là, puis je pense que la pandémie justement a mis ça vraiment *on the spot*.

Puis, peut-être, l'autre chose dans les outils de communication, puis comment on peut rendre notre expérience de la pandémie utile. Nous, ce qu'on est en train de faire à Médecins du Monde, c'est qu'on est dans un processus de documentation du projet. Le projet a deux ans et demi, à peu près trois ans. Il reste une dernière année avant qu'on transfère le projet « navigateur », donc d'accompagnement, à un organisme autochtone et puis ça va continuer sous une autre forme à Médecins du Monde, mais le but c'était vraiment de mettre en place un projet d'accompagnement en santé pour les personnes autochtones en situation d'itinérance, puis qu'après ça ce soit porté par un organisme autochtone.

Donc, c'est important pour nous de documenter, spécialement avec la pandémie, puis tout ce qui a été vécu dans les dernières années, de documenter le projet, puis de rendre accessible l'information que ce soit pour l'organisme qui va continuer ou que ce soit pour le réseau de la santé, pour les hôpitaux, pour ceux qui veulent implanter des services d'accompagnements, pour les personnes autochtones à l'intérieur même de leurs services, puis c'est quelque chose qui peut servir autant pour les communautés. Donc, on peut utiliser des outils. Nous, on va le faire à travers une recherche scientifique, mais vraiment dans une optique de rendre quelque chose de pratique, de tangible qui va être accessible, puis qui va pouvoir être appliqué rapidement et efficacement puis... Ouais [sic], dans l'optique d'un transfert des connaissances, puis de s'enrichir aussi, de se dire « regardez, c'est ce qui s'est produit durant toutes ces années du projet, c'est ce qu'on en retire », puis en le partageant, il y a un échange et un partage qui va se faire dans les deux sens, puis pour un organisme allochtone comme Médecins du Monde, je pense que c'est essentiel, c'est important de dire « Regardez ! Voici les réalités qu'on a connues. Voici ce qui s'est passé. Qu'en pensez-vous ? Comment on peut aller encore plus loin ? » Puis travailler encore mieux avec notre réseau de partenaires, puis en continuant d'impliquer, puis de faire une place aux personnes autochtones que ce soit dans la réflexion, dans l'action puis dans la suite des choses.

MPB : Merci Jimmy ! Jason ?

JC : Il y a plusieurs tables. L'une d'entre elles, celle de Services aux Autochtones Canada (SAC), propose un groupe de travail qui partage l'information. Tout au long de la pandémie, disons, au moins deux fois par mois ou toutes les deux semaines, nous avons tenu cette table et toute l'information a été fournie concernant ce qui se passait dans chaque communauté de la province. De même, à l'échelle régionale, dans les communautés

cries, nous avons des réunions hebdomadaires. Au début, c'était trois fois par semaine, puis deux fois par semaine ; et maintenant, c'est seulement une fois par semaine. Ainsi, toute l'information est transmise à cette table, ce qui nous aide à mieux planifier les services qui sont nécessaires dans chaque communauté. Tous ces services centraux doivent d'ailleurs continuer à être offerts dans l'ensemble de la communauté. Je vous remercie.

MPB : Alors, merci Jason, merci Christopher ! Nous avons aussi une question de Christina Connelli.

Christina Connelli (CC) : Allô, est-ce que l'on m'entend ?

MPB : Oui.

Christina Connelli (CC) : Ah, bonjour, merci ! Oui, j'avais une question. Elle s'adresse plutôt à Sipi. J'étais allé à Manawan en 2019 pour une activité avec Femmes Autochtones [du Québec] (FAQ) puis on avait été dans un site un peu spécial, je pense que c'est un site de thérapie. J'aimerais ça qu'il me parle un peu des démarches qui avaient été entreprises pour sa création, puis peut-être savoir aussi s'il y a eu des activités pendant la pandémie.

Sipi Flamand (SF) : *Mikwetc*²³ ! On appelle ça le site *Mirerimowin*²⁴, ça a été financé, puis planifié par le programme de santé mentale de de la communauté, donc c'est un site pour pouvoir développer un travail collectif entre l'individu, puis son environnement, puis évidemment ce site-là a été utilisé pour notamment la transmission des savoirs reliés à la médecine traditionnelle. Puis il y a certaines personnes aussi qui sont venues, dont un itinérant qui vivait à Joliette, et aujourd'hui il y a été au site, puis il s'est socialisé avec ce site-là. Puis je pense que c'est un bon site pour pouvoir apprendre notre identité culturelle, apprendre qui nous sommes. Puis je pense c'est un bon moyen de privilégier aussi l'aspect territorial, l'aspect culturel dans cette période de la pandémie. Et si vous voulez avoir plus d'informations, vous pouvez contacter à Manawan pour savoir comment ça a été organisé.

MPB : Merci Sipi ! Alors, on va terminer avec cette question-là, mais je vais en profiter pour la relayer à nos autres panélistes parce que le temps a filé, même si on a appris beaucoup de choses et on serait bien resté encore un peu plus, mais donc j'aimerais savoir si, chez nous autres intervenants, est-ce qu'il y a des sites similaires qui ont été utilisés ? Quelle a été la place accordée aux thérapies traditionnelles et à ce genre de moyens de rencontre pour renouer avec son identité en temps de pandémie ? Lisa ?

Lisa Westaway (LW) : On a différentes façons petites rencontres à plusieurs, soit à l'intérieur des hôpitaux ou des organismes. On a trouvé des façons de rejoindre les employés, telles que par Zoom, donc on a vraiment... Jimmy l'a dit tantôt, il faut être innovateur, penser à de nouvelles façons. On a aussi eu des rencontres dans des maisons longues. On a quand même eu des rencontres, mais à plus petite échelle où l'on est resté dehors... donc on a trouvé des façons innovatrices de pouvoir continuer nos traditions.

MPB : Merci Lisa ! Jimmy ?

Jimmy Siméon (JS) : Malheureusement, on est beaucoup dans les besoins essentiels puis notre rôle... nous, on travaille beaucoup au niveau de la santé médicale. C'est un peu la limite qu'on s'était fixée à travers ce projet-là. Une des premières choses qu'on s'est rendu compte, c'est que ça devait s'ouvrir à un niveau beaucoup plus large, puis c'est là-dessus qu'on veut travailler pour la suite. Donc d'aller au-delà de juste un accompagnement en santé médicale, puis de pouvoir connecter avec les communautés, de pouvoir connecter avec des centres de guérison, des centres d'aide, des intervenants qui sont à l'extérieur, qui sont en communauté,

²³ « Merci », en atikamekw nehiromowin.

²⁴ « Se sentir bien », en atikamekw nehiromowin. Il s'agit d'une clinique de proximité au sein du Centre d'amitié autochtone de Lanaudière.

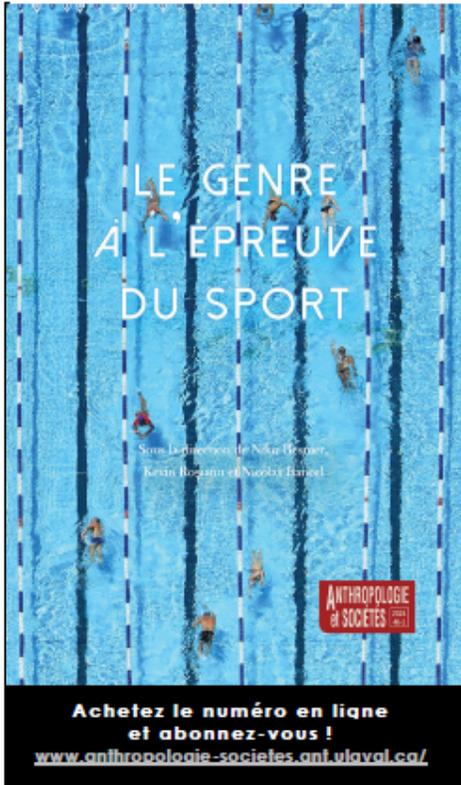
mais qui peuvent offrir ce type de services là avec des personnes qui sont physiquement à Montréal ou qui sont prêtes à sortir de Montréal pour quelques semaines, quelques mois pour aller chercher d'autres ressources.

Donc nous ce qu'on a essayé de faire... ça a été vraiment de connecter avec nos organismes partenaires qui, eux, avaient plus le mandat, les ressources et les connaissances pour orienter les personnes. C'est très rare, tu sais, qu'on a ces demandes précises. Les gens sont beaucoup dans : « bon ben [sic], j'ai besoin de manger aujourd'hui. J'aurais besoin d'une nouvelle place où dormir. Il faut que j'aille à l'hôpital pour une urgence ». Cela fait que les gens sont beaucoup là-dedans, puis l'idéal ce serait d'avoir un service qui est disponible de façon ponctuelle, qu'on peut offrir aux gens, puis de dire : « Regardez ! Il y a ce service-là qui existe ». À l'occasion, on a fait appel à un aidant autochtone qui offrait un support psychosocial culturellement adapté, puis cette personne-là a arrêté au début avec la pandémie après ça, ça s'est fait par Zoom, donc c'était vraiment compliqué de référer vers cette ressource-là. Puis c'est ça, en fait, c'est qu'à travers notre projet, on s'est rendu compte que c'était vraiment un besoin. On avait fait une demande de financement au niveau de la Ville de Montréal pour engager une nouvelle personne qui ferait de la navigation, mais en santé autochtone spécifiquement, donc qui pourrait faire partie de l'équipe, puis son mandat serait seulement aller vers des ressources en santé autochtone. Malheureusement, ça n'a pas passé, c'est un projet qui a eu beaucoup d'écho. Les gens étaient très intéressés, sauf qu'on n'a pas eu la subvention, donc c'est une autre chose, une autre nouvelle chose qu'on s'est donné la possibilité de réfléchir, puis d'imaginer un peu puis de se dire « bon, on voit que c'est un besoin, essayons de le mettre en application. » Puis l'expérience nous a montré que oui ça répondrait à un besoin, puis que c'est nécessaire de travailler beaucoup plus sur cet aspect-là qui est beaucoup... beaucoup ignoré dans le monde médical, mais de plus en plus reconnu aussi. Par exemple, l'hôpital Notre-Dame, qui travaille depuis un certain temps pour un projet pour avoir justement une ressource, une personne autochtone qui vient pour offrir des services spirituels à l'intérieur des murs de l'hôpital, puis la possibilité aux gens de sortir d'aller au parc ou de faire des cérémonies à l'extérieur de l'hôpital lorsqu'ils sont hospitalisés. Donc l'idée fait son chemin, les besoins sont là, c'est reconnu, donc il suffit de continuer de mettre un peu plus de pression encore.

MPB : Merci beaucoup Jimmy ! On encourage tous moralement ce projet-là. Jason ?

Jason Coonishish (JC) : Nous disposons d'un service appelé le service de santé mentale Maanuhiikuu. Nous avons conçu une plateforme servant à la conférence virtuelle Maanuhiikuu sur la santé mentale, qui a eu lieu il y a environ deux semaines pour notre région et qui se poursuivra tout au long de l'année, en vue d'assurer le mieux-être de notre peuple. Notre équipe de soutien psychosocial œuvre selon des pratiques traditionnelles, et des services sont fournis par des psychologues et des psychothérapeutes spécialisés. Voilà ce que nous réalisons en matière de santé mentale. Nous avons d'ailleurs des patients vulnérables qui consultent un spécialiste à Montréal et qui restent parfois pendant quelques mois dans le Sud. Nous leur fournissons des tipis, ainsi que de la nourriture traditionnelle, comme des repas à base d'oie. Nous avons également engagé des chasseurs de Kahnawake, afin qu'ils nous fournissent des oies pour nos patients. Tout cela semble avoir contribué à leur bien-être durant leur séjour dans le Sud ; mais je sais qu'il est difficile pour eux de voir les oies s'envoler vers le Nord, ce qui a un effet réellement important sur leur santé mentale. Je vous remercie.

Marie-Pierre Bousquet (MPB) : Merci beaucoup, *thank you*, Jason ! Merci beaucoup à vous tous ! On arrive à la fin de cette table ronde. On aurait pu rester encore et vous poser des tas de questions, mais on va devoir s'arrêter là pour rester dans le temps qui nous est imparti. J'aimerais vraiment... beaucoup... beaucoup vous remercier, remercier les organisateurs du CIÉRA et vous remercier spécialement vous quatre. Ça a été très agréable et instructif de vous entendre et bien sûr on ne peut pas applaudir de la même manière que quand on est dans une salle, mais je me permets, au nom de tous ceux qui vous écoutent sur Facebook et en direct sur Zoom, de vous remercier chaleureusement et de vous applaudir même si c'est relativement silencieux. Merci beaucoup !



ABONNEMENT 2025

	Canada	Étranger	
Étudiant	45 \$	81 \$	CAN
Particulier	95 \$	135 \$	CAN
Institution sans agence	152 \$	234 \$	CAN
Institution avec agence	147 \$	205 \$	CAN

Prochains numéros

48-3, 2024. Jeanne Teboul et Clara Duterme
Restes inquiets. Matérialités et mémoires contrariées des morts

49-1, 2025. Pierre-Yves Wauthier et Florence Weber
Bouleversements environnementaux, métamorphoses de la parenté

49-2, 2025. José Luis Escalona Victoria et Eduardo González Castillo
Explorations anthropologiques des flux et fixations contemporains

Le genre à l'épreuve du sport

VOLUME 48, NUMÉRO 2 (2024)

Présentation. Le genre à l'épreuve du sport
Kevin Roșianu, Nika Hozar et Nicolas Bancel

De San Francisco (1982) à Paris (2018)
Apports de l'histoire du sport gay français à l'anthropologie du corps
Sylvain Ferez et Philippe Liotard

« Australianité » risque et masculinité chez les surfeurs
de la Gold Coast (Australie)
Dario Nardini

Masculinités à géométrie variable
Héroïsme, vulnérabilités et pratiques de soi dans la lutte avec frappe
au Sénégal
Francesco Fanoli, Cheikh Tidiane Wane et Dominique Chevê

Entre vulnérabilité et résilience
La reconfiguration des masculinités des combattants congolais
de *mixed martial arts* en Afrique du Sud
Kevin Roșianu et Nicolas Bancel

Corps déplacés
Le *fitness* et la visibilité des femmes au Mozambique
Julie Soleil Archambault

« Combattre d'égal à égal »
Féminités combattantes et féminisme pragmatique dans les sports
de combat
Jérôme Beauchez et Josselin Mattont

HORS THÈME

« Cabine pressurisée, sérénité totale »
Corps, perception et environnement dans le travail
du personnel navigant commercial
Carolina Castellitti

Du sens et de la connaissance en anthropologie
Une réflexion sur les biais analytiques dans la production des savoirs
sur la société réunionnaise
Hélène Jarousseau

Rites de résolution de conflits et lutte contre-insurrectionnelle
au Cameroun (1958-1970)
Les cas du *Tuq Gwet* et du *Cadi chien noir*
Démonster-Ferdinand Kouékam

Mise en valeur des arts autochtones au Musée des beaux-arts de Sherbrooke dans le Ndakina

Gabrielle Desgagné

Conservatrice adjointe

Musée des beaux-arts de Sherbrooke

Junior Fellow

Centre for Sensory Studies

Concordia University

Résumé

Cette étude informe de la dynamique des pratiques muséales collaboratives de valorisation du patrimoine artistique autochtone à travers l'étude de cas du Musée des beaux-arts de Sherbrooke, institution régionale allochtone située en territoire abénaki depuis 1982. Des gestes de diffusion et de médiation, de gestion des collections, et de culture institutionnelle sont pensés selon la notion d'*initiatives* dans un contexte de décolonisation, d'autochtonisation et de muséologie collaborative des musées allochtones solidaires aux causes autochtones. Suivant une méthodologie de sensation participante reposant sur la muséologie sensorielle et la sociologie de l'art et de la culture, ce travail s'appuie sur des entrevues semi-dirigées avec des membres du personnel, les archives du Musée, ainsi que la position de la chercheuse. On aborde par exemple la situation géographique du Musée dans le Ndakina, laquelle est rendue explicite et touche à la fois la proprioception de ses publics et de son personnel. Il est proposé que ce type de pratiques est accessible et relève, dans le contexte sociohistorique actuel, d'initiatives du personnel tout comme de démarches d'implantation d'une culture organisationnelle adoptant une position collaborative. Sont également abordées les limites que cela implique, notamment à travers la gouvernance et la littératie décoloniale des équipes en place dans un musée donné.

Mots-clés : Muséologie collaborative ; patrimoine autochtone ; sociologie de la culture ; muséologie sensorielle ; sociologie de l'art.

Abstract

This study delves into the dynamics of collaborative museum practices in terms of valorizing Indigenous artistic heritage through the case study of a non-Indigenous regional institution, the Musée des beaux-arts de Sherbrooke, which is located in Abenaki traditional territory since 1982. Acts of distribution and mediation, collections management, and institutional culture are apprehended in terms of initiatives in a context of decolonization, indigenization and collaborative museology of non-Indigenous museums that are united for Indigenous causes. Following a participant sensation methodology resting on sensory museology and the sociology of culture and art, this article uses semi-conducted interviews with museum staff, the museum archives as well as the researcher's position. The Musée's geographic position within Ndakina, for instance, is rendered explicit and taps into the public and staff's sense of proprioception. In the present sociohistorical context, it appears that this type of practice is readily accessible and has to do with staff initiatives as well as implementing an organizational culture adopting a collaborative position. The article also discusses the limits of this approach through the notion of governance and decolonial literacy among museums' staff.

Keywords: Collaborative Museology; Indigenous Heritage; Sociology of Culture; Sensory Museology; Sociology of Art.

Tracé et contours : introduction

Cet article propose une étude de cas d'initiatives de mise en valeur des arts autochtones au Musée des beaux-arts de Sherbrooke (MBAS) situé en territoire abénaki, le Ndakina¹. Il se situe dans le contexte de résurgence autochtone et de décolonisation des pratiques à l'échelle internationale, en appui à la continuité des patrimoines autochtones. Depuis plusieurs événements catalyseurs, les bonnes pratiques muséales quant aux patrimoines autochtones tendent à être davantage élaborées dans la littérature depuis plus de cinquante ans². Or, qu'en est-il de l'action quotidienne des musées québécois qui adoptent ou tendent vers une position de solidarité avec les Autochtones, et de ses incertitudes sous-jacentes ?

À travers ma propre perspective et mon expérience en tant que conservatrice adjointe³ et sociologue québécoise originaire de la ville de Nékitotegwak / Sherbrooke, j'adopte une méthodologie qualitative et un cadre théorique s'appuyant sur une épistémologie autochtone dans la mesure du possible avec des sources autochtones, et une muséologie sensorielle, ou *sensory museology*, les musées étant appréhendés comme sites où le sensorium et l'affect se déploient au-delà de l'appréciation purement esthétique d'un objet (Howes 2014). Ces approches permettent de considérer la multisensorialité significative au sein des patrimoines et cultures des Premières Nations, Métis et Inuit (PNMI)⁴. Je me réfère également à la sociologie de l'art, et à celle de la culture qui, comparativement à la sociologie culturelle plus vaste, permet d'analyser spécifiquement et respectivement le contexte artistique, ainsi que les pratiques d'une institution culturelle donnée. Ainsi, à partir de données issues des archives et de la programmation du MBAS, d'expériences relatives à mon mandat professionnel, et de trois entrevues semi-dirigées avec des employées du musée menées en 2021, j'analyse trois axes interdépendants d'initiatives sélectionnées dans les limites du présent exercice. Ce sont : 1) celles de diffusion et de médiation ; 2) celles de culture organisationnelle et 3) celles de gestion des collections. Une emphase particulière est mise sur le premier axe, car les musées, comme diffuseurs culturels auprès des collectivités dont ils sont au service selon leur mission respective, doivent conséquemment offrir une programmation généreuse et diversifiée. D'un point de vue quantitatif, la diffusion et la médiation regroupent également le plus d'actions compilées à ce jour. L'accent est également mis sur les initiatives liées à la relation nécessaire avec les communautés et le territoire abénakis.

¹ Il s'agit du territoire ancestral abénaki, qui inclut à ce jour les Cantons-de-l'Est et va de la rivière Richelieu (Masesoliantekw) jusqu'au Lac Champlain (Bitawbagok) à l'ouest, jusqu'au fleuve Saint-Laurent et à la Rivière-du-Loup au nord, jusque dans le Maine à l'est, et jusqu'à Boston au sud (Bastonki) (Wiseman 2001).

² À l'échelle nationale, des événements clés sont l'autoreprésentation des Premières Nations avec le Pavillon des Indiens [sic] de l'Expo 67 à Montréal (Moses 2017) ; le rapatriement en 1986 du Starlight Bundle au peuple Sarcee, à l'initiative du Musée des Civilisations (Battiste et Henderson 2000) ; le soutien médiatisé aux Cree de Lubicon Lake avec l'exposition peu représentative de leur héritage *The Spirit Sings* au Glenbow Museum qui mena au rapport du groupe de travail pancanadien sur les musées et les Premières Nations, *Tourner la page* (Task Force 1992 / 1994) ; et, plus récemment, la mise en œuvre des appels à action de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015). Mentionnons les idéaux de muséologie collaborative en relation avec les communautés autochtones concernées et les processus de décolonisation et d'autochtonisation des musées, ou encore l'augmentation de la représentation autochtone au sein de la gouvernance des musées. Notons que tout ce progrès n'aurait pas vu le jour sans les revendications des communautés autochtones depuis plus de cinq décennies (Dubuc 2006 ; Desmarais et Jérôme 2018 ; Franco 2019).

³ Le mandat de la conservatrice adjointe est de prendre part à la gestion de la collection et à son rayonnement (prise en charge de la base de données, entretien, prêts, restaurations, réorganisation des réserves, initiatives numériques, etc.), ainsi que d'aider au montage et démontage d'expositions, en collaboration étroite avec la conservatrice et la technicienne en muséologie formant le département de conservation.

⁴ Dans ce texte, on privilégie le nom de la nation concernée lorsqu'il y a lieu, tout en identifiant la nationalité d'un-e auteur-trice qui s'identifie comme tel. D'ailleurs, de façon ponctuelle, les termes Premières Nations, Métis et Inuit (PNMI) ou Autochtones désignent les gens issus des Premiers Peuples sur l'île de la Tortue.

Ensuite, cette multisensorialité évoquée se présente notamment à travers les visions du monde autochtones, lesquelles sont holistiques, et où, comme le détaillent Ritenburg, Kovach *et al.*, ou encore tout le travail de Margaret Kovach (Cree / Saulteaux) à propos des méthodologies autochtones, il y a le savoir incorporé (*embodied knowledge*) (Ritenburg *et al.* 2014). L'incarnation fait que le corps expérimente à la fois la vie dans le monde et devient un contexte pour connaître le monde (*ibidem* : 69). En outre, dans un contexte autochtone, le savoir incorporé implique la dimension supplémentaire d'être un savoir de résistance au colonialisme (*ibidem* : 70).

En analysant ces processus et les relations qu'ils impliquent — avec le territoire, avec diverses formes de vie et avec les objets — on sera en mesure d'examiner si cette mise en valeur demeure ponctuelle et partielle, issue d'initiatives ou de facteurs facilitants. Par analogie, la restitution de biens culturels au Canada repose à l'heure actuelle sur la volonté des institutions (Bell, Lai et Skorodenski 2014 ; ICOFOM 2021). S'il en est autrement, on posera l'hypothèse selon laquelle cette mise en valeur devient la norme, la culture organisationnelle, l'action déjà prescrite dans le réseau muséal québécois. On part de la prémisse que les musées sont des acteurs sociopolitiques, culturels et économiques qui ont un impact majeur sur la perception des publics dont ils sont au service, et sur les bonnes pratiques à adopter selon Battiste (Mi'kmaw) et Henderson (Chickasaw / Cheyenne) (Battiste et Henderson 2000). Inversement, les musées ont historiquement participé à la dépossession de biens culturels et à la colonisation des Premiers Peuples (Lonetree et Cobb 2008 ; Boxer 2016), (néo)colonialisme persistant et protéiforme comme l'explicitent notamment Alfred et Corntassel (2005)⁵. L'autoreprésentation et la réappropriation de leurs patrimoines comme idéal partagé ont supplanté les représentations muséales réductrices de ces peuples (Tuhiway Smith 2012), lesquelles portent une autorité notable, lorsqu'elles sont diffusées par des musées nationaux (Clifford 2004).

En ce qui a trait au modèle de la muséologie collaborative, Jérôme et Kaine (2014), Blanchard et Howes (2014, 2019), Desmarais-Tremblay (2016) et Desmarais et Jérôme (2018) en ont détaillé les forces, défis et limites avec l'exemple de l'exposition permanente du Musée de la civilisation du Québec (MCQ) *C'est notre histoire : Premières Nations et Inuit du XXI^e siècle*. En effet, la culture institutionnelle originellement occidentale de nombreux musées a souvent préséance sur plusieurs concepts de mise en valeur issus des communautés autochtones collaboratrices, ou sur les échéanciers de projets⁶. James Clifford (2004) soulignait le partage incontournable de l'autorité et des ressources pour une collaboration prometteuse.

Esquisse : analyse

La prudence et l'action comme impératifs

À la lumière de ces prémisses, on connaît donc en général, et l'on peut difficilement minimiser ce qu'il ne faut plus faire au sein des musées afin d'éviter de répéter des erreurs qui ont un impact intersectionnel négatif auprès des communautés autochtones. La prudence *tout comme* l'action semblent de mise en tant qu'organisation qui se veut solidaire des causes autochtones, car l'absence d'action rimerait avec l'invisibilisation une fois de plus. À titre d'exemple, prenons un récit narratif tenace dans plusieurs scénographies d'exposition, centré sur une ligne du temps qui a pour effet non prémédité d'escamoter l'apport pluriel et ininterrompu des Autochtones à partir de l'arrivée des colons sur les territoires.

La recherche de cet équilibre entre prudence et action constitue une dynamique du travail patrimonial d'une institution allochtone en relation avec les PNMI, que ce soit à travers l'interprétation, les objets, les actrices et acteurs avec qui elle interagit. Myriam Clavir (2002) décrivait les impressions du personnel des musées de n'en faire jamais assez, et les frustrations des communautés de ne pas constater suffisamment de progrès de la part des musées allochtones quant à leurs représentations. Ainsi, comme la relation entre les musées et les Premiers Peuples est en constant changement, la recherche de cet équilibre évoluerait conséquemment pour atteindre une aisance, des façons d'exposer, d'interpréter et de collaborer qui vont davantage de soi.

Portrait d'un musée d'art régional

⁵ À la négociation des communautés avec les États pour leur continuité identitaire et pour la gestion territoriale, s'ajoute le mouvement de globalisation tendant à gommer la diversité culturelle et linguistique (voir Alfred et Corntassel 2005 et Adese 2015 sur la circulation accélérée d'imagerie stéréotypée de « l'indianité » avec la globalisation).

⁶ Michael Ames affirmait déjà ces limites institutionnelles au tournant du siècle (Ames 2000). Au MCQ, les rencontres de conception de l'exposition ont établi que la sensorialité devait être au cœur de l'expérience des visiteurs, mais cela est demeuré limité (Blanchard et Howes 2014) et le régime sensoriel du musée a eu préséance (Blanchard et Howes 2019). Laurence Desmarais et Laurent Jérôme notent le déséquilibre de pouvoir ayant perduré avec la prise de décision trop peu explicitée au début du projet, ultimement portée par l'équipe permanente de l'institution (Desmarais et Jérôme 2018 : 121). Notons toutefois que la dynamique d'un musée d'histoire (national) peut être nuancée avec celle d'un musée d'art (régional).

Créé en 1982 par un regroupement d'artistes et de passionnés-es d'art engagés, dont Jacques Barbeau et Jeannine Blais, le MBAS est un acteur culturel majeur dans les Cantons-de-l'Est, situé en plein cœur de Nékítotegwak / Sherbrooke et occupant l'ancien bâtiment patrimonial de la Eastern Townships Bank depuis 1996. Sa mission est de préserver, faire découvrir et faire apprécier l'indéniable richesse artistique des beaux-arts du Québec et des Cantons-de-l'Est. Agréé depuis 2019, le MBAS compte une équipe permanente de 19 employé-es, deux membres à la direction et un conseil d'administration de neuf membres. Sa collection de beaux-arts au sens large (peinture, sculpture, poterie, photographie, estampe, installation, etc.) de plus de 5 200 pièces et représente environ 880 artistes. Le musée présente *Couleurs Manifestes*, son exposition permanente d'œuvres historiques et contemporaines en dialogue avec la symbolique des couleurs ; deux expositions temporaires intérieures cycliques ; et une (parfois deux) hors les murs. Le MBAS assure l'éducation, la médiation et l'action culturelle auprès de groupes scolaires de la maternelle à l'université, et de groupes divers (francisation, communautaire, loisirs, etc.). Cela passe par des Ruches d'art(-thérapie), des visites et ateliers spécialisés et adaptés, des vidéos éducatives, ou des partenariats structurants (danse Axile).

La première acquisition d'une œuvre autochtone au musée remonte à 1986 — une sculpture de stéatite de Lizzie Sheeg (nunavimiuq). La proportion d'art autochtone, majoritairement contemporain, totalise moins de 1 % des collections. Le souci de diffusion d'art autochtone en particulier remonte notamment à 2014 avec un prêt d'exposition itinérante d'estampes inuit par le Musée canadien de l'histoire⁷.



Figure 1. Lizzie Sheeg, Sans titre, 1978, stéatite, 21 x 15,5 x 14,5 cm, don de madame Ghislaine Marleau, collection Musée des beaux-arts de Sherbrooke (1986.6).

Source : Courtoisie du Musée des beaux-arts de Sherbrooke.

⁷ « La présentation de l'exposition "ESTAMPES INUITES..." permettra une incursion dans le monde fascinant de l'art autochtone, ce qui n'a encore jamais été fait au Musée des beaux-arts de Sherbrooke. Pour les visiteurs du Musée, autant francophones qu'anglophones, cela constitue une opportunité unique d'admirer et d'apprécier le travail d'artistes qui sont malheureusement encore peu connus au sud de l'Arctique canadien » (extrait autorisé de la demande de subvention au Programme d'aide aux musées de Patrimoine canadien, 2014). Avant cela, on peut davantage parler d'une diffusion au fil des dons de divers collectionneurs de la région acquérant de l'art autochtone.

Les initiatives de diffusion et de médiation

L'exposition étant un média central aux musées, on retrouve plusieurs instances de mise en valeur des arts autochtones en ce sens au MBAS à travers des expositions surtout temporaires. Si celle-ci est pensée en tant que « média qui transforme l'institution » (Meunier *et al.* 2012 : 10) et en tant que témoin des relations entre musées et Premiers Peuples (Franco 2019), s'y attarder et la développer semble tout indiqué.

Expositions clé en main d'artistes autochtones

Analysons la genèse du jumelage du MBAS à la Biennale d'art contemporain autochtone (BACA, quatrième édition, 2018), propulsée par Art Mûr, partenariat majeur qui se poursuit à ce jour. Ce choix découlait d'une part du partenariat préexistant avec la galerie, maintenu par l'ancienne conservatrice du musée et muséologue, Sarah Boucher. D'autre part, c'était l'occasion de nourrir un « apport que le MBAS avait moins », c'est-à-dire une façon de promouvoir l'art autochtone contemporain « pas assez mis en valeur, qu'on connaît peu », avec ceux « qui le font, et le font bien », car ayant déjà cette expérience à leur actif (entretien du 30 avril 2021). De ce fait, les co-commissaires d'origine crie Niki Little et Becca Taylor avaient organisé le contenu avec pour contenant le musée qui accueillait l'exposition. L'initiative était en adéquation avec le fait qu'en « 30 ans d'histoire, nous avons rarement traité d'art autochtone dans notre programmation, vous comprendrez alors notre enthousiasme à présenter dans notre Musée une exposition de ce type » (lettre de participation envoyée à Art Mûr, 17 janvier 2018). Cette proposition, bien accueillie en comité de programmation et qui s'est renouvelée aux éditions 2022 et 2024 de la Biennale, était à la fois une mise en valeur d'art contemporain autochtone et un projet « pertinent pour le public, notre institution, notre positionnement », un acte d'ouverture que souhaitait communiquer l'institution. Notons le contexte de positionnement du MBAS dans le réseau de l'art contemporain auquel a participé la conservatrice d'alors au cours de son mandat, ayant axé presque exclusivement les expositions temporaires autour de l'art contemporain plutôt que de l'art historique (avant 1945).

Dans l'exposition *Nimidetnîchiwamiskwém | nimidet | ma sœur | my sister*, une diversité de médiums était proposée aux visiteurs, conformément à l'objectif de la BACA, qui est de mettre de l'avant la diversité des pratiques culturelles autochtones (MBAS 2018 : §1). Étaient présentées selon la thématique de la sororité de la photo, des textiles suspendus, le tambour en peau de cerf avec installation sonore au centre de la salle par Lita Fontaine (Anishinabe), des impressions futuristes sur cartes avec perles, la série de portraits photo en noir et blanc de Kali Spitzer (Kaska Dena) de femmes autochtones légèrement plus hautes et grandes que nature. La sixième édition de la BACA commissariée par Michael Patten (Zagime Anishinabek), *Land Back*, avec son volet de la nordicité au MBAS, a permis de concrétiser la proposition de notre conservatrice Frédérique Renaud de mettre en dialogue les quatre sculptures inuit en stéatite du XX^e siècle des collections, avec celles prêtées par la Guilde, ainsi qu'avec les œuvres d'artistes inuit contemporains (Seaman, Pottle, Gruben et Takpannie).



Figure 2. Exposition présentée au MBAS du 5 mai au 9 septembre 2018.
Source : Courtoisie du Musée des beaux-arts de Sherbrooke.



Figure 3. Exposition présentée au MBAS du 28 avril au 26 juin 2022.
Source : Courtoisie du Musée des beaux-arts de Sherbrooke.

Quoique la mise en place de ce partenariat fécond et durable apporte des pratiques artistiques diversifiées et multisensorielles au sein de l'organisation, le succès auprès des publics d'une part et la collaboration institutionnelle d'autre part était mesuré par Sarah Boucher comme étant similaire à celui des autres expositions. Cette pratique avec les artistes va de soi dans son travail culturel (entretien du 30 avril 2021). Clémence Barbeau, médiatrice et adjointe à l'éducation muséale au Musée, a constaté l'attrait prolongé des publics, une fois l'exposition passée — des visiteurs évoquaient celle-ci et demandaient si la Biennale reviendrait au MBAS⁸ (entretien du 21 mai 2021). Par ailleurs, il faut souligner le défi que rencontre le musée d'arrimer son calendrier de production et de diffusion de l'exposition, avec ses échéanciers distincts, à ceux propres à la BACA, qui compte de nombreux partenaires (six ou sept) avec qui se coordonner, ne se limitant pas qu'au MBAS. Le souhait partagé de maintenir ce partenariat est prometteur.

⁸ Pour l'édition 2022, un bon achalandage et intérêt de la part des publics a été constaté lors de cette période d'exposition, de même que des publics venant moins régulièrement au MBAS, dont des familles autochtones.

Cet exemple démontre donc que la recherche et l'argumentaire développés pour l'inclusion à la programmation d'une exposition d'artistes autochtones, puis la réception et l'approbation du comité et du C.A. quant aux intérêts partagés à collaborer, sont autant d'étapes à franchir pour la concrétisation de ladite exposition. Le développement d'un réseau incluant des relations avec les PNMI est également significatif⁹. Il serait pertinent de mesurer l'impact de la réception des publics dans la chaîne décisionnelle menant à une concrétisation d'exposition d'art autochtone.

Œuvres autochtones d'un corpus exposé

En ce qui a trait à l'inclusion d'une ou plusieurs œuvres autochtones exposées au MBAS, je prends pour exemple deux œuvres de Rita Letendre (Abénakise / Québécoise) : *Le voyage d'Isis* (1980), exposée dans la section « rouge » de l'exposition permanente *Couleurs Manifestes*, inaugurée à l'automne 2019, et *Sheena* (1974), installée dans un espace de circulation du musée depuis 2023. Ayant participé à la rédaction des vignettes ainsi qu'au montage de *Couleurs Manifestes*, incluant la rotation de la première œuvre pour un prêt, je constate que l'étape de révision et la réception de celle-ci¹⁰ sont significatives. Cette artiste phare de l'art abstrait au Québec et de l'art contemporain au Canada est positionnée non seulement en tant que Québécoise, mais également par son origine abénakise, selon ce que l'artiste partageait, surtout en fin de carrière¹¹. Cette révision ancrerait l'œuvre d'abstraction géométrique, classée bien culturel, dans le territoire dont l'artiste est originaire (Drummondville, près des Cantons-de-l'Est et dans le Ndakina). On entend participer à une forme d'éducation ou d'incitation — certes minimale — à se renseigner quant aux Premières Nations à partir des noms des nations concernées sur le territoire, et à agir face à la sous-représentation autochtone en art contemporain (CAM 2018).

⁹ Pensons aussi à *Teiakwanahstahsontéhrha / Nous tendons les perches* par Skawennati (Kanien'kehà:ka), mise en circulation par VOX Centre de l'image contemporaine en 2018, et qui a transité par le MBAS à l'automne 2023. Lors de la recherche de programmation, la conservatrice avait rejoint VOX qui proposait une banque d'expositions itinérantes intéressante. Celle de Skawennati correspondait bien, car 1) l'exposition « tourne autour de la médiation plutôt que l'objet » et l'expérience participative est un atout en complémentarité avec le reste de la programmation en cours ; 2) le groupe d'âge ciblé, soit les jeunes et les adolescents, rejoint les publics que le MBAS souhaite et a intérêt à développer ; 3) l'exposition est numérique, un volet généralement moins exposé au MBAS ; 4) « c'est un tout », quelque chose de nouveau que le MBAS ne produit pas à l'interne, et considéré comme « plus intéressant si l'artiste parle de son origine » que si l'institution le fait (entretien du 30 avril 2021). Le procès-verbal du comité de programmation fait état du « Format clé en main / Budget adéquat / Cohérent avec la Politique d'Éducation du MBAS — public cible enfant / famille / Projet "inclusif" — art autochtone » (26 juin 2019).

¹⁰ De façon similaire, la révision et la rédaction étaient cruciales pour apporter des précisions quant au corpus général d'un artiste québécois grandement inspiré par les cultures et valeurs des Premiers Peuples, soit Jean Paul Riopelle avec *Dégâts d'oies* (1985) représentant son animal emblématique. On a ajouté à sa vignette : « Selon l'écrivain et commissaire wendat Guy Sioui Durand, Riopelle réalise l'éthique autochtone autant par sa démarche artistique que la relation profonde qu'il a développée avec le territoire nordique et plusieurs de ses premiers habitants ». La justification, l'exactitude et la pertinence des propos par rapport à une œuvre donnée, ainsi que la réception positive à ces révisions par le commissariat ou toute autre personne approuvant les textes finaux demeurent des éléments clés de leur application tangible.

¹¹ Rendre explicite cette origine reconnaît une identité éclipsée et méconnue dans les discours courants du milieu à propos de l'artiste, tout comme dans le vécu de l'artiste née en 1928, dans un contexte discriminatoire où l'on cachait qu'on avait de la « famille indienne » au Québec.



Figure 4. Lancement de l'espace famille dans *Couleurs Manifestes*. Rita Letendre, *Le voyage d'Isis*, 1980, acrylique sur toile, 106,7 x 182,9 cm, don de monsieur Jacques Letendre et de madame Monique Letendre, collection Musée des beaux-arts de Sherbrooke (2010.17.1).

Source : Courtoisie du Musée des beaux-arts de Sherbrooke.

En effet, exposer des œuvres contemporaines autochtones a l'avantage de rappeler massivement et de façon tangible que ce sont des peuples vivants à la collectivité. Selon les participants autochtones ayant pris part à l'étude de Desmarais et Jérôme (2018 : 125) à propos de l'exposition permanente *C'est notre histoire* du MCQ, exposer cet art est un « facteur de valorisation des cultures autochtones en termes positifs et dynamiques ». On peut douter de l'impact d'une seule pièce autochtone dans un corpus donné. Chaque objet et les réflexions entourant sa mise en scène ont néanmoins le potentiel d'être des « vecteurs » de décolonisation en muséologie au sens d'Elisabeth Kaine et Laurent Jérôme (Kaine et Jérôme 2014). L'objet est effectivement le témoin de nombreuses « histoires de vie » et porte plusieurs voix, notamment lorsqu'il est suffisamment contextualisé (*ibidem* : 236), et il incarne une dimension relationnelle inhérente autant qu'il est polysémique.

Du point de vue de la muséologie sensorielle, les objets incarnent des façons de sentir (*ways of sensing*) qui leur sont spécifiques, et doivent de ce fait être approchés par la sensorialité, car ils sont dotés de biographies sensorielles et sociales au sens de Classen et Howes (2006 : 200) et Howes (2019). Par exemple, ce bâton de parole Coast Salish de Jim Yelton conservé au MBAS portera, au-delà de son esthétique visuelle évidente de forme totémique, toute la pratique culturelle diplomatique et l'humilité de savoir attendre son tour de parole (oralité) lors de cercles de parole à travers l'objet (toucher) symbolique. En outre, l'objet d'art autochtone opère une souveraineté visuelle en ce qu'il opère à la fois une réappropriation des représentations culturelles autochtones en même temps qu'un discours actuel qui expose et dépasse le regard occidental (*visual imperialism*) passé et présent sur les PNMI (Adese 2015 : 131-132).

Médiation, création et mise en valeur

En tant qu'éléments constitutifs de la mission des musées, la médiation culturelle et l'éducation témoignent d'initiatives de mise en valeur des arts autochtones. Cela est d'autant plus pertinent considérant le besoin de réformes en matière d'éducation aux réalités autochtones des générations actuelles et futures au Québec. Comme l'expliquent Meunier et Luckerhoff (2012 : 4), l'éducation dite non formelle a un avantage par rapport à l'éducation formelle dispensée au sein des institutions de l'enseignement. Elle choisit ses contenus et méthodes sans être contrainte par l'instruction officielle et la remise de diplômes.

Considérons au MBAS la trousse de création « À la manière de Norval Morrisseau... activité familiale (8 ans et +) », distribuée à l'hiver 2021 en 40 exemplaires. Cette trousse invitait à créer par étapes, et à partir de l'œuvre aux collections *Thunderbird Dialogue* (1980), un animal nous représentant, accompagné d'une

légende¹². En utilisant une toile avec des marqueurs acryliques aux couleurs vives, on s'inspire de la technique et des sujets du maître artiste peintre à l'origine de l'école Woodland. Initiée par Catherine Sanfaçon Dubé, muséologue responsable de la médiation et de l'action culturelle au Musée, cette trousse est née du « réflexe » de chercher des œuvres autochtones au sein de la collection. Le contexte pandémique qui a entraîné la fermeture des musées a également fait en sorte « qu'on a exporté l'activité en formule trousse », plutôt qu'amener les gens au Musée pour un atelier. Un décalage général en muséologie, tout comme un (r)éveil général à s'intéresser aux patrimoines autochtones sont des faits : « Cela pourrait prendre beaucoup plus de place », d'où son réflexe d'aller vers des œuvres d'artistes autochtones, selon elle bien discrètes et « en filigrane » au Musée. En effet, il est plus difficile de développer un projet éducatif sans amorce, l'exposition étant le « meilleur véhicule » en ce sens (entretien du 8 mai 2021).



Figure 5. Trousse de création « À la manière de Norval Morrisseau... activité familiale (8 ans et +) ».

Source : Courtoisie du Musée des beaux-arts de Sherbrooke.

Dans l'élaboration de cette trousse, la muséologue explique qu'il fallait d'abord « choisir une œuvre acquise dans un contexte légitime » en raison de la conjoncture, ainsi que du vécu de l'artiste par trop de fois plagié (entretien du 8 mai 2021). La « double sensibilité » est donc de mise. Une recherche dans les dossiers d'acquisition a permis de retracer l'achat directement à l'artiste pour composer la collection ICI Canada destinée à une vaste diffusion au pays, qui a ensuite été offerte à des musées régionaux stratégiques dont le MBAS. La trousse vulgarise les notions d'inspiration et de plagiat ; son sujet permet de sensibiliser à plusieurs degrés. Son élaboration impliquait également de jongler avec « la gymnastique de comprendre le droit d'auteur » en contexte éducatif, de vérifier les modalités de reproduction de l'œuvre pour éviter de « tomber dans une craque », en collaboration avec le département de conservation. Les frais engendrés pour couvrir les coûts du matériel de la trousse ont généré des réflexions anxiogènes. Quelle serait l'interprétation potentielle des coûts liés à cette activité par un musée non autochtone, bien qu'il n'y ait pas eu de profit ni de portée commerciale à l'activité ? Un autre enjeu pour la muséologue était la façon dont l'activité serait rapportée sur les réseaux sociaux et lors d'une entrevue radio – un « stress sur comment les médias allaient traduire » ses propos. Le choix de mots justes s'avérait crucial. Catherine Sanfaçon Dubé souligne que ces considérations touchent toute l'équipe, jusqu'aux préposés à l'accueil, qui distribue les trousse de création (entretien du 8 mai 2021). Selon elle, que l'objectif du projet soit bien défini et rapporté est un élément clé en ce qui touche la mise en valeur des arts autochtones au Musée (*idem*).

¹² En rétrospective, s'inspirer d'un animal présent dans la culture Ojibway plutôt qu'un animal représentant la personne faisant l'activité est davantage au diapason avec l'artiste et le concept. Cela a été ajusté en conséquence à la suite d'échanges externes et internes au MBAS.

La muséologue constate un intérêt du public : chaque trousse a trouvé preneur en quelques jours et il y a eu plusieurs remerciements pour le lien pertinent avec les programmes éducatifs scolaires. Une usagère Facebook a témoigné de l'expérience à la fois formatrice et créative pour sa famille qui s'est documentée à la BANQ : « Ça nous a tous permis de découvrir un artiste, de parler de la Nation Ojibway, d'inspiration et de plagiat ». Jennifer Biddle (2016) prône l'importance de penser une histoire de l'art qui étudie et inclut le vocabulaire des arts autochtones avec la même intensité que celle dont a bénéficié la peinture de la Renaissance. Des actions éducatives et valorisantes sur le style Woodland de Morrisseau, lequel ne peut se limiter à être nommé le « Picasso du Nord », abondent, on l'espère, en ce sens.

La muséologue note que l'œuvre ainsi mise en valeur « bouge », en plus d'être « accessible à voir ». Cette mise en valeur peut devenir « exponentielle ». Il y a du mouvement dans l'acte de faire voyager l'œuvre via la trousse (entretien du 8 mai 2021), ainsi que dans l'acte de créer tactilement, physiquement en s'inspirant de la technique de l'artiste. La condition est de le réaliser dans un contexte non commercial, familial, et qui valorise l'artiste et sa pratique, afin d'éviter une forme d'appropriation. Odile Joannette (Innu) décrit d'ailleurs les départements d'éducation dans les musées comme la porte d'entrée pour des initiatives d'autochtonisation, mais que le souhait demeure « d'aller à l'étage » (avoir davantage d'expositions), ainsi que d'avoir plus d'Autochtones parmi le personnel des musées (McCord et Wapikoni mobile : 2020).

Occasions ponctuelles

Des gestes de mise en valeur passent enfin par des occasions de diffusion et de médiation qui viennent cette fois de l'initiative d'acteurs externes, abordant explicitement la thématique d'art autochtone ou alors facilitant cette dernière. De façon directe, cela se présentait par exemple par la requête de données d'un historien de l'art élaborant avec l'Université de Sherbrooke une application sur l'art autochtone dans la région ; ou la demande de prêt d'œuvres de Rita Letendre pour l'exposition itinérante rétrospective initiée par le Musée du Bas-Saint-Laurent, transitant par le MBAS en 2022. Le mouvement de l'art sur le territoire et sur le réseau numérique peut de ce fait atteindre des audiences qui n'y auraient autrement pas eu accès.

De façon indirecte, cela se présentait par des entrevues et vidéos à thématique coup de cœur des collections. Encore, lors de visites spéciales des réserves du Musée¹³, que ce soit auprès de groupes spécialisés, de journalistes, de collaborateurs à la médiation ou de nouveaux membres du personnel — l'idéal serait de recevoir également des Autochtones qui souhaiteraient bénéficier de ces visites —, certaines pièces peuvent être mises en valeur par le département de la conservation, surtout si elles sont aisément accessibles en réserve. Les publications web se retrouvent aussi dans cette catégorie, le MBAS ayant dû redéfinir ses lignes directrices quant au traitement des œuvres en relation au droit d'auteur pour les différents types d'utilisation et considère la notion de propriété collective, lorsqu'applicable (voir Bell, Lai et Skorodenski 2014 sur l'opposition des visions individualistes et collectivistes du droit d'auteur), ainsi que l'historique d'acquisition de l'œuvre. Ce type de mise en valeur incarne la tension entre prudence et action quant au rôle de diffuseur de l'institution culturelle. Celle-ci a pour mandat de faire rayonner divers artistes dans l'espace public, tout en ayant la responsabilité d'appliquer les bonnes pratiques de reproduction, ce qui demande des ressources financières et temporelles, comparativement à ce qui relève du domaine public ou de l'utilisation équitable.

Néanmoins, cette mise en valeur indirecte relève plutôt du réflexe développé à l'interne de mettre en valeur des artistes autochtones et demeure limitée selon l'audience qui y est destinée, à défaut d'avoir des

¹³ Il y a ce sentiment de privilège et d'humilité des gens qui entrent en réserve, autrement peu accessible au grand public. À ce sentiment s'ajoute la proximité physique avec de nombreuses œuvres, qui génère un respect tout en retenue de peur d'accrocher quelque pièce, ou devant l'abondance d'œuvres exceptionnelles toutes réunies entre ses murs — on se déplace différemment dans une réserve que dans l'espace public, même en tant que personnel d'une institution muséale. Cela rejoint l'idée de Battiste et Henderson (2000 : 156) qui établissent que les collections et expositions muséales ont la responsabilité de renforcer le respect envers ces cultures du fait de leur pouvoir sur la perception des publics, dans le contexte de protection du savoir traditionnel.

membres autochtones du personnel et du conseil d'administration qui incarnent cette inclusion. On voit au prochain ensemble analysé l'importance relationnelle sur le territoire.

Les initiatives de culture organisationnelle

Reconnaissance territoriale

En effet, à la suite de l'approbation des propositions en comité de conservation à l'été 2020, j'ai proposé un énoncé de reconnaissance territoriale préliminaire au Musée des Abénakis, afin d'obtenir révision et validation avant qu'il soit déposé au conseil d'administration du musée. En tant que partenaire déjà existant du MBAS, que musée autochtone pionnier au Québec, qu'ambassadeur de la nation concernée par notre énoncé, et que levier culturel utilisé par les communautés autochtones pour influencer la mise en place de bonnes pratiques à l'échelle nationale (Franco 2019 : 36), ce musée était sans conteste l'acteur le mieux placé pour ce travail. Il s'agissait d'une étape de plus pour nourrir ce partenariat. Comme d'autres institutions de la mémoire et de l'éducation ayant franchi ce premier pas, le MBAS bénéficie d'un énoncé révisé au moment d'écrire ces lignes, qui va comme suit, disponible en ligne avec ses énoncés de positionnement et sa mission : « Le Musée des beaux-arts de Sherbrooke reconnaît être situé sur le territoire ancestral de la Nation W8banaki, le Ndakina, avec la gratitude de cohabiter et de valoriser l'art sur ce territoire ». Nous avons en outre reçu ces mots de formule d'usage en abénaki, et qui ont une portée solidaire prometteuse avec la communauté : *K'wlipai8ba W8banakiak wdakiw8k* (traduction littérale : « Vous êtes bienvenus /Abénakis [au pluriel] /sur leur territoire »).

Cet énoncé peut se décliner de diverses façons afin de positionner publiquement le MBAS comme solidaire de la Première Nation avec qui il partage le territoire, et de participer à son rôle éducatif ayant un poids socioculturel. Il dit qu'une réalité géographique et culturelle n'en occulte pas une autre, mais la côtoie. Inclure l'énoncé dans les signatures courriel, sur le site internet de l'organisation, dans la politique de gestion des collections, ou optimalement sur une plaque ou un élément architectural du site environnant le bâtiment sont plusieurs avenues possibles (Favrholdt 2020 : 53-54). À l'heure actuelle, les trois premières avenues sont pratiquées au musée, mais celui-ci gagnerait à appliquer la dernière. Directement situé face à la Rue des Abénaquis au centre-ville, le bâtiment est tout près du croisement des rivières Alsigontegw / Saint-François et Pskasewantekw / Magog, dit « Grandes Fourches » ou Nékitotegwak, lieu historique de rassemblement, de pêche et de repos des Abénakis. L'officialisation d'un énoncé promet donc une résonance décuplée auprès des publics, des non-publics, du personnel et du réseau muséal et culturel du fait de cet emplacement géographique. Leur sens de l'emplacement (proprioception) est en outre rendu explicite, voire changé. Kari Norgaard (2020) définit l'importance des énoncés de reconnaissance territoriale en tant que connexion avec ce que l'on ne voit pas toujours, avec des relations « invisibles ».

Notons la prépondérance des lieux et territoires dans la définition identitaire de nombreux Premiers Peuples, une identité *contraire* à celle des immigrants issus d'un autre territoire (Alfred et Corntassel 2005), souvent confondue parmi la « diversité ». Reconnaître explicitement le territoire en tant qu'organisation — l'étymologie d'« institution » en soi pose son lot de questions, avec son caractère systémique et de réglementation — qu'elle soit régionale ou internationale, et d'autant plus qu'elle est située dans les Amériques colonisées, devient possiblement un acte de rencontre, selon la relation établie entre les parties. « We suggest that the emerging vision of shared, collaborative power is [...] a geography of crossing paths, marking points of convergence between equals, always already inextricable » (Horton et Berlo 2013 : 28). L'art contemporain autochtone dans ce contexte se présente comme un terrain de rencontre (*meeting ground*). En outre, la mission du musée est historiquement et littéralement ancrée dans le territoire. Auparavant axée sur les artistes, collectionneurs et représentations des Cantons-de-l'Est, avec un volet international, la récente mouture de la mission garde central l'aspect régional (voir plus haut) qu'elle peut plus fidèlement et réalistement représenter. Les Cantons signifient et concernent aussi le Ndakina en tant que l'un des nombreux territoires ancestraux chevauchés par les frontières des provinces canadiennes. Les musées ont d'ailleurs cette visée représentative et inclusive pour rejoindre leurs publics depuis l'avènement du mouvement de musée forum lancé par Cameron, des *visitor studies* et du musée tourné vers les publics depuis les années 1980 (Meunier *et al.* 2012).

Sensibilisation des équipes et visiteurs

Assurant le premier contact avec les publics, l'équipe d'accueil du MBAS a développé un « Guide du visiteur » préventif dédié au personnel, participant de cette sensibilisation organisationnelle. Certaines méthodes y sont consignées afin de détourner ou de répondre à des commentaires à teneur raciste, sexiste, etc., et qui au même moment reflètent la posture qu'adopte l'institution, selon Catherine Sanfaçon Dubé. Participant à cette initiative, Clémence Barbeau ajoute que le Guide montre « comment le musée veut qu'on réagisse par rapport à ça [...] le musée doit se positionner » (entretien du 21 mai 2021). Elle explique que cet outil est né de plusieurs propos racistes de gens visitant l'exposition d'une artiste sino-canadienne, au début de la pandémie de COVID-19, dont les premiers cas ont été répertoriés en Chine. La sensibilisation organisationnelle est nécessaire, car « ne pas agir parle » aussi (*idem*).

En somme, selon le conservateur Jonathan Lainey (Wendat), le processus d'autochtonisation des institutions touche tous les membres d'une équipe, tous ont à y penser et y travailler (McCord et Wapikoni mobile 2020). De même, Clémence Barbeau souligne la pertinence d'avoir un conseil d'administration outillé de connaissances en la matière. Catherine Sanfaçon Dubé définit comme « intersectorielle », voire « transectorielle » une mise en valeur des arts autochtones réussie dans un musée (entretien du 8 mai 2021). Elle envisage la muséologie collaborative dans les prochaines années en tant que processus complet — de l'acquisition à l'exposition à l'action culturelle — qui ne concerne plus simplement quelques objets isolés mais est « imbriqué », « plus diffus » dans les pratiques muséales courantes. La muséologue espère que le musée mette sur pied un comité de consultation auprès des Abénakis, et propose la sensibilisation individuelle, ainsi que des mises à jour entre collègues, ce processus de responsabilisation étant en « symbiose » (*idem*). Clémence Barbeau envisage les institutions muséales comme « une belle place pour créer des espaces de discussion » tournant autour des causes autochtones. L'art a servi à beaucoup de luttes. Il a ce potentiel lorsqu'il arrive à créer un réseau de partage à l'intérieur comme à l'extérieur des murs. Tout musée à teneur artistique *peut* donner « une place aux artistes autochtones » (entretien du 2 mai 2021). De façon similaire, une exposition avec des contenus autochtones à caractère historique ou ethnologique *se doit* d'aborder les moments difficiles pour atteindre une guérison et participer à la décolonisation, selon les historiennes de l'art Heather Igloliorte (Inuk), Carla Taunton et Amy Lonetree (Ho-Chunk) (Lonetree 2012 : 166, citées dans Desmarais et Jérôme 2018 : 126-127 ; Sinclair 2012 : 31).

Les initiatives en gestion des collections

Trois processus de gestion des collections de tout musée sont pertinents à l'analyse, soit le catalogage et la normalisation, l'aliénation, et la révision de la politique de gestion des collections. Des initiatives de mise en valeur des arts autochtones passent entre autres par la documentation et la normalisation des fiches d'objets au système de gestion de collection, dont les données sont couramment partagées pour divers projets du Musée ou de partenaires. Par exemple, les sculptures en stéatite du Nunavik conservées au MBAS, auparavant qualifiées à tort d'art canadien sous le champ « discipline » (destiné à un autre usage) et d'Inuit sous le champ « culture », afficheront « inuk, nunavimiuq » sous ce dernier. Au champ « contexte culturel », une mention du mouvement communautaire et artistique des coopératives inuites à partir des années 1960 contextualise à présent ces pièces dans leur histoire. Je parle de révision minimale, dans la mesure où ma position n'est pas celle d'un-e expert-e de la culture en question qui pourrait détailler ces fiches à leur meilleur. Elle permet cependant de raffiner les informations sur un groupe culturel très vaste, ou de combler un champ vide qui peut contenir de l'information pertinente à la recherche, la diffusion et l'éducation.

Un décloisonnement des champs s'avère souhaitable, puisqu'ils sont surtout pensés en fonction de la nomenclature d'institutions occidentales et euro-canadiennes. Les champs et listes d'autorité n'incluent pas toujours des termes en concordance avec le patrimoine autochtone pourtant présent dans de nombreuses collections, pensé et vécu comme un tout difficilement divisible. En effet, le langage normalisé des qualités visuelles et esthétiques dans l'exercice de catalogage des pièces est très développé. De même, l'univers muséal priorise grandement le sens de la vue, dérivant des sociétés occidentales ayant mis en place ce type d'institution comme l'ont détaillé Constance Classen et David Howes avec la notion d'hégémonie visuelle (Classen et

Howes 2006). La modification du paramétrage d'un système de gestion des collections et la création ou la révision de listes d'autorité spécifiques demeure entretemps possible par le personnel des départements de conservation de musées. L'équipe temporaire du MBAS dédiée au projet de migration des données en 2022-2023 vers un nouveau système de gestion des collections en a profité pour créer, parmi les listes d'autorité entièrement révisées, des listes ouvertes à partir de sources numériques autochtones : ethnonymes, territoires ancestraux correspondants, école / style et toponymes concernés par les champs des lieux d'origine des objets. Le nouveau système renforce ainsi le réflexe des catalogueurs-ses à considérer les réalités autochtones.

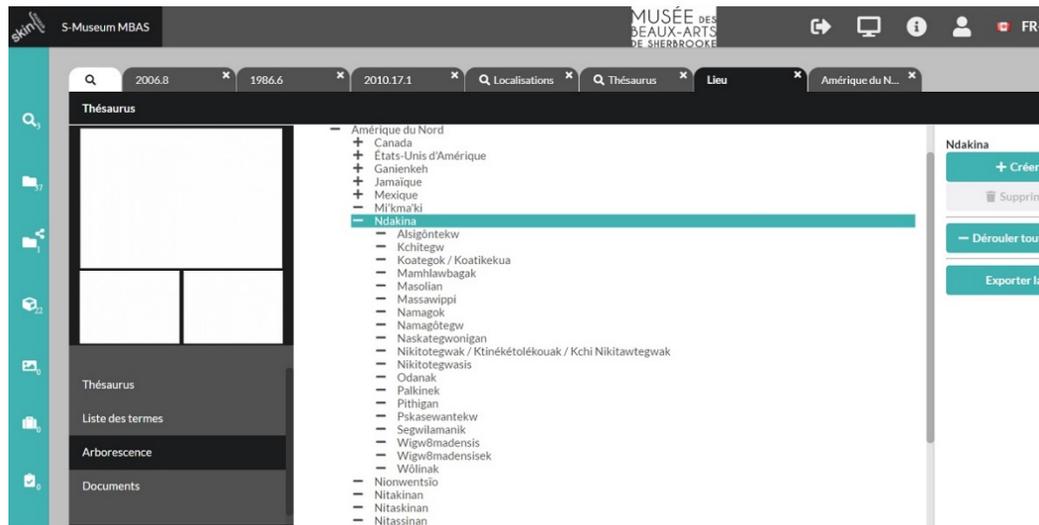


Figure 6. Liste d'autorité ouverte au système de gestion de collections pour les champs de lieux d'origine, d'utilisation, secteur géoculturel et territoire ancestral correspondant.

Source : Courtoisie du Musée des beaux-arts de Sherbrooke.

Un échange avec le Musée des Abénakis, que nous avons approché afin d'entrer en contact avec des spécialistes d'un patrimoine autochtone en particulier afin de cataloguer des objets de façon optimale, nous a appris qu'il peut y avoir des dérivés à l'aliénation *systématique* d'objets, à moins qu'ils ne fassent l'objet d'une demande de rapatriement ou qu'une organisation prenne l'initiative de restituer les biens culturels d'une communauté. Il ne faut toutefois pas négliger la guérison inhérente au rapatriement. Une étape pertinente est d'informer d'abord les institutions patrimoniales de la nation concernée quant à la présence d'objets de leur patrimoine dans les collections, et de travailler ensemble à leur catalogage. De ce fait, les personnes concernées retracent désormais où elles peuvent emprunter, visiter, être en contact avec ces biens culturels, et co-gérer leur patrimoine. Le code de déontologie de l'ICOM préconise par ailleurs la collaboration étroite des musées avec les communautés dont provient une collection donnée. De même, les propos de Vernier (2016) et la discussion de Gadoua (2014) sur le toucher des artefacts comme générateur de signification abordent la réappropriation de ce patrimoine par la *gestion partagée* et l'autogestion des collections concernées. Ce processus et cette responsabilité de co-catalogage est amorcé au MBAS, mais le temps hebdomadaire (crucial) dédié au catalogage et à la documentation dépend des autres livrables inhérents au département de conservation.

Ensuite, il survient l'enjeu d'espace restreint en raison du collectionnement au fil des années, et par conséquent le besoin de réaménager ses espaces de façon sécuritaire et/ou d'amorcer un processus d'aliénation. Celui-ci permettra aussi la conservation de certaines pièces dans une autre institution mieux habilitée pour ce faire, pour des pièces issues de cultures autochtones, soit très peu documentées, visées par des demandes de rapatriement, ou dont la provenance et la légitimité dans les collections sont floues ou carrément douteuses. Le *Code de déontologie de l'ICOM* réfère non seulement à des informations qui doivent être « fondées, exactes, et prennent en considération les croyances et groupes représentés » tout comme « éviter de présenter ou d'exploiter les pièces sans origine ou provenance attestée » (ICOM 2017 : 25-26). Le MBAS a donc amorcé un

exercice d'analyse de collection en 2021 et aliéné en 2023 un corpus de trente œuvres d'art africain acquises vers 1999 (selon l'un des axes de collectionnement d'alors), au profit de l'Fromusée dédié aux communautés afro-descendantes et africaines, qui agrandit ses collections. Même si les collections comptent peu d'œuvres autochtones, l'exercice demeure pertinent à titre préventif et éducatif pour l'équipe qui s'occupe de ce patrimoine. En effet, comme l'explique Vernier (2016 : 14), il y a pour de nombreux Autochtones un besoin de reconnexion avec la culture ancestrale et l'assurance d'une vitalité culturelle par des initiatives « où le passé est au service du présent ». Outre la guérison, la restitution signifie la possibilité pour plusieurs communautés de créer leurs propres organismes patrimoniaux, ainsi que des occasions de dialogue entre collectivités selon l'auteur (voir aussi Cobb 2005, ainsi que Lonetree et Cobb 2008).

Enfin, plusieurs éléments d'une politique de gestion des collections concernent les arts autochtones : portée géographique de collectionnement, procédure de documentation d'une pièce et de sa provenance dans le contexte d'une acquisition, droit d'auteur et de propriété collective, etc. Le sondage du programme de réconciliation de l'Association des musées canadiens (AMC) révélait que pour 243 institutions, 212 n'avaient pas de mesures en place dans leurs politiques, non par volonté mais par méconnaissance de ces enjeux touchant leurs collections (AMC 2020 : 17). Lors d'une réunion en comité de conservation, j'ai émis des propositions de révision suivant les recommandations d'instances muséales et autochtones. Celles-ci figurent à la politique révisée en 2024, entérinée par le conseil d'administration. Ainsi, le momentum de révision d'une politique permet l'inclusion de lignes directrices à jour à la condition que le personnel concerné ainsi que l'administration de l'institution y soient sensibles, ou déjà habitués.

Dernières touches : discussion et conclusion

À la lumière de ces réflexions, la mise en valeur des arts autochtones au musée se révèle synonyme de nombreuses occasions. Elle semble relever à l'heure actuelle, dans le cas d'un petit ou moyen organisme, des initiatives personnelles tout comme des démarches d'implantation d'une culture organisationnelle qui souhaite soutenir les causes autochtones. Cela s'inscrit dans un contexte de continuité du processus de décolonisation inévitable mais encore lent, qui structurera les pratiques muséales à grande échelle, au-delà des initiatives isolées. On pense au Québec à des directives claires de la Société des Musées du Québec et de l'AMC destinées aux musées allochtones, qui feraient par exemple partie de l'agrément et faciliteraient l'embauche de personnel et d'administration autochtone. On dénombre entretemps plusieurs facteurs facilitants de mise en valeur, soit les contacts et le réseautage ; le savoir et la formation ; la révision ; l'amorce éducative ; l'agentivité des artistes ; la vigilance, la sensibilisation et la sensibilité des équipes et administrateurs en dialogue ; etc.

On pourrait également évoquer d'autres occasions à portée variable, telles que la formation continue du personnel de musées allochtones sur la muséologie collaborative favorisée par une culture organisationnelle donnée ; la préparation de planifications stratégiques par la consultation de son équipe (la mouture 2024-2025 du MBAS prévoit une quantité d'actions à son objectif « s'ancrer dans la communauté », au point B.2.4., de « Développer et consolider des partenariats avec des diffuseurs autochtones en arts visuels ») ; ou encore les expositions allochtones vectrices de valorisation grâce à l'agentivité de certains artistes allochtones à utiliser leur voix, leur privilège et leur pratique artistique pour mettre en valeur des réalités autochtones. L'historique du musée fait état de plusieurs instances d'artistes ou commissaires allochtones abordant des réalités autochtones, mais il s'agit d'un modèle avec ses écueils abondamment traités dans la littérature.

Élise Dubuc détaille le rôle actuel multifonctions des musées en tant que passeurs plutôt que producteurs de savoir. Leur fonction sociale peut servir à l'entente entre peuples, l'inclusion de groupes marginalisés, rappelant les principes de la rencontre de Santiago de 1973 du « musée intégral » et du « musée comme action » (Meunier *et al.* 2012 : 158). Ensuite, leur fonction politique a tant contribué à la formation des identités nationales qu'elle peut aujourd'hui mettre en scène les jeux de pouvoir sur la scène internationale, et contribuer au rapatriement de biens culturels. La Commission de vérité et réconciliation du Canada atteste en outre que « les musées ont la responsabilité éthique de favoriser la réconciliation nationale » (CVR 2015 : 271).

Par ailleurs, il est à se demander si, à l'échelle régionale, une institution muséale de plus petite envergure a une influence ou une présence de pratiques similaire à celle du Musée de la civilisation analysée dans la littérature. Doit-elle plutôt négocier cette présence avec d'autres acteurs, s'adapter nécessairement dans un contexte de décolonisation rapidement changeant ? L'idée du musée « condamné à plaire » aux publics (Meunier *et al.* 2012 : 8) serait finalement bénéfique en ce qui a trait aux relations entre Autochtones et non-Autochtones au Québec ! L'équilibre prudence/action dans les musées quant à la mise en valeur d'arts autochtones fait écho à ces propos et témoigne du présent contexte sociohistorique. Rester sur ce sentier en relation avec les Autochtones jusqu'à ce que la confiance soit davantage rétablie est une voie logique. En outre, pour l'ethnologue Isabelle Picard (Wendat) (Picard 2018), l'œuvre sera toujours le témoin, l'ethnographie de l'art d'une époque.

Si le domaine des arts visuels et les musées favorisent généralement des scénographies, un catalogage et une interprétation esthétique des œuvres axées sur le sens de la vue, il n'en demeure pas moins que les publics influencent grandement la culture organisationnelle. Les visiteurs-euses ne veulent pas seulement procéder de l'information visuelle. Ils cherchent à établir une forme de connexion avec les pièces et leurs créateurs, et souhaitent se sentir physiquement liés, « "in touch" - with other peoples and worlds through their material effects » (Classen, Howes 2006 : 217). La multisensorialité des arts autochtones ainsi que la tendance immersive en exposition sont prometteuses, couplées à la volonté et l'intérêt des équipes en place.

En abordant la collaboration entre musées et Premiers Peuples présentement et d'ici quelques années, Sarah Boucher détaille la conjoncture dans laquelle il y a « du travail encore à faire, de l'ajustement [...] il y a une recherche d'équilibre » (entretien du 30 avril 2021). Elle considère qu'au sein de ce contexte, il y a la trappe réductionniste qui pourrait mener à la diffusion d'artistes autochtones non pour ce qu'ils font d'exceptionnel, mais du fait unique de leur nationalité. Quoi qu'il en soit, l'objectif serait que « ce soit aussi naturel qu'autre chose » (*ibid.*) d'exposer des œuvres d'artistes autochtones, au même titre qu'il n'est plus surprenant d'exposer le travail d'artistes femmes, alors que cela était sujet à débats houleux vers la moitié du siècle dernier. En effet, les conservateurs ont pour rôle d'intégrer l'art autochtone, non de l'isoler en tant que tel, au sein de l'évolution de l'histoire de l'art (Nicastro 2020 : §13). Pour la muséologue, à ce stade des collaborations, la responsabilité est d'« apprendre à se connaître, à se respecter puis à travailler ensemble » (Boucher, entretien du 30 avril 2021). Et fort heureusement, l'œuvre d'art est un catalyseur sur tous les fronts.

Remerciements

Merci à l'équipe passée et présente du MBAS pour la concrétisation de cet article, aux artistes qui nourrissent sans relâche la réflexion et l'autoréflexion, et au soutien de David Howes du *Centre for Sensory Studies* de l'Université Concordia avec le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSHC).

Références

- ADESE, Jennifer, 2015, « Behaving unexpectedly in expected places. First Nations artists and the embodiment of visual sovereignty », in Elaine Coburn, *More Will Sing Their Way to Freedom: Indigenous Resistance and Resurgence* (pp. 129-147), Winnipeg : Fernwood Publishing.
- ALFRED, Taiaiake and Jeff CORNTASSEL, 2005, « Being indigenous: Resurgences against contemporary colonialism », *Government and Opposition*, 40(4) : 597-614.
- AMES, Michael M., 2000, « Are changing Representations of First Peoples in Canadian Museums and Galleries challenging the Curatorial Prerogative? », in Richard West, *The Changing Presentation of the American Indian* (pp. 73-88), Seattle : University of Washington Press.

- Association des musées canadiens, 2020, « National Survey results. CMA's Reconciliation Program », *Muse*, été 2020 : 14-25.
- BATTISTE, Marie A. and James Y. HENDERSON, 2000, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*, Saskatoon : Purich.
- BELL, Catherine E., LAI, Jessica C. et Laura K. SKORODENSKI, 2014, « Lois autochtones, loi sur la propriété intellectuelle et politiques muséales. Des diverses méthodes de protection du patrimoine immatériel autochtone. », *Anthropologie et Sociétés*, 38(3) : 25-59.
- BIDDLE, Jennifer L., 2016, *Remote avant-garde: Aboriginal art under occupation*, Durham : Duke University Press.
- BLANCHARD, Marie-Josée et David HOWES, 2014, « Se sentir chez soi au musée : tentatives de fusion des sensoria dans les musées de société », *Anthropologie et Sociétés*, 38(3) : 253-270.
- _____, 2019, « Les sens assoupis : La vie sociale et sensorielle des artefacts dans l'espace muséal », *Anthropologica*, 61(2) : 322-333.
- BOXER, Majel, 2016, « '2,229': John Joseph Mathews, the Osage Tribal Museum, and the Emergence of an Indigenous Museum Model. », *Wicazo Sa Review*, 31(2) : 69-93.
- CLASSEN, Constance and David HOWES, 2006, « The Museum as Sensescape: Western Sensibilities and Indigenous Artifacts », in Ruth B. Phillips, Chris Gosden and Elizabeth Edwards, *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture* (pp. 199-222), Oxford : Berg Publishers.
- CLAVIR, Miriam, 2002, *Preserving what is valued: Museums, Conservation, and First Nations*, Vancouver : UBC Press.
- CLIFFORD, James, 2004, « Looking Several Ways: Anthropology and Native Heritage in Alaska. », *Current Anthropology*, 45(1) : 5-30.
- COBB, Amanda J, 2005, « The National Museum of the American Indian as Cultural Sovereignty. », *American Quarterly*, 57(2) : 485-502.
- Conseil international des musées, 2017, *Code de déontologie de l'ICOM pour les musées*, Paris : ICOM.
- Conseil des arts de Montréal, 2018, *Journée de réflexion et dévoilement de l'étude « Pratiques professionnelles en arts visuels issues de l'autochtonie et de la diversité à Montréal »*, Montréal : Conseil des Arts de Montréal.
- DESMARAIS-TREMBLAY, Laurence, 2016, *L'histoire de qui ? Une analyse critique des rapports entre les autochtones et le Musée de la Civilisation à Québec dans le cadre de l'élaboration de l'exposition C'est notre histoire : Premières Nations et Inuits du XXIe siècle* (Mémoire de maîtrise), Université du Québec à Montréal.
- DESMARAIS, Laurence et Laurent JÉRÔME, 2018, « Voix autochtones au Musée de la civilisation de Québec. Les défis de la muséologie collaborative », *Recherches amérindiennes au Québec*, 48(1-2) : 121-131.
- DUBUC, Élise, 2006, « La nouvelle muséologie autochtone. », *Muse*, novembre 2006 : 28-33.

- FAVRHOLDT, Kenneth, 2020, « Déclarations de reconnaissance : une première étape vers la réconciliation », *Muse*, hiver 2020 : 52-59.
- FRANCO, Marie-Charlotte, 2019, « Faire de la recherche en muséologie : étudier l’histoire des expositions pour comprendre le positionnement du Musée McCord envers les Premiers Peuples », *Histoire Québec*, 25(3) : 35-37.
- GADOUA, Marie-Pierre, 2014, « Making Sense through Touch. Handling Collections with Inuit Elders at the McCord Museum », *The Senses and Society*, 9(3) : 323-341.
- HORTON, Jessica L. and Janet C. BERLO, 2013, « Beyond the Mirror. Indigenous Ecologies and ‘New Materialisms’ in Contemporary Art », *Third Text*, 27(1) : 17-28.
- HOWES, David, 2014, « Introduction to Sensory Museology », *The Senses and Society*, 9(3) : 259-267.
- _____, 2019, « Multisensory anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 48(1) : 17-28. En ligne : <https://www.annualreviews.org/content/journals/10.1146/annurev-anthro-102218-011324>.
- ICOFOM, 2021, *44^e symposium : Décoloniser la muséologie : musées, métissages et mythes d’origine*, 15 au 18 mars 2021, visioconférence, Comité international pour la Muséologie.
- KAINE, Elisabeth et Laurent JÉRÔME, 2014, « Représentations de soi et décolonisation dans les musées : Quelles voix pour les objets de l’exposition C’est notre histoire. Premières Nations et Inuit du XXI^e siècle (Québec)? », *Anthropologie et Sociétés*, 383(3) : 231-252.
- RITENBURG, Heather, EARL YOUNG LEON, Alannah, LINDS, Warren, NADEAU, Denise Marie, GOULET, Linda M., KOVACH, Margaret and Mary (Meri) MARSHALL, 2014, « Embodying Decolonization. Methodologies and indigenization », *Alternative*, 10(1) : 67-78.
- LONETREE, Amy and Amanda J. COBB (dirs.), 2008, *The National Museum of the American Indian: Critical Conversations*, Lincoln : University of Nebraska Press.
- LONETREE, Amy, 2012, *Decolonizing Museums: Representing Native America and Tribal Museums*, Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- MEUNIER, Anik et Jason LUCKERHOFF, Jason (dirs.), 2012, *La muséologie, champ de théories et de pratiques*, Québec : Presses de l’Université du Québec.
- MOSES, John, 2017, « The Curatorial Legacy of the Expo ‘67 Indians of Canada Pavilion and the Future of Indigenous Museum Practice », *Museum Anthropology Futures*, Montréal : Council for Museum Anthropology, Université Concordia.
- Musée McCord et Wapikoni Mobile, 2020, *Processus de décolonisation : la cocréation entre institutions culturelles et organismes autochtones*, 1^{er} décembre 2020, visioconférence, Musée McCord.
- Musée des beaux-arts de Sherbrooke, 2018, « Biennale d’art contemporain autochtone (BACA) », 8 août 2018, MBAS. En ligne : <https://mbas.qc.ca/biennale-dart-contemporain-autochtone-baca/>.
- NICASTRO, Lylou, 2020, « Un art autochtone décomplexé dans les musées du Québec », 26 octobre 2020, Montréal campus. En ligne : <https://montrealcampus.ca/2020/10/26/un-art-autochtone-decomplexé-dans-les-musees-du-quebec/>.

- NORGAARD, Kari M, 2020, « ATMOSPHERES: Imaging the Air We Breathe - Developing sociological and ecological imaginations », October 29th 2020, videoconference, Université Concordia and Centre for Interdisciplinary Studies in Society and Culture.
- PICARD, Isabelle, 2018, « Petite histoire (de l'art) », 22 novembre 2018, Musée national des beaux-arts du Québec, En ligne : <https://www.mnbaq.org/blogue/2018/11/22/la-sexualisation-de-la-femme-autochtone-dans-les-oeuvres-artistiques>.
- SINCLAIR, Catherine (dir.), 2012, *Decolonize Me*, Ottawa : Lowe Martin Group.
- SMITH, Linda T., 2012, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, (2^e ed.) Londres : Zed Books Ltd.
- Task Force on Museums and First Peoples, Assembly of First Nations, Canadian Museums Association, 1992 / 1994, *Turning the Page: Forging New Partnerships between Museums and First Peoples*, Ottawa : The Task Force / Le Groupe de travail.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada — CVR, 2015, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir, Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal, Kingston, London, Chicago : McGill-Queen's Press-MQUP.
- VERNIER, Melissa, 2016, « Réappropriation du patrimoine autochtone : défis et nouvelles pratiques muséales et archivistiques. », *Partnership: The Canadian Journal of Library and Information Practice and Research*, 11(2) : 1-20.
- WISEMAN, Frederick M., 2001, *The Voice of the Dawn: An Autohistory of the Abenaki Nation*, Lebanon : University Press of New England.

Paroles et points de vue

Les symboles autochtones face à un public non autochtone

Marie-Pierre Bousquet, PhD

Professeure

Département d'anthropologie

Université de Montréal

C'est avec un immense plaisir que nous vous présentons dans ce 24^e numéro des Cahiers du CIÉRA un dossier hors thème rassemblant les « paroles et points de vue » de collaboratrices issues du 1^{er} cycle universitaire¹⁴. Il nous est apparu, depuis plusieurs années, que les étudiants et étudiantes sont pressés de publier de plus en plus tôt durant leur formation, notamment pour satisfaire aux critères des organismes subventionnaires qui demandent aux étudiants de fin de baccalauréat de commencer à produire un curriculum vitae de recherche. Or, il est incroyablement difficile pour lesdits étudiants de trouver des lieux de publication, même au sein des revues étudiantes. Pourtant, certains textes valent la peine d'être diffusés auprès du public. Nous remercions donc Les Cahiers du CIÉRA d'avoir accepté l'aventure, en faisant confiance à des étudiants en début de parcours et aux professeurs et professeures qui les supervisent.

Pour la présente rubrique, nous vous présentons cinq textes d'étudiantes, sélectionnés à l'issue d'un examen maison requis lors d'un cours, puis remaniés à des fins de publication. Il s'agissait de rédiger un texte d'environ 2000 mots visant à analyser un élément choisi par une personne autochtone, que cette dernière aura montré ou énoncé lors d'un événement public destiné à un auditoire majoritairement allochtone. En effet, lors d'activités publiques comme un festival, un match de sport, l'intronisation d'un personnage politique ou l'inauguration d'une exposition, il n'est pas rare qu'une personne autochtone soit invitée à effectuer, généralement à l'ouverture, une performance ou un rituel, ou encore à prononcer une courte allocution. En général, cette personne porte, mentionne ou montre des éléments signifiants. Or, les personnes allochtones n'en saisissent pas toujours l'entière portée. Les étudiants et étudiantes étaient donc invités à choisir un élément autochtone particulier, à décrire le contexte et les circonstances dans lequel il pouvait apparaître, ainsi que ses significations. Il fallait en outre indiquer si l'élément en question faisait ou non l'unanimité au sein de la nation dont la personne était membre, ou des Premières Nations, ou des Autochtones dans leur ensemble. Le nombre de sujets potentiels était vaste : prière, reconnaissance territoriale, allocution d'ouverture en langue vernaculaire, danse, chant, partage de nourriture, présence des quatre couleurs de la spiritualité autochtone (rouge, noir, blanc et jaune), tambour, tabac, foin d'odeur, sauge, le fait que l'orateur (ou oratrice) porte une plume, un vêtement ou un bijou autochtone, etc. Le but de l'exercice était de rendre intelligible au grand public les sens symboliques de ce qui est évident pour les Autochtones et pour les spécialistes, mais pas forcément pour le reste de la population. Nous avons ainsi pu constater que le transfert des savoirs était nécessaire, afin de non seulement permettre aux Autochtones de mieux diffuser leurs messages, mais également de prévenir des dérives telles que l'appropriation culturelle et la diffusion de stéréotypes. Nous pensons en effet que le flambeau doit être passé à la relève pour continuer le travail d'éducation et de sensibilisation, qui doit impérativement découler de la recherche.

Bonne lecture !

¹⁴ Le présent dossier thématique a été supervisé par Mme Marie-Pierre Bousquet, professeure au Département d'anthropologie, à l'Université de Montréal (marie-pierre.bousquet@umontreal.ca).

Étudiantes participantes :

Juliette Élie : juliette.elie@umontreal.ca ;

Flore Janssen : flore.janssen@umontreal.ca ;

Marie Lallement : marie.lallement@umontreal.ca ;

Jade Lupien : jade.lupien@umontreal.ca ;

Karine Villeneuve : karine.villeneuve.2@umontreal.ca.

Paroles et points de vue

Les reconnaissances territoriales : entre tentative de (ré)conciliation et déresponsabilisation

Juliette Elie

Étudiante aux études supérieures

Licence Histoire

Licence Sciences de la vie

Sorbonne Université¹

Beaucoup d'habitants et habitantes² du Canada n'ont pas conscience qu'ils et elles vivent sur un territoire traditionnel autochtone. L'espace public, surtout dans les zones urbaines, a en effet invisibilisé cette connaissance; on a fait commencer l'histoire du territoire à l'arrivée des colons européens et effacé la présence d'une ou de plusieurs communautés autochtones. Pour y remédier, un petit discours de reconnaissance territoriale est parfois prononcé en introduction d'un événement. Il s'agit d'une courte intervention, tout au plus d'une dizaine de phrases et qui précède des événements publics de diverses natures : politique, culturelle, sportive... Ainsi, on peut entendre une reconnaissance territoriale avant un cours universitaire, une réunion de conseil municipal, une réunion d'activistes ou encore un match de hockey sur glace. Ce discours est prononcé par une personne chargée de l'organisation de l'événement, parfois autochtone, mais surtout allochtone et est destiné au public non autochtone (Billows 2021). Nous verrons d'abord le contexte dans lequel les reconnaissances territoriales sont apparues, puis leurs objectifs et, enfin, les limites de cette pratique et les critiques qui en ressortent.

Beaucoup plus fréquente au Canada anglais, la reconnaissance territoriale s'est particulièrement généralisée dans le milieu universitaire. Elle reste en revanche encore peu fréquente au Québec, même si elle s'y développe progressivement. Les discours sont très variables dans leur contenu et dans leurs intentions. Principalement, il s'agit de reconnaître que le lieu de l'événement est situé sur le territoire traditionnel d'une Première Nation ou sur un territoire de Métis et d'exprimer de la gratitude et du respect envers ces communautés autochtones. Selon Sheila Cote-Meek (Friesen 2019), la pratique des reconnaissances territoriales s'est multipliée dans les années 2010, particulièrement après 2015 et la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR). Si cette pratique s'est aussi répandue dans les universités étatsuniennes, elle trouve son origine au Canada³. Il est délicat de déterminer qui et quand, dans les universités canadiennes, a commencé cette pratique. On en trouve de premiers exemples dans l'Ouest, soit en Colombie-Britannique⁴, soit dans des facultés de droit situées sur des terres visées par des traités. Mais les reconnaissances territoriales en soi ne sont pas un phénomène nouveau, puisqu'elles sont, selon certaines personnes, issues d'une tradition panautochtone (Leblond et Gagnon 2020). La notion de reconnaissance territoriale se base sur une coutume ancestrale commune chez les membres des Premières Nations et les Métis (Joseph 2019). Lorsqu'une personne autochtone se trouvait sur le territoire d'une autre nation, elle prononçait quelques paroles en signe de paix et de respect, afin de reconnaître que le territoire en question était sous la protection de cette Première Nation ou des Métis

¹ L'auteurice a obtenu son diplôme pour ces deux programmes en 2022 et étudie désormais en cycle supérieur, dans le cadre d'une maîtrise Biodiversité Écologie Évolution, parcours Quaternaire, Préhistoire et Bioarchéologie, au Muséum national d'Histoire naturelle (France).

² Il a été choisi d'utiliser l'écriture inclusive dans la rédaction de ce texte dans le but de rendre visibles toutes les personnes concernées, quel que soit leur genre. Cela signifie l'utilisation de termes épiciens lorsque c'est possible et de termes masculins et féminins lorsque c'est nécessaire.

³ Voir <https://inclusive.princeton.edu/initiatives/building-community/native-american-indigenous-inclusion/land-acknowledgements> (consulté le 12 juillet 2022).

⁴ Voir <https://www.torontomu.ca/aec/land-acknowledgment/> (consulté le 12 juillet 2022).

(cette coutume persiste dans beaucoup de communautés autochtones). Du côté des Inuit⁵, les écrits scientifiques renferment très peu d'information sur cette pratique aussi indéniable que complexe. Néanmoins, les Inuit contemporains incorporent les reconnaissances territoriales dans leurs pratiques. Certains et certaines militent d'ailleurs pour que la place millénaire des Inuit dans l'*Inuit Nunangat* (la patrie du peuple inuit) soit davantage reconnue par l'État canadien (Simon 2011). Ainsi, l'Assemblée du Manitoba a intégré les Inuit dans la première reconnaissance territoriale prononcée à l'Assemblée, le 29 novembre 2021⁶, au même titre que les autres communautés autochtones présentes au Manitoba. Dans un esprit de réconciliation entre allochtones et Autochtones, cette coutume a donc été reprise et intégrée au début de nombreux événements au Canada.

Les reconnaissances territoriales sont de natures variées. En voici deux exemples pour en apprécier la diversité, qui constitue l'un des enjeux de cette pratique. Pour le district scolaire du nord de Vancouver, il est désormais usage de dire : « I would like to start by acknowledging and thanking the Coast Salish people, whose traditional territory North Vancouver School District resides on. I express our gratitude to the Squamish Nation and Tsleil Waututh Nation, and we value the opportunity to learn, live and share educational experiences on this traditional territory » (ACPPU 2019). Pour l'Université Laval, on dit notamment : « Nous tenons d'abord à souligner que les terres sur lesquelles nous sommes rassemblés font partie du territoire traditionnel non cédé des Hurons-Wendat » (ACPPU 2019). Ces deux reconnaissances territoriales soulignent, pour la première, la gratitude et le respect et pour la seconde, l'existence d'une Première Nation sur le territoire et le rétablissement de la vérité à propos de son occupation (Wilkes *et al.* 2017). L'une des questions qui se pose est également la fréquence des reconnaissances territoriales. Pour la réalisatrice mvskoke (muscogee creek) Tara Moses, « I personally feel that land acknowledgements need to be normalized in every single thing that you do, [so] you get so sick of it » (cf. segment à 1 h 44 min de l'enregistrement vidéo, Alick *et al.* 2020). Les reconnaissances territoriales sont parfois accompagnées d'actes symboliques, dont l'allumage du Qulliq⁷, la lampe à huile traditionnelle inuit, au début d'un événement comme la cérémonie d'entrée en fonction du gouvernement du Nunavut (Richot 2021).

Attardons-nous maintenant sur les différentes intentions qui peuvent être associées à ces reconnaissances territoriales. La particularité de ce geste réalisé avant un événement est la variabilité de ses motifs qui diffèrent d'une personne à l'autre, d'autant plus que sa fréquence augmente. L'idée générale des reconnaissances territoriales est celle de la (ré)conciliation avec les peuples autochtones et d'une prise en compte de ces derniers. En effet, l'importance de la présence passée et actuelle des Premières Nations, des Métis et des Inuit dans les différentes régions du Canada a pendant longtemps été ignorée et est même restée inconnue des autres habitantes et habitants du pays. Cette méconnaissance ou incompréhension généralisée, voire le mépris, des revendications territoriales était l'un des éléments de l'invisibilisation des Autochtones dans la société canadienne. Afin de répondre à cette invisibilisation, les reconnaissances territoriales ont pour but de mettre en lumière la présence autochtone locale. Même s'il n'en est pas mention explicite dans la reconnaissance territoriale, il s'agit, à mon sens, de tenter de réparer ou du moins de mettre un terme à certaines pratiques du passé en vue d'établir des relations plus saines avec les peuples autochtones. Dans le prolongement de cette idée, il y a parfois une volonté de pédagogie envers le public n'étant pas nécessairement propre à la Première Nation ou communauté de Métis ou Inuit locale. Parfois, les intentions et le discours sont plus précis, en reconnaissant explicitement les torts causés par le passé. Par exemple, dans le cadre du programme KAIROS de la United Church of Canada, la reconnaissance territoriale a un objectif plus défini de demande de pardon et de reconnaissance des violences commises par l'Église aux Autochtones, notamment dans les pensionnats autochtones (Vowel 2016).

L'intention de suivre le « protocole traditionnel » autochtone d'accueil d'une Première Nation par une autre constitue un autre objectif de ces quelques phrases prononcées (Joseph 2019). Mais une reconnaissance

⁵ Il a été choisi d'utiliser l'ethnonyme Inuit invariable en genre et en nombre, afin de respecter l'ethnonyme en inuktitut, selon la deuxième perspective proposée par le Portail linguistique du Canada, voir <https://www.noslangues-ourlanguages.gc.ca/fr/blogue-blog/recommandation-inuit-inuk-fra> (consulté le 28 novembre 2023).

⁶ Voir <https://youtu.be/LW-X9vCo0WY> (consulté le 22 avril 2023).

⁷ En inuktitut.

territoriale faite par un ou une allochtone dans le but de suivre cette coutume autochtone fait beaucoup débat au sein des Premières Nations. Bob Joseph, fondateur de l'entreprise Indigenous Corporate Training, qui forme des allochtones sur les relations avec les Autochtones, le défend. Cependant, l'emploi de la reconnaissance territoriale associé à cet objectif est rejeté par l'écrivaine Métis Chelsea Vowel ; elle y voit un point de vue extrêmement réducteur du protocole traditionnel, qui est beaucoup plus complexe que quelques simples phrases de respect (Vowel 2016). En effet, cette idée qu'on « honore un protocole traditionnel autochtone » vient effacer la diversité de ces coutumes autochtones destinées à montrer son respect lors d'une arrivée sur un autre territoire et amoindrit les dynamiques relationnelles à quelques phrases écrites (Billows 2021). Enfin, le fait de contester la notion même d'appartenance de la terre représente une autre utilité et intention des reconnaissances territoriales. En outre, celle-ci peut amener à faire des réflexions écologistes (dans le sens de se préoccuper de la protection de l'environnement) et à ouvrir ainsi le débat sur le rapport des humains à la Terre dans un monde capitaliste, qui conçoit l'espace en termes de propriétés privées et de frontières. En effet, la notion de terres ancestrales ou de territoires pour les Premières Nations et les Métis ne s'insère pas dans les préceptes du capitalisme, puisqu'elle se réfère notamment à une vision comprenant des souvenirs, des traditions ainsi que des vies humaines et non humaines attachés à cette terre. Les reconnaissances territoriales peuvent donc entrer dans le cadre de l'éducation à l'environnement (Blenkison *et al.* 2020). On retrouve dans ces textes une volonté de réconciliation avec la Terre, indispensable à la réconciliation avec les Premiers Peuples, comme cela a été souligné par la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR). Bien sûr, la reconnaissance territoriale seule ne peut pas transformer les relations entre la société et la Terre. Ce n'est d'ailleurs pas son objectif premier; mais elle peut y contribuer, ce qui renforce son importance.

Néanmoins, les critiques des reconnaissances territoriales abondent, car ces dernières sont loin de faire l'unanimité auprès des Premières Nations, des Métis et des Inuit. En effet, les dérives sont nombreuses. Les reconnaissances territoriales sont souvent considérées comme de simples formalités par les allochtones, une case à cocher avant de commencer un événement. Il arrive qu'une reconnaissance territoriale soit faite sans même mentionner la Première Nation, les Métis ou les Inuit en question, en se trompant de nom ou alors en ne faisant aucun effort de prononciation (Friesen 2019). En outre, les processus décisionnels opportunistes, voire l'hypocrisie, associés à certaines situations où la reconnaissance territoriale est la seule chose que l'organisme entreprend pour entretenir un dialogue avec les Premiers Peuples et prendre en compte les Autochtones sont critiqués. Cet élément contribue alors à déculpabiliser les membres de l'organisme tenant l'événement, à les déresponsabiliser quant à leurs devoirs envers les communautés autochtones vivant sur les territoires dont il est question ainsi que les Premiers Peuples en général (Asher *et al.* 2018). Par exemple, Chelsea Vowel critique l'Université McGill située à Montréal. Les étudiants et étudiantes autochtones ont réclamé la création d'un environnement plus accueillant, afin de mener leurs études plus sereinement. L'ajout de reconnaissances territoriales lors d'événements de même qu'à l'écrit dans le site Internet de l'université et dans les signatures de courriels du personnel représente la seule réponse fournie (Vowel 2016). Cela peut donc redorer l'image d'une institution, même si les actions concrètes mises en place par cette dernière pour soutenir ses étudiantes et étudiants autochtones sont minimales. Par ailleurs, les reconnaissances territoriales exercent parfois une contrainte sur les personnes autochtones présentes à un événement, soit parce qu'on leur demande de faire elles-mêmes ce petit discours, soit parce qu'on leur demande de le rédiger, même si elles ne sont pas les organisatrices (LISSA 2019). Comme les reconnaissances territoriales se multiplient, les sollicitations sont aussi de plus en plus nombreuses; d'ailleurs, certains chercheurs, chercheuses ou activistes ne peuvent plus y répondre, à moins d'y consacrer un temps déraisonnable (Billows 2020). En outre, cela peut représenter une charge émotionnelle importante que les Autochtones ne devraient pas avoir à porter. Selon Billows (2020), le principe même d'une reconnaissance territoriale sincère suppose de faire ses propres recherches, d'y consacrer du temps et de l'énergie et de ne pas simplement réciter quelques phrases sans engagement personnel.

Une autre difficulté liée aux reconnaissances territoriales concerne son principe même : on souhaite exprimer le fait que les membres d'une Première Nation, des Métis ou des Inuit sont et étaient les gardiens et gardiennes d'un territoire particulier; toutefois, pour ce faire, il faut déterminer la communauté qui y vit et vivait traditionnellement. Si les traités peuvent parfois aider à régler cette question pour certaines régions du Canada (même si certains traités font l'objet de recours), la tâche est difficile pour le Québec. Ainsi, la décision prise fin 2021 par l'équipe de hockey sur glace du Canadien de Montréal de reconnaître avant chaque match

leur présence sur un territoire mohawk non cédé a suscité des controverses. On ne peut affirmer avec certitude que Montréal est située sur le territoire des Kanyen'kehà:ka : il s'agirait plutôt d'un lieu de vie d'autrefois des Innus et des Algonquiens puis des Iroquoiens du Saint-Laurent, où les Mohawks se seraient installés pendant quelques décennies, sans que ce ne soit leur territoire traditionnel (Beaulieu 2017). En tout état de cause, une reconnaissance territoriale au Québec est difficile à faire avec exactitude et sans léser une Première Nation, ce qui met en doute son intérêt. Même ailleurs au Canada, il n'est pas simple de choisir les mots à prononcer; certaines personnes, comme le sociologue anishinaabe Hayden King, regrettent d'ailleurs d'avoir participé à l'écriture de reconnaissances territoriales pour des institutions, comme Ryerson University (Metropolitan University of Toronto depuis 2022). Selon King, entre autres, la reconnaissance territoriale devient superficielle et s'écarte du sens du traité cité (Billows 2021). Pour beaucoup, il faut aller au-delà d'une simple reconnaissance par quelques phrases et réfléchir à la signification d'être des invités sur une terre particulière, aux obligations des personnes invitées de même qu'au comportement à adopter.

Cette pratique est soutenue en dépit de tout, même par celles et ceux qui y posent un regard critique. Néanmoins, elle demeure un bon début, un premier geste symbolique à normaliser et à pratiquer fréquemment au Canada. Selon Penny Bryden, président de la Société historique du Canada, il est toujours préférable de faire une reconnaissance territoriale que de ne rien faire et la critique de cet élément ne doit pas donner une excuse aux plus récalcitrants et récalcitrantes pour ne rien faire du tout. De plus, les reconnaissances territoriales continuent de jouer leur rôle dans les endroits où la pratique n'est pas normalisée, notamment au Québec, où elles continuent de « disrupt and discomfit settler colonialism », selon Vowel (2016) et contribuent à mettre un terme à l'effacement des Premières Nations, des Métis et des Inuit.

Ainsi, les reconnaissances territoriales sont à la fois un outil qui contribue à visibiliser les Premières Nations, les Métis et les Inuit, à amorcer une démarche de (ré)conciliation, d'éducation et de questionnement quant à l'appartenance de la terre, parfois à demander pardon et, pour certains, à suivre un « protocole traditionnel » autochtone. Mais sa banalisation entraîne toutefois des dérives et son intérêt s'en trouve alors discutable. Enfin, les reconnaissances territoriales demeurent certes un premier pas nécessaire, mais celui-ci est loin d'être suffisant en vue d'instaurer la véritable (ré)conciliation.

Références

- ACPPU — Association canadienne des professeures et professeurs d'université, 2016, *Guide de reconnaissance des Premières Nations et des territoires traditionnels*. En ligne : <https://www.caut.ca/fr/content/guide-de-reconnaissance-des-premieres-nations-et-des-territoires-traditionnels>, [has been consulted on September 28, 2022].
- ALICK, Claudia, GEORGE-WARREN, Roo, SCHACHT, Jessica, MOSES, Tara, KOVICHm Andrea, PAPALIA, Carmen and Mia Susan AMIR, 2020, « Praxis Sessions for Virtual Collaboration: Land Acknowledgements with Unsettling Dramaturgy on Tuesda[y]. HowlRound Theatre Commons [video] », YouTube. Retrieved from : <https://www.youtube.com/watch?v=YbPTTi73HG4>, [has been consulted on September 28, 2022].
- ASHER, Lila, CURNOW, Joe and Amil DAVIS, 2018, « The limits of settlers' territorial acknowledgments », *Curriculum Inquiry*, 48(3). Retrieved from : <https://doi.org/10.1080/03626784.2018.1468211>, [has been consulted on September 28, 2022].
- BEAULIEU, Alain, 2017, « Montréal, un territoire mohawk ? », *La Presse+*, 29 septembre 2017. En ligne : https://plus.lapresse.ca/screens/6d3952b1-6fcc-4fd5-8b58-f7f9783a1df1_0.html, [consulté le 7 mai 2023].
- BILLOWS, Jo, 2021, *Territory Acknowledgment, Unacknowledgment, and Misacknowledgment: A Haunting* (Master's Thesis), University of Toronto.

- BLINKINSOP, Sean and FETTES, Mark, 2020, « Land, Language and Listening: The Transformations That Can Flow from Acknowledging Indigenous Land », *Journal of Philosophy of Education*, 54(4). Retrieved from : <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12470>, [has been consulted on September 28, 2022].
- FRIESEN, Joe, 2019, « As Indigenous Land Acknowledgments Become the Norm, Critics Question Whether the Gesture Has Lost Its Meaning », *Canadian Historical Association*, 2(2). Retrieved from : <https://depot.erudit.org/id/004507dd>, [has been consulted on September 28, 2022].
- JOSEPH, Bob, 2019, « First Nation Protocol on Traditional Territory », *Indigenous Corporate Training INC: Working Effectively with Indigenous Peoples*, July 27, 2019. Retrieved from : <https://www.ictinc.ca/first-nation-protocol-on-traditional-territory>, [has been consulted on September 28, 2022].
- Library and Information Studies Students' Association, 2019, « LISSA Land Acknowledgement, Template for Personalization, Definitions, and Speaker Protocol », *University of Alberta*, February 28, 2019. Retrieved from : <https://doi.org/10.7939/r3-ypab-8s28>, [has been consulted on September 28, 2022].
- LUBECK, Andrea, 2021, « Terres autochtones non cédées : voici pourquoi le message du Canadien fait controverse », *24 heures*, 19 octobre 2021. En ligne : <https://www.24heures.ca/2021/10/19/terres-autochtones-non-cedees-voici-pourquoi-le-message-du-canadien-fait-controverse>, [consulté le 28 septembre 2022].
- RICHOT, Mélanie, 2021, « Nunavut premier assigns portfolios to new cabinet », *Nunatsiaq News*, November 19, 2021, Retrieved from : <https://nunatsiaq.com/stories/article/nunavut-premier-assigns-portfolios-to-new-cabinet/>, [has been consulted on May 3, 2023].
- SIMON, Mary, 2011, « Canadian Inuit: Where we have been and where we are going », *International Journal*, 66(4), 879–891. Retrieved from : <https://www.jstor.org/stable/23104399>, [has been consulted on April 25, 2023].
- VOWEL, Chelsea, 2016, « Beyond Territorial Acknowledgments », *Ápihtawikosisân*, September 23, 2016, Retrieved from : <https://apihtawikosisan.com/2016/09/beyond-territorial-acknowledgments/>, [has been consulted on September 28, 2022].
- VEILLETTE-CHEEZO, Kijâtai-Alexandra, 2021, « Reconnaître un territoire non cédé, mais encore ? », *Radio-Canada*, 23 octobre 2021. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1833838/reconnaissance-territoire-autochtone-canadien-chronique-kijaitai>, [consulté le 28 septembre 2022].
- WILKES, Rima, Duong, Aaron, KESLER, Linc and Howard RAMOS, 2017, « Canadian University Acknowledgment of Indigenous Lands, Treaties, and Peoples », *Canadian Review of Sociology*, 54(1). Retrieved from : <https://doi.org/10.1111/cars.12140>, [has been consulted on September 28, 2022].



Nouveaux enjeux au Groenland contemporain (Kalaallit Nunaat)
Emerging Issues in Contemporary Greenland (Kalaallit Nunaat)

Sous la direction de / Guest Editors : Carina Ren, Rikke Becker Jacobsen, Mette Simonsen Abildgaard & Robert Christian Thomsen

Introduction

Carina Ren, Rikke Becker Jacobsen, Mette Simonsen Abildgaard & Robert Christian Thomsen
The Entanglements of English in Contemporary Greenland / Les enchevêtrements de l'anglais au Groenland contemporain

Ushma Chauhan Jacobsen

Qanilaarneq (Closeness/Being Close) as a Desired State: Mediating Conflict Through Storytelling in Kalaallit Nunaat (Greenland)

Anne S. Chahine

Teleology and Educational Theory in Greenland: Contributing to a Theory of Change for The Good School

Per Lykke Søndergaard

Quality of Life with Disabilities: Insights into Residential Institutions in Greenland

Sofie Emma Rubin & Kamilla Nørtoft

"Greenlandicness" and Nation Building in Kalaallit Nunaat / « Groenlandité » et construction d'une nation au sein du Kalaallit Nunaat

Robert Christian Thomsen

Summertime Politics: Cultural Resurgence, Resource Sovereignty, and the Aasivik Movement

David W. Norman

What's in a Label? Articulating Identity through Certification Schemes in Greenlandic Post-Colonial Nation Building

Qu'est-ce qu'un label? Formulation de l'identité à travers les systèmes de certification dans la construction d'une nation post-coloniale groenlandaise

Carina Ren & Rikke Becker Jacobsen

A Just Destination? Exploring Local Hopes, Fears, and Power Asymmetries in East Greenlandic (Tunu) Tourism Development

Ulunnguaq Markussen & Carina Ren

Making and Unmaking Airports in Tunu (East Greenland): The Socio-Material Dynamics of Hope and Connectivity

Sophie Elixhauser

Faire nation par la mine ? Histoire politique des territoires miniers au Groenland

Pia Balleul

The Impact of Climate Change on Youth's Place Attachment. A case study of Tasiilaq, East Greenland

Maria Risager Nielsen, Marie-Louise Leppert & Rikke Becker Jacobsen

Wolf-dogs in Greenland. Interbreeding of Greenland Sled Dogs and Arctic Wolves (Research Note)

Manumina Lund Jensen & Mikkel-Holger Sinding

Hors-Thème / Other Articles

Exploring Maternalism: Brigitte Bardot, Baby Seals, and Contemporary Hegemonies of the Female Hero

Arielle Frenette, Caroline Desbiens, Julia Christensen & Justine Gagnon

Divided Alliances: A Discussion of Inuit Resilience in Post-Secondary Education

Kathy Snow

The Inuit Qaujimagatuqangit Health and Wellbeing System: A Holistic, Strength-based, and Health-promoting Model from Inuit Communities

Healey Akearok, Gwen Kathryn, Ceporah L. Mearns & Nancy E. Mike

Recensions d'ouvrages / Book Reviews

Pratt, Kenneth L., and Scott A. Heyes. 2023. *Memory and Landscape: Indigenous Responses to a Changing North.* Athabasca: Athabasca University Press, 448 pages.

Catherine Dussault

Scottie, Joan, Warren Bernauer, and Jack Hicks. 2022. *I Will Live for Both of Us: A History of Colonialism, Uranium Mining, and Inuit Resistance.* Winnipeg: University of Manitoba Press, 252 pages.

Joanna Kafarowski

Payne, Carol, Beth Greenhom, Deborah Kigjugalik Webster, And Christian Williamson. 2022. *Atiqput: Inuit Oral History and Project Naming.* Montréal, Kingston London, and Chicago: McGill-Queen's University Press, 264 pages.

Meghan Ensign and Erik Stanley

In Memoriam

Cornelius Henrikus Wilhelmus Remie (1944–2023)

Willem C.E. Rasing

Mick Mallon (1933–2023)

David Wilman

Abonnement / Subscription*	Canada	Autres pays / Abroad
Institutions avec agence /without an agency	140 \$ CAD	160 \$ CAD
Institutions sans agence /with an agency	130 \$ CAD	150 \$ CAD
Particuliers / Individuals	55 \$ CAD	80 \$ CAD
Étudiants / Students	40 \$ CAD	55 \$ CAD

*Frais de poste exclus / Shipping cost not included



Études Inuit Studies, Université Laval, Pavillon Charles-De-Koninck,
 1030 av. des Sciences-Humaines, Québec (QC) G1V0A6 Canada |
 Tél. : (418) 656-2353 | etudes.inuit.studies@fos.ulaval.ca
<https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/etudes-inuit-studies>

*Paroles et points de vue***Le tambour à main, entité vivante et symbole identitaire****Flore Janssen**Étudiante aux études supérieures
Double licence en sciences sociales et littérature
Sciences Po Paris et Sorbonne Université¹

En mai 2020, sous l'impulsion de Musique Nomade², soit un groupe de production de musiciens autochtones, la vidéo *Heading to New Mexico*³ (mettant en vedette Tee Cloud, mi'kmaw originaire de Metepenagiag et bien d'autres artistes⁴) est diffusée sur les réseaux sociaux (YouTube, Facebook, Tik Tok). Dix chanteurs issus de sept différentes nations autochtones au Canada — et d'une provenant de Finlande — se sont rassemblés pour produire ce chant composé à la fois en anglais, en mi'kmaw, en oji-cree et en atikamekw. Tee Cloud, le compositeur de l'œuvre, y bat du tambour à main, véritable entité vivante notamment chez les cultures algonquiennes (Audet 2012). Sa pratique est à l'origine réservée à la sphère privée, par laquelle le joueur de tambour entretient des relations avec sa communauté, les animaux et le cosmos (Audet 2012). Le tambour à main constitue lui-même un être vivant pour les peuples autochtones. Véritable symbole identitaire, il apparaît aussi comme un outil de transmission de la culture au sein de la communauté envers les plus jeunes. Or, son utilisation se démocratise jusqu'à accompagner des rassemblements, à l'instar de rencontres panautochtones, ou des événements plus politiques, voire hautement symboliques, comme la Journée nationale de la vérité et de la réconciliation⁵, la fête du Canada ou encore la rencontre de délégations de Premières Nations, de Métis et d'Inuit avec le Pape⁶. Le tambour à main voit ainsi son utilisation étendue et son public élargi, puisqu'il est convoqué en présence de membres d'autres communautés autochtones ou d'allochtones. Il évolue dans de nouveaux « espaces relationnels », faisant office de lien entre différents groupes : entre les générations, entre les communautés et avec les allochtones (Delamour 2019). Dans le présent court texte, il s'agit de se pencher sur l'évolution de l'histoire du tambour à main plus précisément chez les peuples algonquiens, afin de comprendre les nouvelles significations qu'il embrasse.

Mes recherches m'ont montré qu'au sein des traditions algonquiennes, les utilisations du tambour sont nombreuses; la terminologie, les rites et le symbolisme liés aux tambours à main varient en fonction des communautés. Afin d'éviter l'écueil de l'homogénéisation et, au contraire, de faire valoir les spécificités de chaque culture, je me suis concentrée sur le *teueikan* innu et le *tewehikan* atikamekw.

Comment le tambour est-il fabriqué? Que symbolise-t-il?

De façon générale, le tambour à main est réalisé sur un cadre circulaire et est constitué à partir d'une membrane faite de peau d'animal. Les timbres de résonance du *teueikan* innu sont généralement constitués de petits os d'animaux. On bat le tambour à main à l'aide d'un bâton de bois (Delamour 2019). Le tambour à

¹ Flore Janssen a terminé ses études de 1^{er} cycle depuis la rédaction de ce texte. Elle est maintenant inscrite au master (maîtrise) de Politiques Culturelles à Sciences Po Paris.

² Fondé au Québec en 2006, Musique Nomade est un organisme sans but lucratif œuvrant au rayonnement des artistes autochtones émergents.

³ La version originale de la performance par Tee Cloud, Laura Niquay et Arachnid se trouve sur l'album *Four Sacred Colours* (2019).

⁴ Laura Niquay, Anachnid, Eadsé, iskwē, G.R. Gritt, Matiu, Shait, Soleil Launière et Viivi Maria Saarenkylä.

⁵ Il est question du 30 septembre 2021.

⁶ Il est question du 31 mars 2022.

main est souvent associé aux battements du cœur, à ceux de l'âme de celui qui bat le tambour et qui communique avec la nature. Le son du tambour est aussi assimilé aux mouvements du cœur de la Terre-Mère (Audet 2012). À cet égard, Beverly Diamond (Diamond 1994) indique que le terme innu-aimun « teueikan » est significatif : le [ue] fait référence à la vibration produite par ces battements — de cœur comme de tambour. La répétition d'une variation du lexème [ue] dans le [euei] crée un mouvement de vague, qui décrit le battement de ce même cœur. De plus, le [te] renvoie à la vie, puisque [teua] signifie « cela existe ». Le lexème [teh] signifie aussi cœur (Diamond 1994). Les multiples interprétations de la signification du terme « teueikan » renvoient, lorsqu'on fait vibrer le tambour, au battement du cœur et à une entité vivante. Notons que la fabrication du tambour répond à des codes précis ancestraux; traditionnellement, chez certains peuples autochtones, seuls les hommes en jouaient. Toutefois, certaines femmes autochtones, dont la chanteuse innue Kathia Rock, se sont vu offrir le droit de battre le tambour à main.

La pratique du tambour à main est liée à la vie (semi-)nomade de nombreux peuples autochtones, et particulièrement au territoire. Chez les Innus, elle est réservée aux chasseurs. Instrument de communication et de rassemblement de la communauté, le tambour à main est utilisé pour favoriser la chasse et la guérison (Audet 2012). Le tambour crée alors un lien entre le chasseur et l'esprit-maître des animaux. La chasse est un moyen de subsistance, mais aussi de socialisation avec les non-humains, socialisation favorisée et renforcée par l'utilisation du tambour à main (*ibid.*). De nos jours, les tambours à main sont utilisés non seulement lors des rassemblements panautochtones, mais aussi lors des *makushans*. Il s'agit d'une danse traditionnelle et d'un rassemblement innu, qui comportent des célébrations rituelles et festives de même que le partage d'un repas, après une chasse fructueuse, par exemple (Delamour 2019).

Dans la tradition algonquienne, notamment chez les Inuatsh, l'apprentissage du tambour à main — sa fabrication comme son utilisation — est transmis par les aînés de façon orale, comme lors d'un travail d'observation et d'imitation par les plus jeunes (*ibid.*). Le tambour devient alors un outil qui rapproche les générations. On entonne également un chant en battant du tambour, le chant relatant un rêve chez les Pekuakamiulnuatsh, par exemple. Comme pour d'autres, le rêve revêt une importance spirituelle particulière au sein de cette communauté autochtone : les chasseurs doivent rêver trois fois du *teueikan* avant de pouvoir l'utiliser pour la première fois (*ibid.*). Les enfants, dans la plupart des communautés, ne peuvent pas y toucher. La plupart du temps, les femmes n'ont normalement pas le droit de jouer du tambour. Dans certaines cultures algonquiennes, comme au sein de la communauté innue, cela s'explique par le fait que, selon la tradition, chaque femme a un tambour en elle, modélisé par exemple par le battement du cœur de l'enfant qu'elle porte (*ibid.*).

Ainsi, la relation au tambour à main est fondée sur le respect, puisque c'est un objet sacré qui lie l'homme et sa communauté à des puissances supérieures. L'usage du tambour est donc associé à de nombreuses règles : entre autres, il ne peut toucher le sol et doit être toujours emballé lorsqu'il n'est pas utilisé.

Quelles nouvelles significations le tambour à main porte-t-il?

Communiquer avec le reste de la communauté

La pratique du tambour à main ne se limite plus à la communication avec la nature et le cosmos. Il est notamment employé pour demander une forme de protection envers les plus jeunes ou pour les rapprocher des aînés (Delamour 2019). La signification du tambour paraît donc glisser pour s'adapter aux évolutions des communautés et à leurs enjeux respectifs, qui, en raison de la sédentarisation, sont parfois moins liés à la chasse.

Se différencier des allochtones

L'utilisation du tambour à main hors de la sphère privée, ou plus largement d'un cercle « d'initiés » lors de la Journée nationale de la vérité et de la réconciliation est à mes yeux un acte fort. Il s'agit avant tout, sans l'ombre d'un doute, d'entrer en communication avec tous les êtres à qui la journée rend hommage, soit l'ensemble des victimes et des survivants des pensionnats autochtones, les enfants, leurs familles, leurs

communautés. Ce choix semble aussi intrinsèquement lié à une revendication identitaire, un moyen de différenciation par rapport aux allochtones présents lors de cette journée.

Ainsi, le tambour à main est de plus en plus lié à une revendication, à une affirmation identitaire. Laurent Jérôme (Jérôme 2005) s'attache à étudier l'évolution de la pratique du *tewehikan* chez les Atikamekw. Selon lui, mettre en valeur le savoir-faire des Algonquiens est primordial, puisqu'il est la vitrine d'un « savoir-être », d'une identité autochtone. Celle-ci doit être promue et mise en avant au détriment des préjugés des allochtones (*ibid.*). Il semble donc que les clichés sur les Autochtones soient prégnants et doivent être défiés, notamment par la revitalisation de la tradition du tambour à main.

Panser les blessures de l'entreprise coloniale?

Dans certaines communautés autochtones, la pratique du tambour à main est de plus en plus rare. Nombreux sont ceux qui en possèdent, mais qui ne sont pas disposés à en jouer ou ne s'en sentent pas dignes. Les entretiens réalisés par Carole Delamour (Delamour 2019) révèlent que la colonisation, la sédentarisation et le placement des enfants dans les pensionnats autochtones ont réellement nuit à la pratique du tambour à main chez les Inuit. Par exemple, la détresse psychologique que la colonisation a engendrée a parfois poussé les hommes à s'automédicamentent en consommant drogues ou alcool. Or, la consommation abusive de ces substances ne les rend pas dignes du *teueikan*, qu'ils laissent alors « endormi » (*ibid.*), en attente de pouvoir être utilisé.

En revanche, le tambour à main peut servir comme instrument de guérison à soigner « les maux de l'entreprise coloniale » (Jérôme 2005), en mettant en avant des traditions algonquiennes, entre autres. Chez les Inuit, la pratique du tambour peut être un outil de différenciation et d'affirmation par lequel ces derniers s'émancipent « des dominants de la société en valorisant ce qui leur est propre, soit leur identité, leurs pratiques et héritages culturels, leur langue, leur territoire ancestral, en se définissant par eux-mêmes et pour eux-mêmes » (Delamour 2019). Le tambour à main et les chants qui l'accompagnent représentent donc la richesse et l'unicité de la culture inuite, comme chez d'autres Premières Nations

S'adapter aux évolutions de la société et viser un public élargi

Par ailleurs, comme il a été précisé plus haut, certaines femmes inuites rêvent du *teueikan* et se mettent à en jouer : la pratique se diversifie (Audet 2012). Soulignons également la volonté de certains, plus jeunes, d'apprendre à maîtriser le tambour à main. Toutefois, l'ethnographie effectuée par Carole Delamour à Mashteuiatsh est révélatrice; elle montre comment les processus d'apprentissage du *teueikan* et de passation des savoirs peuvent différer au sein d'une même communauté. Notons par exemple que l'impossibilité, pour certains, d'apprendre en imitant les aînés les pousse à passer par l'apprentissage du *drum*, tambour à caisse joué en collectif (Delamour 2019). En battant le *drum* lors de célébrations comme les pow-wow, les nouvelles générations peuvent apprendre à prendre soin d'un tambour à main et à intégrer la notion de respect qui l'entoure.

La pratique du tambour se transforme alors. Son utilisation apparaît comme un moyen de mettre en valeur entre autres des cultures algonquiennes dynamiques. Il s'agit, d'une certaine façon, d'adapter les traditions aux réalités d'aujourd'hui et aux besoins en matière de rayonnement culturel. Ainsi, Musique Nomade rassemble des membres de différentes nations pour l'enregistrement vidéo de *Heading to New Mexico*. Tee Cloud est filmé battant le tambour, tradition transmise de façon orale, qui est, d'après mes recherches, peu filmée ou photographiée pour une diffusion grand public. La tradition, alors, a suivi la sédentarisation et les évolutions technologiques; elle vient revitaliser la culture. Elle se popularise doucement, grâce à la vidéographie et aux réseaux sociaux, mais aussi par la création de groupes autochtones de musique de rock, de folk ou encore de hip-hop.

Comment donc cette évolution de la pratique du tambour à main est-elle perçue?

L'instrument n'a pas perdu sa dimension sacrée et le respect qu'on doit lui accorder semble intact. Cependant, les pratiques changent. Certains Autochtones au Québec y voient un renouvellement d'une pratique traditionnelle, une adaptation de cette dernière à des enjeux d'aujourd'hui (Delamour 2019). D'autres dénoncent la folklorisation de ces traditions sacrées : la pratique du tambour à main, à l'origine très codifiée et entourée d'une forme de secret, se voit révélée aux yeux et aux oreilles de tous, voire banalisée (Delamour 2019). À cet égard, Laurent Jérôme (Jérôme 2015 : 21) cite un témoignage recueilli lors de ses recherches : « Les Atikamekw ne sont pas des joueurs de tambour, ce sont des chasseurs. » (P.M., juin 2005, rapportant des propos entendus dans sa communauté). La pratique du *tewehikan*, associée à la chasse dans la culture atikamekw, est ici critiquée en ce qu'elle devient presque une profession ou une pratique contemporaine distincte du territoire et de la chasse. Dès lors, la pratique du tambour s'éloignerait de son objectif premier, fondé sur la mise en relation du chasseur avec l'animal qui s'offre à l'homme (Jérôme 2015). Laurent Jérôme rapporte aussi les propos d'un Innu vivant à Montréal, dont les pratiques musicales sont marquées par la ville. Il explique par exemple que le fait de vivre dans une maison fermée favorise moins la circulation des esprits. Il relate également qu'il chante dans d'autres communautés et notamment lors de mariages (*ibid.*). La pratique du *teueikan* évolue alors, en ce qu'elle n'est pas nécessairement exercée après en avoir rêvé, bien que certains soient réfractaires à cette idée; surtout, son usage peut également être réservé à l'action « sur commande », et ce, pour des questions bien précises.

En somme, il semble que le tambour à main, objet sacré, change de signification. Sa pratique contemporaine est décidément liée à la guérison, et peut-être moins à la chasse qu'à l'affirmation d'une identité particulière. Le tambour à main conserve certes son aspect sacré et vient instaurer des relations avec trois groupes d'individus : les autres nations autochtones, les différentes générations et les allochtones. Il s'agit d'abord d'opérer des échanges avec d'autres nations autochtones, notamment lors de rassemblements panautochtones ou de pow-wow. La pratique du tambour à main introduit aussi une relation entre les générations, en vue de (r/d')établir une forme de contact : les aînés transmettent leurs savoirs à la communauté et la communauté se les (ré)approprie, les transformant parfois. La chanson *Heading for New Mexico* (2019) incarne cette (ré)appropriation de la tradition : majoritairement interprétée en langue vernaculaire, elle associe plusieurs voix autour d'un tambour à main, tout en conservant un objectif spirituel. Enfin, ce vent de fraîcheur apporté aux pratiques du tambour à main sert à affirmer une identité distincte par rapport aux allochtones et à revendiquer une forme de fierté quant à des savoir-faire et des savoir-être. La pratique du tambour à main lors d'événements hautement symboliques, comme la Journée nationale de la vérité et de la réconciliation ou la rencontre de délégations autochtones avec le Pape François⁷, semble s'inscrire dans cette dynamique. Ainsi, on peut observer que le tambour à main, même s'il ne s'inscrit pas nécessairement dans toutes les traditions autochtones, devient un symbole commun aux Premières Nations, qui doivent se garder le droit d'y donner d'autres significations et codes.

Références

- AUDET, Véronique, 2012, « Chapitre I : les musiques traditionnelles innues », dans *Innu nikamu. Pouvoir des chants, identité et guérison chez les Innus* (pp 41-80). Québec : Presses de l'Université de Laval
- DELAMOUR, Carole, 2019, « Les multiples résonances du teuehikan (tambour) des Innuatsh de Mashteuiatsh dans le renouvellement d'une éthique de l'attention », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 13, 3(3) : 793-816.

⁷ Il est question du 31 mars 2022. Le Pape a rencontré des délégations des Métis et des Inuit Tapiriit Kanatami, puis de l'Assemblée des Premières Nations, à Rome.

DIAMOND, Beverley, CRONK, Sam M. and Franziska VON ROSEN, 1995, *Visions of Sound: Musical Instruments of First Nations Communities in Northeastern America*. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.

JÉROME, Laurent, 2005, « Musique, tradition et parcours identitaire de jeunes Atikamekw : la pratique du tewehikan dans un processus de convocation culturelle / Music, tradition and the identity route of young Atikamekw: the evoking of cultural processes through the tewehikan », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3) : 19-30.

_____, 2015, « Les cosmologies autochtones et la ville : sens et appropriation des lieux à Montréal », *Anthropologica*, 57(2) : 327-339.



Revue
d'études
autochtones

AUTO-AUTOCHTONISATION

Regards croisés sur une mutation coloniale



VOLUME 53, n° 1, 2023-2024

Sur la couverture :

Ready to Wear

Œuvre de Catherine Boivin, 2018

Jeans recyclés

(Photo de Noémie Proulx)

Revue d'études autochtones

6742, rue Saint-Denis

Montréal, Québec

H2S 2S2 • CANADA

(514) 277-6178

revue@recherches-autochtones.org

Ce numéro : 32,00 \$ + frais d'envoi

POUR UN ABONNEMENT ANNUEL

3 numéros (frais d'envoi inclus)

recherches-autochtones.org

DIFFUSION AU CANADA : DIMEDIA Inc.

INTRODUCTION

Esquisse du phénomène de l'auto-autochtonisation au Québec : regards croisés sur une mutation coloniale

Darryl Leroux, Nawel Hamidi et Pierrot Ross-Tremblay

Le crépuscule des idoles : les « Métis de l'Est » dans le projet politique de Louis Riel

Darren O'Toole

L'évolution du terme Métis au sein de l'Alliance laurienne des Métis et Indiens sans statut entre 1971 et 1983

David Bernard

Le « feeling » métis au masculin au Québec et son héritage colonial

Corrie Scott

Jouer à être l'Autre : Kanata comme récit de l'innocence blanche

Leïla Benhadjoudja

Sur les routes de « l'Amérique française » : métissage et auto-autochtonisation discursive dans Volkswagen Blues de Jacques Poulin

Zishad Lak et Pierre-Luc Landry

Ce numéro a été réalisé sous la direction de
Darryl Leroux, Nawel Hamidi et Pierrot Ross-Tremblay

HORS THÈME

Recherche en contextes autochtones : la posture réflexive du trait d'union au service des universitaires allochtones

Élisa Gouin

Le chamanisme comme moyen de résistance anticoloniale dans la tradition orale des Napo Runa d'Amazonie équatorienne

Arthur Cognet

Le fleuve et la forêt, le séducteur et l'anthropophage : deux bichos dans les filets de l'histoire (région du Tapajós, Amazonie brésilienne)

Chantal Medaets

COMPTE RENDUS

Louise Vigneault, dir. : Créativités autochtones actuelles au Québec – Arts visuels et performatifs, musique, vidéo

Caroline Nepton Hotte

Larry Watt et Robyn Bryant : Johnny Watt. His Life, His World, His Ways

Robert Lanari

Janet E. Chute, dir. : Muiwlaney kikamaqki "Honouring Our Ancestors": Mi'kmaq Who Left a Mark on the History of the Northeast, 1680 to 1980

David Bigaouette

*Paroles et points de vue***Le port de la coiffe à plumes lors de la cérémonie d'ouverture des Indigenous Music Awards 2019 : symboliques et controverses**

Marie Lallement
Baccalauréat par cumul¹
Université de Montréal

Les Indigenous Music Awards (IMA)² de 2019 ont débuté par une cérémonie d'ouverture mettant en vedette une délégation de trois personnes autochtones (PowWows.com 2020³). À droite se trouve une femme recouverte d'une peau d'ours, Laura Grizzlypaws (aussi connue sous son nom st'át'imc : Stálhalmcen)⁴, à gauche, Miss Manito Ahbee⁵, Wambly Littleky⁶ et au centre, le conseiller spirituel et *waokiye* (*Traditional Healer*) Eyapaha⁷, Donald G. Speidel⁸ (aussi connu sous son nom lakota : Tatanka Hoksila), portant une coiffe à plumes, qui interprète un chant en langue vernaculaire. La coiffe que porte l'homme est un symbole important pour plusieurs peuples autochtones, incluant notamment, mais non limitativement, les Premières Nations situées au Canada, tandis qu'elle fait appel à un imaginaire connu, popularisé par les films hollywoodiens pour un public non autochtone. Or, à quel point le port de la coiffe à plumes lors de la cérémonie d'ouverture des Indigenous Music Awards de 2019 est-il légitime et dans le respect des traditions autochtones? Nous verrons dans un premier temps en quoi consiste cet événement et, dans un second temps, nous explorerons diverses particularités de la coiffe à plumes. Enfin, nous nous interrogerons sur les controverses entourant le port de la coiffe à plumes selon les contextes.

La quatorzième édition⁹ des IMA s'est tenue le 17 mai 2019 au Club Regent Event Centre, lors d'une cérémonie qui a coïncidé avec le Manito Abhee Festival¹⁰, à Winnipeg, au Manitoba. C'est la cérémonie de remise de prix honorant les réalisations d'artistes autochtones et de professionnels de l'industrie de la musique la plus importante du Canada. On y retrouve différents types de prix comme les albums selon leur genre musical, les pow-wow, les nouveaux artistes, les *singles* ou encore les vidéoclips. Quant au Manito Abhee Festival, il s'agit d'un événement qui promeut « l'art, la culture et la musique des Autochtones » [Notre traduction] (Manito Abhee s.d) et qui se nomme d'après le site sacré de Manito Abhee (mot objiway signifiant *where the Creator sits*). Ce festival a notamment pour mission de faire rayonner les cultures autochtones à travers le monde (Manito Abhee s.d.). Les performances en direct et autres sont donc faites par des artistes autochtones. Le Manito Abhee Festival se révèle alors d'une importance capitale pour promouvoir les cultures autochtones. Rappelons que de la fin du XIX^e siècle jusqu'en 1951, les cérémonies, danses et chants

¹ Majeure en anthropologie et mineure en science politique

² Auparavant appelé les Aboriginal Peoples' Choice Music Awards, ce prestigieux gala annuel décerne des prix aux Autochtones œuvrant dans l'industrie de la musique canadienne.

³ Pour plus de détails, veuillez consulter le lien URL suivant afin d'accéder à l'enregistrement vidéo : https://www.youtube.com/watch?v=VU54Mnk5ZQQ&ab_channel=PowWows.com (consulté le 11/07/2022).

⁴ Stálhalmcen appartient au clan de l'ours de la Première Nation Xwisten. Sa communauté est située en Colombie-Britannique (Canada).

⁵ Le titre de Miss Manito Ahbee est décerné à une jeune ambassadrice élue afin d'honorer notamment la mémoire des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées.

⁶ Elle est issue de la Première Nation Stoney Nakoda, située en Alberta (Canada).

⁷ Traditionnellement, un Eyapaha (ou, en anglais, *Camp Crier*) était un officiel choisi pour propager la parole des chefs. (Crissel 2006, 95)

⁸ Il est issu de la Première Nation de Standing Rock, située dans le Dakota du Sud (États-Unis d'Amérique).

⁹ L'édition de 2020 devait avoir lieu à Edmonton, en Alberta. En raison de la pandémie du COVID-19, le gala s'est tenu en mode virtuel.

¹⁰ Le festival a eu lieu du 15 au 19 mai 2019.

autochtones, entre autres choses, étaient réprimés par la Loi sur les Indiens (1876) (Robinson 2018). En outre, le Manitoba est une place de choix pour les événements autochtones, car plusieurs nations autochtones y vivent et c'est la deuxième province où les membres des Premières Nations sont les plus nombreux après l'Ontario (Government of Canada 2021).

Revenons sur la cérémonie d'ouverture des IMA de 2019, qui débute par la performance en direct des personnes autochtones citées précédemment. La personne au centre de la scène portant une coiffe à plumes entonne un chant. Il semble être une figure sociale fondamentale, investie de pouvoir et de responsabilités. Effectivement, le fait qu'il porte une coiffe à plumes est déterminant dans la symbolique de l'individu, de son statut et de ses responsabilités.

De fait, la coiffe à plumes est un objet symboliquement et traditionnellement important, voire lourd de sens. Les ornements autochtones sont généralement vectrices et indicatrices de l'identité et de la culture de la personne qui les porte. Elles « raconte[nt] une histoire, perpétue[nt] le patrimoine et ser[vent] d'insigne d'honneur » (Robinson 2018). Selon William Burnstick, un concepteur reconnu de coiffes, elle « [...] est un symbole de leadership qui force le respect. C'est le plus grand grade qu'un individu puisse atteindre. [La coiffe à plumes] est offerte durant les cérémonies et donne à son détenteur de grandes responsabilités » (Houdassine 2019). Pour certaines nations comme les Cris et les Sioux, elle est associée aux chefs : c'est un symbole politique et de statut social. Même si, au cours des dernières décennies, le port quotidien de cette coiffe au sein de plusieurs nations autochtones a disparu en dehors des occasions solennelles, son symbolisme demeure bien connu. Par exemple, lors des processus de colonisation, la coiffe était aussi portée par des personnes endossant le rôle de leader à l'occasion de certains événements organisés par l'État canadien. C'était le cas notamment de certains délégués autochtones, formés lors des cours de leadership offerts par le département des Affaires indiennes¹¹ dans les années 1950 et 1960 (Morrissette 2014). Ainsi, la coiffe est devenue un symbole de leadership. Or, il faut la mériter, on doit se la faire offrir. Le simple fait d'être un Autochtone ne suffit pas pour se prévaloir du droit de la porter (Neepin 2017). Comme ce sont les chefs ou d'autres leaders qui la portent, elle est aussi symbole de diplomatie. Par exemple, les chefs wendats portaient leur coiffe à plumes¹² lors des négociations avec les Français ou encore les Anglais, coiffes qui symbolisaient le poids diplomatique et géopolitique de l'échange (Durand 2003). Cependant, la coiffe à plumes est aussi portée par les guerriers chez d'autres nations autochtones. En effet, Jeannine Belgodère affirme que les Premières Nations des Plaines étaient à l'origine des sociétés guerrières et que les obligations des leaders lors des conflits armés étaient perçues comme un honneur. Ainsi, pour raconter leurs récits guerriers lors des cérémonies, ces derniers portaient la coiffe à plumes en signe d'honneur et de bravoure. C'est pourquoi elle fait alors partie de l'habit de cérémonie rituel (Belgodère 2004). D'ailleurs, les Premières Nations des Plaines continuent de porter la coiffe à plumes de manière traditionnelle. Elle est caractérisée par Leo KILLSBACK (2013) de « coiffe de guerre » (*war bonnet*, en anglais) et de « couronne d'honneur » (*crown of honor*, en anglais des États-Unis) [Notre traduction], dont le porteur est investi de la vitesse et de la force de l'antilope (*antelope*, en anglais) qui l'aideront au combat. Par ailleurs, toujours selon KILLSBACK, les porteurs sont liés entre eux par ces coiffes, car elles symbolisent l'unité et la loyauté entre les guerriers et ne permettent pas de différencier les divers statuts des guerriers. Lors des combats, la coiffe à plumes devait donner de la bravoure au porteur et le guider spirituellement, afin qu'il soit prêt à mourir vaillamment au combat.

De nos jours, les Premières Nations des Plaines utilisent encore des coiffes avec de vraies plumes lors des cérémonies, car il s'agit d'objets sacrés. Mais si on compte la porter pour un spectacle ou un festival quelconque, la coiffe est alors faite avec de fausses plumes (KILLSBACK 2013). De ce fait, les coiffes sont portées

¹¹ Ce département a été enchâssé dans le ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration jusqu'en 1965 et a fait depuis l'objet de divers transferts ministériels et de changements de nom. Le dernier en liste date de 2017 : le ministère des Affaires autochtones et du Nord Canada, qui est scindé actuellement en deux : 1) le ministère des Relations Couronne-Autochtones et des Affaires du Nord et 2) le ministère des Services aux Autochtones.

¹² Les coiffes wendates n'ont pas les mêmes formes ni les mêmes plumes que les coiffes notamment attribuées aux Sioux. Il existe donc plusieurs styles de coiffes à plumes chez les Autochtones, une apparence distincte pour chaque nation ou encore propre au panautochtonisme (Ka'nhehsio Deer 2019).

dans des cérémonies comme les pow-wow. Étant associée aux chefs ou aux guerriers, elle est donc principalement portée lors de la danse la plus compétitive entre les hommes durant le pow-wow (Herle 1994).

De plus, il existe différents types de coiffes à plumes qu'il faut différencier, entre autres, selon les nations. À cet égard, James H. Howard en distingue cinq principaux. Il y a la « coiffe à cornes » (*horned bonnet*, en anglais) (Howard 1954), dont deux variantes de cette coiffe, puis la « coiffe de guerre à plumes d'aigle flamboyante » (« *flaring* » *eagle feather bonnet*, en anglais) et enfin la « coiffe à plumes flottantes » (« *fluttering feather* » *bonnet*, en anglais) (Howard 1954). Ainsi, la coiffe à plumes est associée à l'ensemble des Premières Nations de l'Amérique du Nord. Bien qu'elle se décline sous différentes formes, elle est un objet bien connu et respecté par différentes nations autochtones. Cependant, bien que l'apparence de base de la coiffe à plumes soit similaire pour plusieurs de ces peuples, chacune d'entre elles conserve l'expression d'une particularité culturelle. À sa manière, chaque nation a su exprimer sa singularité en y intégrant ses symboles et son style propre. En outre, il importe de noter que le style de coiffe a évolué au fil du temps chez certaines nations (Bruchac 2016). Cette évolution vaut d'ailleurs pour les habits de tradition en général (Belgodère 2004). Néanmoins, la coiffe la plus popularisée demeure celle à plumes d'aigle flamboyantes. C'est d'ailleurs celle que porte le présent sur scène lors de la cérémonie d'ouverture des IMA de 2019. Ainsi donc, la coiffe à plumes apparaît principalement dans des contextes cérémoniels ou officiels. Historiquement, elle était surtout utilisée lors des combats ou des négociations, ou encore pour d'autres raisons officielles. Aujourd'hui, elle est toujours utilisée comme telle, sauf pour les combats, mais elle garde la symbolique guerrière et spirituelle lors des cérémonies. Elle est alors portée par des individus qui en ont la légitimité et le mérite, notamment des chefs ou des leaders.

Étant donné que la plume est l'un des éléments principaux de la coiffe, elle donne une certaine symbolique à la coiffe. Au sein de nombreuses communautés autochtones, la plume d'aigle représente notamment la force inhérente de toute chose et la frontière avec le non-humain. Entre autres, elle est brandie de nos jours par des activistes autochtones comme signe de protestation contre les injustices envers les leurs (Mansbridge 2018). Ainsi, elle est devenue un symbole de lutte et de résistance pour la protection de leurs cultures, de leurs valeurs et de leurs systèmes politiques.

En dépit de tout l'aspect sacré de la coiffe à plumes autochtone, cet objet symbolique est repris par des non-Autochtones. Effectivement, depuis les années 1990, l'appropriation culturelle du patrimoine autochtone est devenue un problème récurrent. L'avocate et doctorante en traditions juridiques autochtones, Vanessa Udy définit ce phénomène comme « un “emprunt” non autorisé des expressions, des styles artistiques, des symboles, des mythes ou du savoir-faire d'une culture dite dominée par un membre d'une culture dite dominante » (Udy 2015 : 355). Udy précise aussi que cela est aussi le cas lorsque l'un des membres de la culture dite dominante se dit en être un expert ou banalise l'expérience vécue par la culture dominée. Or, cette appropriation est pernicieuse, puisqu'elle reprend des formes d'expression du patrimoine culturel d'un autre peuple, et ce, sans prendre en compte les valeurs symboliques. En effet, ce phénomène dépossède les membres de cette culture de leur identité, car leurs valeurs sont dénigrées et réduites par celles de la culture dominante. Il en vient même à « menacer la survie culturelle des peuples autochtones » (Udy 2015 : 855). Malgré bon nombre de débats, il existe un certain consensus chez les peuples autochtones au sujet de l'appropriation de leurs patrimoines matériels, incluant les ornements traditionnelles (Robinson 2018). Pour ce qui est de la coiffe à plumes : comme il s'agit d'un objet de la plus haute importance, tant politique que spirituelle et culturelle, plusieurs nations autochtones considèrent qu'il est irrespectueux de la part des non-autochtones de la porter, surtout lors d'un contexte festif qui n'a rien à voir avec la culture autochtone, comme à l'halloween (Robinson 2018). À la suite de nombreuses critiques soulevées quant à ce genre de costumes, voire des scandales, des interdictions et des réglementations ont été établies en vue de lutter contre la perpétuation de stéréotypes. Par exemple, le port des coiffes à plumes a été interdit dans plusieurs festivals de musique comme ceux de Bass Coast à Merritt (Colombie-Britannique), en 2014 et d'Osheaga à Montréal (Québec), en 2015. Cette décision a été saluée par plusieurs nations et militants autochtones. À cet égard, la militante mohawk Kim Wheeler insiste sur le fait que « les coiffes sont remises lors d'une cérémonie. Il ne faut pas qu'elles soient portées comme un accessoire par quelqu'un qui va à un party ou à un festival » (Radio-Canada 2014). Plus encore, la militante crie Jenna Neepin souligne que la coiffe n'est pas un objet à prendre à la légère et que l'on ne peut la porter comme un

déguisement, puisque c'est irrespectueux. Le port de la coiffe à plumes comporte une responsabilité pour la personne qui la porte envers sa nation et ses semblables. Même un quelconque Autochtone ne peut pas simplement la porter comme il le veut (Neepin et Neepin 2017).

Or, cette appropriation culturelle n'est pas toujours faite avec de mauvaises intentions. Il y a même un certain désir de « faire vivre » et de faire connaître la culture en question. C'est le cas, à notre humble avis, des « indianophiles » (adeptes des cultures des Premières Nations), qui, par l'intermédiaire de la culture matérielle, même hors de son contexte, essaient de faire vivre la culture. Les *indianophiles* sont les personnes qui cherchent à vivre une expérience qui se rapproche du mode de vie d'origine des peuples autochtones avant les changements qu'ils ont subis depuis l'arrivée des Européens en Amérique notamment dus aux guerres, au système des pensionnats, à la christianisation, à l'industrialisation ou à l'urbanisation. La coiffe à plumes est d'ailleurs l'un des objets principaux qu'utilisent les *indianophiles* (Maligne 2005). Elle est devenue un stéréotype des peuples autochtones de l'Amérique du Nord, un emblème. De plus, le type de coiffe à plumes le plus connu l'est, On nomme ce type de coiffe en anglais un *flaring eagle feather war bonnet* (coiffe de guerre à plumes d'aigle flamboyante) (voir figure 1). Cette forme a entre autres été popularisée par le cinéma hollywoodien lors de la première moitié du XX^e siècle, à l'instar des vestes à franges (Howard 1954).



Figure 1. *Flaring Eagle Feather War Bonnet*
Source : Howard 1954 : 25

Les réalisateurs de cinéma hollywoodien, dans leur ignorance, faisaient porter cette forme de coiffe, déjà existante au sein de certaines communautés autochtones, à la plupart des peuples autochtones figurant dans leurs productions, y compris à des gens comme les Navajos, chez qui elle n'était même pas la coiffe traditionnelle (Aleiss 2005). Comme ce genre de coiffe traditionnelle n'était portée que par certains membres de quelques nations autochtones autrefois, la diffusion de la culture dominante occidentale par la musique, les films et les photos a eu pour effet d'inciter certaines nations autochtones à se (ré)approprier finalement cet objet symbolique (Herle 1994). Toutefois, cette réappropriation est légitime et ne se prête pas à des controverses, car elle n'est pas du même type que l'appropriation culturelle par les non-Autochtones. Il existe donc un consensus chez les Autochtones au Canada à l'égard de cette réappropriation. Et pour ce qui est du festival en question dans cet article, le port de la coiffe à plumes par un *eyapaha* et guérisseur traditionnel lors des IMA de 2019 semble faire l'unanimité, car son statut lui confère l'autorité suffisante sans qu'il ne soit un chef, surtout que ce soit fait dans le respect des traditions des peuples autochtones de l'Amérique du Nord (cf. Canada et États-Unis d'Amérique).

Pour conclure, les Indigenous Music Awards de 2019 qui se sont déroulés à Winnipeg, au Manitoba ne concernent que des Autochtones. Ainsi, le port de la coiffe à plumes lors de la cérémonie d'ouverture avait notamment pour but d'honorer les cultures autochtones au Canada. En effet, la coiffe est portée par un membre autochtone et, comme cette cérémonie vient ouvrir un événement de remise de prix à des Autochtones, l'utilisation de cet élément symbolique est entérinée par les parties prenantes. De plus, la cérémonie d'ouverture est considérée comme étant un aspect symbolique pendant les événements organisés par et pour les Autochtones. C'est pourquoi aucune contestation n'a été soulevée dans les médias. En revanche, cela n'aurait pas été le cas si cette coiffe avait été portée par des non-autochtones, ce qui aurait été considéré comme de l'appropriation culturelle. Or, il existe quelques exceptions quoique controversées au port de la coiffe à plumes

par des non-autochtones. C'est le cas de Justin Trudeau, qui, en 2016, a porté ce genre de coiffe lui ayant été offerte par le chef de la Première Nation Tsuu T'ina pour souligner « l'accomplissement, le respect, la bravoure et la consolidation de la paix » (La presse canadienne 2016). Cependant, ce geste n'a pas reçu l'approbation de l'unanimité et a été critiqué par plusieurs Premières Nations. Ainsi, lors d'événements politiques, il existe de rares cas de ports de coiffes à plumes traditionnelles par des non-autochtones; toutefois, ils demeurent sujets à débat chez les membres des Premières Nations.

Références

- ALEISS, Angela, 2005, « Making the white man's Indian: Native Americans and Hollywood movies », *Greenwood Publishing Group*. Retrieved from: [Making the White Man's Indian: Native Americans and Hollywood Movies – Angela Aleiss – Google Livres](#).
- BELGODERE, Jeanine, 2004, « Tradition et évolution dans l'art du Powwow contemporain » *Revue LISA / LISA e-Journal*, 2 (6). En ligne : <https://doi.org/10.4000/lisa.2766>.
- BRUCHAC, Margaret, 2016, « Considering the Feather Headdress », *Penn Museum Blog, University of Pennsylvania museum of Archeology and Anthropology*. Retrieved from: [“Considering the Feather Headdress” by Margaret Bruchac \(upenn.edu\)](#).
- CRISSEL, Andrew, 2006. *More Than a Music Box: Radio Cultures and Communities in a Multi-Media World*. Berghann Series. Retrieved from: [More Than a Music Box: Radio Cultures and Communities in a Multi-Media World - Google Livres](#).
- DEER, Ka'nhehsí:io, 2019, « Exhibition of First Nations headdresses explores issues of diversity and cultural appropriation », *CBC News*, August 7, 2019. Retrieved from: <https://www.cbc.ca/news/indigenous/headdresses-exhibition-montreal-festival-1.5237516>.
- DIAMOND, Neil, BAINBRIDGE, Catherine et Jeremiah HAYES, 2009, *Reel Injun*, feature-length documentary, 1 h 28 min. Retrieved from: https://www.nfb.ca/film/reel_injun/.
- DURAND, Guy Sioui, 2003, « Jouer à l'Indien est une chose, être un Amérindien en est une autre ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 33 (3) : 23–35. En ligne : <https://doi.org/10.7202/1082420ar>.
- Government of Canada, 2021, *First Nations in Manitoba*. Government of Canada. Retrieved from: [First Nations in Manitoba \(sac-isc.gc.ca\)](#).
- HERLE, Anita, 1994, « Dancing Community: Powwow and Pan-Indianism in North America », *Cambridge Anthropology*, 17(2): 57–83. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/23820415>.
- HOUDASSINE, Ismaël, 2019, « Essence et Apparat : démystifier la coiffe autochtone », Radio-Canada, 7 août 2019. En ligne : [Essence et Apparat : démystifier la coiffe autochtone | Radio-Canada.ca](#).
- HOWARD, James H., 1954, « Plains Indian Feathered Bonnets », *Plains Anthropologist* (2) : 23–26. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/25666195>.
- Indigenous Music Awards, s.d., « Page d'accueil », Indigenous Music Awards. Retrieved from: [Indigenous Music Awards](#).

- KILLSBACK, Leo, 2013, « Crowns of Honor: Sacred Laws of Eagle-Feather War Bonnets and Repatriating the Icon of the Great Plains », *Great Plains Quarterly*, 33 (1): 1–23. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/23534356>.
- La Presse Canadienne, 2016, « Les Premières Nations exhortent Trudeau à respecter ses promesses », *Le nouvelliste numérique*, En ligne : [Les Premières Nations exhortent Trudeau à respecter ses promesses | Actualités | Le Nouvelliste – Trois-Rivières](#).
- MALIGNE, Olivier, 2005, « La matière du rêve : matériaux, objets, arts et techniques dans les pratiques indianophiles », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35 (2): 39–48. En ligne : <https://doi.org/10.7202/1082145ar>.
- Manito Abhee, s.d., « History », Manito Abhee History | Manito Ahbee Festival. Retrieved from: <https://www.manitoahbee.com/about-us/history>.
- MANSBRIDGE, Joanna, 2018, « Animating Extinction, Performing Endurance: Feathers, Angels, and Indigenous Eco-Activism », *Theatre Topics*, 28(2): 113-123. Retrieved from: [Project MUSE – Animating Extinction, Performing Endurance: Feathers, Angels, and Indigenous Eco-Activism \(jhu.edu\)](#).
- MORISSETTE, Anny, 2014, *Le leadership interstitiel, le champ d'action des Amérindiens ou le pouvoir dans la marge : l'exemple de la communauté algonquine de Kitigan Zibi (Québec)*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal. En ligne : [Le leadership interstitiel, le champ d'action des Amérindiens ou le pouvoir dans la marge : L'exemple de la communauté algonquine de Kitigan Zibi \(Québec\) – ProQuest](#).
- NEEPIN, Jenna and Justina NEEPIN, 2017, « Headdress », *CBC short docs, Curio.ca*. Retrieved from: [Headdress \(curio.ca\)](#).
- PowWows.com, 2020, « Opening Ceremony - 2019 Indigenous Music Awards - Manito Ahbee Festival », *YouTube*. Retrieved from: [Opening Ceremony - 2019 Indigenous Music Awards - Manito Ahbee Festival - YouTube](#).
- Radio-Canada, 2014, « Des Autochtones appuient l'interdit du port de coiffes traditionnelles d'un festival », *Radio-Canada ICI Colombie-Britannique-Yukon*. En ligne : [Des Autochtones appuient l'interdit du port de coiffes traditionnelles d'un festival | Radio-Canada.ca](#).
- _____, 2017, « La ville de Winnipeg a la plus grande population d'Autochtones au Canada », *Radio-Canada*, 26 octobre 2017. En ligne : <https://www.rcinet.ca/regard-sur-arctique/2017/10/26/la-ville-de-winnipeg-a-la-plus-grande-population-dautochtones-au-canada/>.
- ROBINSON, Amanda, 2018a, « Chef », *L'encyclopédie canadienne*. En ligne : [Chef | l'Encyclopédie Canadienne \(thecanadianencyclopedia.ca\)](#).
- _____, 2018b, « Ornementation autochtone au Canada », *L'encyclopédie canadienne*. En ligne : [Ornementation autochtone au Canada | l'Encyclopédie Canadienne \(thecanadianencyclopedia.ca\)](#).
- UDY, Vanessa, 2015, « L'appropriation du patrimoine culturel autochtone : examen des avantages et inconvénients du régime de propriété intellectuelle au Canada », *Les cahiers de Propriété Intellectuelle*, 27 (2). En ligne : [L'appropriation du patrimoine culturel autochtone: examen des avantages et inconvénients du régime de propriété intellectuelle au Canada | Les Cahiers de propriété intellectuelle \(openum.ca\)](#).

Paroles et points de vue

***Pokuhulakon Witsehkehsu* : de performance musicale autochtone à discours politique**

Jade Lupien

Baccalauréat

Département d'anthropologie

Université de Montréal

Depuis une quarantaine d'années, de nombreuses démarches ont été entreprises par le gouvernement du Canada dans un objectif de (ré)conciliation avec les différents peuples autochtones des territoires sur lesquels le pays a été fondé. Bien qu'il reste encore énormément de progrès et de changements à réaliser jusqu'à l'achèvement du processus de (ré)conciliation en soi, une place toujours plus importante est laissée aux Autochtones et à leurs représentants lors d'événements publics. Il s'agit d'une présence qui peut être d'ores et déjà considérée comme un premier pas vers cette susdite (ré)conciliation. C'est justement le cas des membres du groupe musical wolastoqiyik *Pokuhulakon Witsehkehsu* (Sisters of Drums), qui ont donné une prestation sur scène aux tambours à main, lors du 43^e discours sur l'état de la province du Nouveau-Brunswick livré en 2017.

Le présent article vise donc, d'une part, à décrire la prestation du groupe aux tambours autochtones *Pokuhulakon Witsehkehsu* et, d'autre part, à décrire les circonstances de sa présence lorsque cet important discours a été prononcé le 26 janvier 2017 par le premier ministre Brian Gallant. Enfin, il sera expliqué comment, à mon sens, cette prestation est perçue par les autres communautés autochtones au pays et en quoi elle peut être considérée comme un acte de résurgence autochtone.

***Pokuhulakon Witsehkehsu* : une prestation musicale livrée au discours sur l'état de la province du Nouveau-Brunswick**

Le groupe *Pokuhulakon Witsehkehsu* fondé par Krista Paul est composé de neuf femmes wolastoqiyik (malécites), qui jouent du tambour à main traditionnel (Bordeleau 2019). Kelsey Nash-Solomon, Aaron Hatty, Cole Hatty, Jessica Paul, Emily Paul, Jenny Perley-Martin, Rosanne Clark, Nisha Nicholas et Krista Paul se rencontrent les mardis de chaque semaine pour pratiquer les morceaux de leur répertoire, le tout interprété au tambour et accompagné de leurs voix (Musique nomade 2018). Ces musiciennes sont issues de la communauté St Mary's; elles se joignent aux quelque 4 000 Wolastoqiyik qui habitent la province du Nouveau-Brunswick (gouvernement du Nouveau-Brunswick s.d.). Depuis 2017, le groupe se produit fréquemment à des événements publics pour le plaisir, mais surtout dans l'optique de faire rayonner la langue, la culture et les traditions de ses membres. Dans une entrevue avec *VOIR*, Cole Hatty affirme que, bien que le groupe ait été créé dans un désir de « garder la langue vivante » (Bordeleau 2019), il a été constaté que celui-ci a un effet tout aussi important sur la vie de chacune de ses membres et sur celle des femmes au sein de leur communauté. En outre, elle s'explique en ces termes : « Le groupe les fait se sentir plus puissantes, leur remonte le moral, les fait reconnecter avec leur culture traditionnelle. [...] C'est notre temps de guérison qui nous permet de nous sentir mieux et de grandir ensemble en tant que femmes » (Bordeleau 2019).

Chaque année au Nouveau-Brunswick, organisé par la Chambre de commerce de Fredericton, le premier ministre fait un discours visant à mettre à jour les citoyens et citoyennes sur divers points importants et à leur faire part d'autres nouveautés concernant la province (gouvernement du Nouveau-Brunswick 2021). En 2017, au début de ce discours provincial, huit membres¹³ du groupe *Pokuhulakon Witsehkehsu* ont interprété les chants *Wolastoq* et *Warrior Woman*, positionnées sur scène en demi-lune et portant chacune leur tambour

¹³ Les membres du groupe s'étant produites à cet événement sont Kelsey Nash-Solomon, Aaron Hatty, Cole Hatty, Jessica Paul, Emily Paul, Jenny Perley-Martin, Nisha Nicholas et Krista Paul.

à la main (voir Figure 1). Celles-ci ont été invitées par le gouvernement provincial à faire l'ouverture de cet événement politique. Comme *Pokuhulakon Witsehkehsu* est le seul groupe dans la région de Fredericton qui soit composé de femmes des Premières Nations joueuses de tambour, elles sont la référence de premier plan pour une présence autochtone à divers événements publics dans la région.



Figure 1. Le groupe *Pokuhulakon Witsehkehsu* qui se produit lors du discours sur l'état de la province du Nouveau-Brunswick de 2017

Source : gouvernement du Nouveau-Brunswick, 2017.

La division genrée traditionnelle dans la pratique musicale autochtone

Les tambours à main et les tambours collectifs

Les tambours à main utilisés par le groupe *Pokuhulakon Witsehkehsu* sont en fait des entités vivantes, bien plus que des instruments de musique (Delamour 2019), qui occupent une place très importante dans les traditions spirituelles de multiples nations autochtones notamment en Amérique du Nord. Laurent Jérôme explique dans sa thèse intitulée *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw* (Jérôme 2010) que la forme du tambour traditionnel change en fonction des contextes et des différentes nations autochtones. Plus encore, la principale distinction entre les multiples formes des tambours est établie entre les tambours à main et les tambours collectifs. D'abord, le tambour à main est un [il faudrait ici une description plus générale]. Delamour décrit d'ailleurs le *teuehikan* (tambour) des Inuatsch en ces termes particuliers : « [...] cadre circulaire qui possède deux membranes sur lesquelles sont disposés des timbres de résonance en os d'animaux ou en plumes d'oiseaux » (Delamour 2019 : 798). Il est utilisé de manière individuelle, mais peut être aussi pratiqué dans un contexte de prestation collective (Jérôme, 2010 : 220). Cependant, il existe une relation intime entre l'interprète et son tambour ainsi qu'un cadre précis dans lequel il est pratiqué (Jérôme 2010 : 220). Par exemple, traditionnellement, le tambour à main était entre autres utilisé dans des contextes de chasse; il est notamment une « [...] entité animée d'une force particulière, [...] capable de communiquer avec les non-humains » (Delamour 2019 : 799). Pour sa part, Carole Delamour (Delamour 2019) précise que chez les Pekuakamiulnuatsh, le lien entre l'humain et le tambour est une relation basée sur le respect et la responsabilité. Ainsi, pendant la chasse, le tambour, grâce à « sa capacité de médiation entre le monde des humains et des non-humains » (Delamour 2019 : 800), sert à créer une communication entre les humains et les animaux ainsi que leurs esprits. À l'aide du tambour à main, les chasseurs peuvent(pouvaient) ainsi géolocaliser le gibier qui s'offre(ait) à eux et, par conséquent, respecter la responsabilité de l'abattre avec respect.

Ensuite, le tambour collectif, comme l'explique Jérôme, se sépare en deux catégories : 1) les tambours contemporains, qu'on retrouve davantage de nos jours dans les pow-wow et 2) les tambours sacrés, qui sont utilisés dans des pratiques plus traditionnelles (Jérôme 2010 : 221). Dotés d'une superficie d'environ

150 centimètres de diamètre, ces tambours (contemporains et sacrés)¹⁴ sont d'ailleurs beaucoup plus gros que les tambours à main. En raison de leurs dimensions importantes, jusqu'à douze musiciens peuvent jouer en même temps; c'est entre autres pour cette raison qu'ils sont aussi présents dans les pow-wow. Ainsi, que ce soit dans un contexte individuel, collectif, contemporain ou traditionnel, le tambour représente un objet d'une grande valeur et possède une dimension sacrée. Bref, sa pratique est importante et précieuse non seulement pour promouvoir les cultures autochtones, mais également pour préserver ces traditions et en assurer la continuité.

Quand la pratique du tambour par les femmes autochtones ne fait pas l'unanimité

Le contexte des pow-wow contribue à bien comprendre les divisions genrées dans la pratique du tambour, puisque, lors de ces événements, on retrouve une distinction entre les rôles des femmes et ceux des hommes. Comme Anna Hoefnagels l'explique, les femmes ont un rôle qui s'exerce davantage « dans les coulisses » (Hoefnagels 2012); elles ont des tâches qui comprennent le choix des dates, la gestion du budget, la planification des prestations, etc., tandis que les hommes ont un rôle beaucoup plus public, soit celui de jouer le tambour collectif (*ibid.*). Toutefois, cette division genrée se doit d'être comprise comme une relation de complémentarité, qui facilite le bon fonctionnement des événements. À cet égard, Anna Hoefnagels précise que :

Complementarity is not to be viewed as equality or « sameness » in terms of roles and responsibilities of Native women and men; rather, it should be viewed as the division of labor and responsibilities so that required tasks and duties are accomplished, with roles filled according to people's abilities and strengths. (Hoefnagels 2012 : 1)

En d'autres mots, la division des tâches dans l'organisation des prestations de tambours entre les genres crée un équilibre et une stabilité dans l'ordre social, qui rend possible une continuation efficace de la vie. En revanche, ce contexte fait en sorte qu'il n'est pas toujours bien accepté pour une femme de pratiquer du tambour, que ce soit dans un contexte individuel avec le tambour à main ou dans un contexte plus collectif comme les pow-wow. Hoefnagels (2012) montre alors que le concept de « tradition » est souvent utilisé pour contester la participation des femmes à ces prestations. En effet, traditionnellement, les hommes battaient du tambour dans des contextes de chasse ou de fête, tandis que les femmes réservaient plutôt leur tambour à la sphère privée avec la famille et les enfants (*ibid.*). Véronique Audet indique en revanche que certaines femmes pouvaient, en quelques rares occasions, battre du tambour dans des contextes similaires à ceux réservés normalement aux hommes, « [...] notamment lorsqu'il n'y avait pas d'hommes habilités à le faire dans le groupe familial et, généralement, c'était après leur ménopause » (Audet 2012 : 178). Ceci dit, pour certaines personnes autochtones, le maintien de la tradition dans la pratique d'aujourd'hui est une forme de résistance contre le colonialisme en soi. Comme le contextualise Anna Hoefnagels :

For many participants, young and old, reinforcing the traditional teachings that explain these distinct roles is one way to respect Aboriginal ways of being and doing while resisting colonial and patriarchal paradigms. (Hoefnagels 2012 : 22)

Par conséquent, le maintien de la tradition comme forme de résistance fait partie du quotidien des femmes autochtones pratiquant le tambour, puisque ce n'est pas toujours accepté par l'ensemble des communautés autochtones. De ce fait, la prestation de *Pokuhulakon Witsehkesu* au discours de l'état de la province du Nouveau-Brunswick ne fait pas nécessairement l'unanimité au sein des communautés.

¹⁴ La peau utilisée pour les membranes de ces tambours est pour la plupart celle d'un cervidé : orignal, daim, wapiti, caribou (*teuehikan*), etc.]. Elle a été grattée, rasée, huilée, puis séchée avant son application sur le cadre de bois du tambour.

Les femmes au tambour : une forme de résurgence?

Pendant la période coloniale, de nombreux facteurs dont les politiques d'assimilation ont affecté considérablement la pratique du tambour (Delamour 2012 : 803 ; Jérôme 2010 : 224). Il y a quelques années, Taiaiake Alfred, un politologue mohawk, a présenté un nouveau concept particulièrement intéressant pour analyser les actions entreprises par les communautés autochtones animées d'un désir d'autonomisation et de transformation, soit celui de la résurgence. La résurgence représente

[u]ne révolution spirituelle par laquelle les descendants des premiers occupants de ce que l'on nomme aujourd'hui le Canada seraient à même de retrouver leur identité et leur dignité, et ce malgré les impacts vifs d'un colonialisme de peuplement. (Paquet 2016 : 79)

La notion d'autonomisation est très importante pour comprendre la résurgence, puisque les actions sont posées dans un désir de (re)prise de possession de son identité personnelle et collective, afin que cette identité double puisse être exprimée dans l'espace public. Comme l'explique Paquet, « la lutte doit prendre la forme d'une "praxis transformatrice" par laquelle le "colonisé" se défait de cette identité exogène qu'il a intériorisée » (2016 : 85). Ainsi, la prestation de *Pokuhulakon Witsehkehsu* peut être comprise comme une forme de résurgence sur deux niveaux, soient des actes 1) de résistance et 2) d'affirmation culturelle. Ces deux principes se retrouvent donc à la base des transformations que l'on retrouve dans le paradigme de la résurgence (Paquet 2016 : 85).

Par conséquent, la prestation de *Pokuhulakon Witsehkehsu* peut être comprise comme un acte de résistance politique et identitaire : politique, dans le sens où elle rappelle, lors d'un discours adressé aux Néo-Brunswickois, que les peuples autochtones habitant ces terres sont présents et forts et qu'ils font partie de la vie politique de la province; identitaire, dans le sens où la prestation a donné aux musiciennes une plateforme pour s'exprimer en tant que femmes, en tant qu'Autochtones et en tant que Wolastoqiyik du Nouveau-Brunswick. En battant du tambour à un événement aussi public et important, ces femmes autochtones ont démontré une résistance face aux divisions genrées qui les restreignent à une position plus « en coulisse », en plus de résister politiquement à l'État canadien, qui a notamment invisibilisé leur peuple pendant si longtemps.

Cette prestation peut aussi représenter un acte d'affirmation culturelle dans le sens où, en transformant une pratique qui est normalement réservée aux hommes, ces femmes démontrent non seulement que la tradition existe toujours, mais qu'elle a également été adaptée à la contemporanéité. En se produisant le 26 janvier 2017 au Fredericton Convention Centre, le groupe *Pokuhulakon Witsehkehsu* s'est (ré)approprié son histoire; cette manifestation représente en soi une démarche de guérison de même qu'une occasion de raconter l'histoire de leur peuple au reste du monde et d'affirmer que leur culture est bel et bien toujours présente. Autrement dit, en pratiquant le tambour à main, ces femmes autochtones

[...] cherchent à s'émanciper des dominations de la société en valorisant ce qui leur est propre, soit leur identité, leurs pratiques et héritages culturels, leur langue, leur territoire ancestral, en se définissant par [elles]-mêmes et pour [elles]-mêmes. (Delamour 2019 : 806).

Sous cet angle, la prestation de *Pokuhulakon Witsehkehsu* peut en effet être un acte de résurgence autochtone. Toutefois, il est important de nuancer et de garder en perspective que la place publique offerte aux Autochtones demeure limitée. Cette place est d'ailleurs souvent réduite au divertissement ou au protocolaire où, par exemple, des artistes autochtones présenteront leurs prestations musicales avant un événement politique important, mais très rarement ceux-ci auront une place au sein même de l'événement. Il est ainsi légitime de se questionner si les Autochtones ont même été mentionnés à juste titre dans le discours sur l'état de la province du Nouveau-Brunswick de 2017. Il serait alors plus réaliste, dans ce cas-ci du moins, de parler d'une place limitée offerte à la résurgence autochtone.

Conclusion

À première vue, la prestation de *Pokuhulakon Witsehkehsu* au discours de l'état de la province du Nouveau-Brunswick de 2017 peut sembler banale. Toutefois, en effectuant un pas de recul et une analyse plus profonde du contexte, il est possible de concevoir cette prestation comme une forme de résurgence eu égard à son caractère militant. Cela suppose que l'on doit tenir compte, entre autres choses, de la place limitée qui est laissée aux Autochtones sur la scène publique en plus de leur faible visibilité médiatique, ce qui a pour conséquence de limiter la portée de cet acte de résistance et d'affirmation culturelle. Malgré tout, à travers cette pratique musicale, ces femmes autochtones résistent aux ravages du colonialisme et aux conditions restreignantes qui sont attribuées à leur sexe, en plus de contribuer à instaurer un certain retour de balancier et l'établissement d'une relation d'égal à égal entre les Autochtones et les allochtones. Justement, Ed Doherty, ministre de Service Nouveau-Brunswick et également ministre responsable des Affaires autochtones, a affirmé que : « [la prestation] nous a tous transmis le message qu'il fallait prendre conscience de ce que nous pouvons réaliser ensemble pour les bienfaits de notre province » (gouvernement du Nouveau-Brunswick 2017). Soutenir les femmes autochtones à prendre part à la pratique du tambour, c'est encourager des transformations sociales et culturelles qui facilitent le maintien et la transmission des traditions, tout en encourageant les Autochtones, les gouvernements provinciaux et le Canada à faire un pas de plus dans le processus de (ré)conciliation. Mais pour aller plus loin dans cette voie, il sera nécessaire d'élargir la place publique offerte aux Autochtones pour être vus, entendus et reconnus hors de la sphère du divertissement.

Références

- AUDET, Véronique, 2012, *Innu nikamu – L'Innu chante : Pouvoir des chants, identité et guérison chez les Innus*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- BORDELEAU, Antoine, 2019, « Pokuhulakon Witsehkehsu (Sisters of Drums) ». *VOIR*, 3 juin 2019. En ligne : <https://voir.ca/musique/artiste-nikamowin/2019/06/03/pokuhulakon-witsehkehsu-sisters-of-drums/>, [consulté le 14 février 2022].
- DELAMOUR, Carole. 2019. « Les multiples résonances du teuhikan (tambour) des Ilnuatsh de Mashteuiatsh dans le renouvellement d'une éthique de l'attention », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 13(3) : 793-816.
- Gouvernement du Nouveau-Brunswick, s.d., « Wolastoqiyik – Portrait d'une nation », *Nouveau-Brunswick : Tourisme, Patrimoine et Culture*. En ligne : <https://www2.gnb.ca/content/gnb/fr/ministeres/tpc/patrimoine/content/archeologie/Wolastoqiyik.html>, [consulté le 14 février 2022].
- _____, 2021, « Discours sur l'état de la province 2021 », *Nouveau-Brunswick : Cabinet du premier ministre*. En ligne : https://www2.gnb.ca/content/gnb/fr/ministeres/premier_ministre/promo/sop2021.html, [consulté le 14 février 2022].
- _____, 2017, « Prestation d'un groupe de femmes autochtones jouant du tambour à l'occasion du discours sur l'état de la province », *Nouveau-Brunswick : Secrétariat des affaires autochtones*. En ligne : https://www2.gnb.ca/content/gnb/fr/ministeres/affaires_autochtones/nouvelles/communiques.2017.01.0110.html, [consulté le 14 février 2022].
- HOEFNAGELS, Anna, 2012, « Complementarity and Cultural Ideals: Women's Roles in Contemporary Canadian Powwows », *Women and Music: A Journal of Gender and Culture*, 16 : 1-22.

- JÉRÔME, Laurent, 2010, *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone* (thèse de doctorat), Université Laval. En ligne : <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/22140>, [consultée le 14 février 2022].
- Musique nomade, 2018, « À la rencontre de Pokuhulakon Witsehkesu (sœurs de tambours) : Musique nomade à Fredericton », *La fabrique culturelle*, 4 mars 2018. En ligne : <https://www.lafabriqueculturelle.tv/capsules/10746/a-la-rencontre-de-pokuhulakon-witsehkesu-soeurs-de-tambour-musique-nomade-a-fredericton>, [consulté le 14 février 2022].
- PAQUET, Nicolas, 2016, « La résurgence autochtone, un passage nécessaire vers une réconciliation : l'exemple de l'alimentation traditionnelle », *Les Cahier du CIÉRA*, (13) : 79-99. En ligne : https://www.ciera.ulaval.ca/sites/ciera.ulaval.ca/files/article_5.pdf, [consulté le 14 février 2022].

*Paroles et points de vue***La plume d'aigle et les Premières Nations au Canada : signification et usages dans les cérémonies et les protocoles****Karine Villeneuve**Mineure en études autochtones
Département d'anthropologie
Université de Montréal

La plume d'aigle est considérée comme un objet sacré chez plusieurs peuples autochtones et est souvent utilisée dans les cérémonies et certains protocoles au Canada (Swain 2017). Elle peut être utilisée également pour orner certains objets sacrés, comme une coiffe de chef, un calumet de la paix (Dumouchel 2005) ou encore un bâton de parole¹⁵ (Bousquet 2009). Simple ou ornée de perles ou d'un ruban, la plume d'aigle peut être tenue seule dans les mains lorsqu'une personne s'exprime oralement à un événement public (*ibid.*). Voici deux exemples éloquents et médiatisés de cet usage : lorsque Elijah Harper, de la nation oji-crie et député provincial du Manitoba, alors connu comme « l'homme avec une plume d'aigle » (Swain 2017 : 55), s'était opposé à l'Accord du lac Meech¹⁶ le 12 juin 1990, lors de l'Assemblée législative du Manitoba et lorsqu'Ellen Gabriel avait demandé la reconnaissance du territoire des Kanien'kehà:ka lors de la résistance de 1990 à Kanehsatà:ke¹⁷ (*ibid.*). Plus récemment, à la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec (2016-2019)¹⁸, plusieurs objets culturels ont été intégrés aux protocoles et aux étiquettes diplomatiques à l'intention des personnes autochtones, dont la possibilité de prêter serment avec une plume d'aigle à la main. Ainsi, la présidente de Femmes Autochtones du Québec (FAQ), Viviane Michel, a prêté serment sur la plume d'aigle avant de témoigner (CERP 2018).

La plume d'aigle est toutefois un symbole énigmatique pour plusieurs citoyens canadiens allochtones, dont moi-même, qui en connaissent peu sur la réelle signification et la portée de ses usages. Pour éclairer un peu plus le sujet, le présent article aborde le symbolisme de la plume d'aigle chez les Premières Nations et son association au panautochtonisme ainsi que certains de ses usages dans des événements publics et protocolaires au Canada, notamment dans le domaine judiciaire. Des utilisations problématiques de la plume d'aigle recensées selon les individus qui en font usage seront abordées par la suite. Finalement, j'exposerai en quoi la possession d'une simple plume d'aigle est normée au Canada.

Plusieurs types d'oiseaux et leurs plumes sont utilisés chez les Premières Nations comme des symboles : pour plusieurs, l'aigle est maître du jour, le hibou, maître de la nuit, le pic-bois, maître des arbres et le canard, maître de l'eau (Fletcher 1996, paraphrasé dans Dumouchel 2005). Les plumes de la perdrix sont également estimées chez les Anicinabek; au même titre que celles de l'aigle, elles protègent des mauvais esprits (Clément et Martin 1993; Bousquet 2002). L'aigle est d'ailleurs considéré comme l'animal le plus sacré dans la spiritualité traditionaliste des Premières Nations et il peut être représenté par une seule plume (Bousquet 2002). Associé surtout aux Peuples Originaires des plaines des États-Unis d'Amérique (*ibid.*), comme les Sioux et les Nakoda Oyadebi, l'aigle est devenu un emblème panautochtone, symbolisant la fraternité entre tous les Autochtones de l'Amérique du Nord (*ibid.*). Le panautochtonisme se définit comme un mouvement qui s'est

¹⁵ Appartenant généralement à un·e guérisseur·se ou leader·euse spirituel·le, le bâton de parole est un objet « chargé de pouvoir et confié à celui [ou celle] qui a besoin de s'exprimer en public ». De même que pour la plume d'aigle, « personne ne peut interrompre quelqu'un qui en a un entre les mains » (Bousquet 2009 : 70).

¹⁶ Il s'agit d'un projet de ratification de la Constitution canadienne négocié en 1987 entre le gouvernement du Canada, alors dirigé par le cabinet de l'honorable Brian Mulroney, et les dix provinces. Les négociations ont avorté en 1990.

¹⁷ Cet événement est également connu sous le nom de la Crise d'Oka (1990).

¹⁸ Elle est également connue sous le nom de Commission Viens.

développé au début du 20^e siècle (Clément 2017) et qui représente un ensemble de pratiques culturelles communes à plusieurs peuples autochtones de cette région (*ibid.*). Ainsi, tant chez les Atikamekw que chez plusieurs autres nations autochtones, l'aigle est un symbole de force et un « messenger entre le Créateur et les humains » (*ibid.* : 92). L'oiseau capable de planer le plus haut dans le ciel, « il a une vision élargie du monde » (*ibid.* : 93). L'aigle « représente [alors] les relations de déférence et d'intimité des [Premiers Peuples] avec le Créateur, la communication entre la terre et le ciel. Il est [donc] impensable de tuer un aigle » (Bousquet 2002 : 82). C'est pourquoi ses plumes ont une grande valeur et sont utilisées à des fins cérémonielles. Elles attirent l'énergie et en facilite ainsi la circulation (Bousquet 2009). La plume d'aigle peut également symboliser une valeur bien au-delà d'une perspective instrumentale et intrinsèque, voire économique ; elle représente les valeurs sociales et culturelles qui sont à la fois matérielles et immatérielles (Gray 2017). La plume d'aigle détient alors la plus grande valeur, en ce sens que sa valeur est culturelle et spirituelle :

Value is also culturally linked to other items that have even more value which should never be exchanged for profit. Eagle feathers are one of the most highly prized items for Indigenous people; they hold symbolic meanings across the continent for Indigenous people from all nations. (Barrett et Markowitz 2004 : 287, cité dans Gray 2017 : 36)

Ainsi, en Amérique du Nord, sa grande valeur symbolique et sacrée est commune chez plusieurs nations autochtones. Quant à son usage, la plume d'aigle se retrouve souvent lors de cérémonies ou d'événements importants surtout chez les Premières Nations. Par exemple, la plume peut ornée un regalia, être utilisée dans le processus de purification de la fumigation, etc. Il est communément admis que, dans l'ensemble, elle est détenue par « un individu jouissant d'un grand prestige social, en général initié à la philosophie traditionaliste et aux pratiques rituelles qui lui sont associées » (Bousquet 2002 : 82). Une plume d'aigle appartient donc souvent à un leader respecté d'une communauté, qui en prend grand soin (Swain 2017). De façon protocolaire, la plume d'aigle doit être offerte comme gage de reconnaissance, donc par mérite, et non simplement obtenue et brandie sans discernement (*ibid.*). En revanche, un individu qui trouve une plume d'aigle par hasard doit la considérer comme de bon augure et l'entretenir de manière appropriée (*ibid.*).

La plume d'aigle est présente de plus en plus dans des événements publics canadiens regroupant tant Autochtones qu'allochtones. Dans ses appels à l'action, la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2008-2015) a fait des recommandations pour assurer une sécurisation culturelle autochtone et une autochtonisation des pratiques publiques, par l'intégration d'objets et de pratiques autochtones, entre autres, en matière de justice (CVR 2012). En ce sens, le système de justice canadien intègre de plus en plus dans ses procédures des mesures culturellement adaptées aux Autochtones. Dans plusieurs provinces ou territoires, il est dorénavant possible pour une personne autochtone à la cour criminelle, qu'elle soit accusée, témoin ou encore victime, de prêter serment une plume d'aigle à la main au lieu de sur la Bible. À cet égard, en 2018, le Barreau de l'Ontario a élaboré un guide visant à soutenir cette pratique et bien d'autres (Société des plaideurs, Association du Barreau autochtone et Barreau de l'Ontario 2018). Par exemple, une personne autochtone peut également demander qu'une plume d'aigle soit présente dans la salle d'audience, afin d'aider les autres participants à faire preuve de courage et de franchise (*ibid.*). Dès lors, il existe des protocoles précis sur la façon de prendre soin de la plume d'aigle ainsi que de l'utiliser et de la protéger. D'ailleurs, l'avocat qui en a la responsabilité en salle d'audience doit veiller à respecter ces protocoles (*ibid.*). Dans la même optique, plusieurs détachements de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) sont devenus gardiens de plumes d'aigle, afin de fournir aux victimes, aux témoins, aux suspects et aux agents de police « une option spirituellement significative sur laquelle ils peuvent prêter des serments juridiques ou qu'ils peuvent tenir pour se reconforter » (GRC 2021).

Par ailleurs, l'utilisation de la plume d'aigle peut être également objet de contestation au sein des différentes Premières Nations. Par exemple, l'importance symbolique entourant l'aigle comme un élément emblématique est surtout commune chez les membres de factions dites traditionalistes (Bousquet 2002). D'autres membres ayant des visions différentes croient que cet animal est plus associé symboliquement aux régions des Plaines que celles de l'Est canadien; ainsi, sa valeur emblématique serait exagérée selon eux (*ibid.*). L'usage de la plume d'aigle par une personne non autochtone peut également faire l'objet d'une controverse.

Certains membres des Premières Nations pensent qu'il est approprié qu'un·e allochtone puisse utiliser une plume d'aigle s'il lui arrivait d'en trouver une, à condition de la respecter (Swain 2017). Mais d'autres s'y opposent, et ce, particulièrement quand il s'agit d'allochtones représentant l'État canadien. Ce genre de situation peut être perçu par certains comme « une réappropriation symbolique de l'autochtonie pour perpétuer la répression des nations autochtones » [Notre traduction] (Swain 2020 : 143). À titre d'exemple, lorsque Carolyn Bennett a été assermentée à titre de ministre des Affaires autochtones et du Nord en 2015, celle-ci avait reçu de la part de Claudette Commanda, petite-fille de feu William Commanda (1913-2011), leader et aîné algonquin honoré, une plume d'aigle « afin que la ministre l'emporte avec elle lors de son séjour au Cabinet fédéral » [Notre traduction] (Barrera 2015, cité dans Swain 2020 : 149). Or, la ministre représente l'État colonial canadien. En exerçant cette fonction, elle travaille au nom des intérêts de l'État, notamment pour faire respecter et maintenir la souveraineté de l'État (Swain 2020). Ce constat soulève des questions sur « le projet d'inclusion de l'État colonisateur, qui est alors une réappropriation symbolique de la souveraineté autochtone tout en niant celle-ci de façon matérielle et politique » [Notre traduction] (*ibid.* : 149).

Par ailleurs, la possession de plumes d'aigle est très réglementée au Canada. Le *Règlement sur les oiseaux migrateurs* (ROM), mis en vigueur en 1917 pour protéger les oiseaux migrateurs, autorise seuls les Canadiens ayant un permis ainsi que les « Indiens inscrits¹⁹ » en vertu de la Loi sur les Indiens (1876) et les Inuit à exercer la chasse d'oiseaux migrateurs et à posséder des plumes à des fins déterminées (Gouvernement du Canada 2022). Or, un projet de loi a été déposé en 2019 en vue d'étendre le ROM à l'ensemble des peuples autochtones au Canada exerçant un droit reconnu et affirmé en vertu de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, les autorisant à donner une plume à une autre personne à des fins éducatives, sociales, culturelles ou spirituelles (Gouvernement du Canada 2019). Pour illustrer un problème particulier que peut soulever cette loi : Patrick Deranger, un aîné de la nation dénée de l'Alberta et sa conjointe ont voulu offrir en 2019 une plume d'aigle à chaque étudiant·e d'un groupe issu des Premières Nations de Calgary, afin de souligner leur persévérance scolaire (McLean 2019). L'aigle comme les autres oiseaux de proie étant sous la juridiction provinciale de la *Wildlife Act* (2020 [2000]), la Fish and Wildlife Enforcement Branch n'a pas pu approuver la demande de M. Deranger de permettre aux étudiants issus de la nation des Métis ou n'ayant pas le statut d'Indien inscrit de recevoir ladite plume (*ibid.*). À l'instar du Canada, les États-Unis d'Amérique réglementent fortement l'aigle, notamment en vertu de : *The Bald and Golden Eagle Protection Act* (1940). Ainsi, seuls ceux et celles ayant le statut d'Indien inscrit au Canada peuvent voyager aux États-Unis d'Amérique en possession personnelle d'une plume d'aigle à des fins spirituelles ou cérémoniales seulement (Gouvernement du Canada 2017).

En conclusion, la plume d'aigle est un objet sacré, voire spirituel pour de nombreux Premiers Peuples au Canada et en Amérique du Nord. Entre autres, elle transmet des valeurs comme la force, la transparence et l'honnêteté à celui ou celle qui la tient dans ses mains en s'appêtant à prendre la parole. Par sa seule présence dans une pièce, elle peut également donner du courage à tous ceux et celles qui s'y trouvent. Depuis la tenue de nombreuses commissions concernant les peuples autochtones, dont la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR), il a été recommandé d'autochtoniser et de sécuriser culturellement certaines pratiques dans les services publics canadiens. Ainsi, la plume d'aigle s'est peu à peu intégrée dans les cérémonies et les protocoles étatiques, dont ceux des instances judiciaires. En prenant conscience de sa signification transmise dans son usage, la plume d'aigle doit être utilisée avec tout le respect qu'elle commande et ne doit pas être perçue comme un élément folklorique ou un simple accommodement esthétique. Un symbole de cette nature devrait inspirer les allochtones à faire preuve d'ouverture et de véracité quant aux actions passées et les guider vers une réelle réconciliation.

¹⁹ Il s'agit de toute personne issue d'une Première Nation qui est reconnue par le gouvernement fédéral comme inscrite au registre des Indiens, et ce, en vertu de la Loi sur les Indiens (1876). Les Métis et Inuit n'ont pas ce statut, tout comme tous les membres des Premières Nations qui n'y sont pas inscrits.
À noter qu'il est péjoratif pour les allochtones d'employer le terme « Indien », et ce, hors de ce contexte strictement juridique.

Références

- BOUSQUET, Marie-Pierre, 2002, « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens? Réflexions sur le bestiaire contemporain », *Théologiques*, 10(1) : 63-87.
- _____, 2009, « Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec », *Criminologie*, 42(2) : 53–82.
- CLÉMENT, Sarah, 2007, *Guérison communautaire en milieu atikamekw. L'expérience du Cercle Mikisiw pour l'espoir à Manawan*. Mémoire de maîtrise, Université Laval.
- Commission d'enquête sur les relations entre les autochtones et certains services publics [CERP], *Audience tenue le 14 décembre 2018, Volume 174, Val d'or* : Gouvernement du Québec. En ligne : https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Transcriptions/Notes_stenographiques_-_CERP_14_decembre_2018_avec_num_corriger.pdf, [consulté le 13 février 2022].
- Commission de vérité et réconciliation du Canada [CVR], 2012, « Commission de vérité et réconciliation du Canada : Appels à l'action », *Winnipeg : Gouvernement du Canada*. En ligne : https://nctr.ca/wp-content/uploads/2021/04/4-Appels_a_l-Action_French.pdf, [consulté le 13 février 2022].
- DUMOUCHEL, Jean-François, 2005, « Le calumet de paix, un objet de contacts : Étude et analyse d'une pipe amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(2) : 29-37.
- Gendarmerie royale du Canada [GRC], 2021, « Les plumes d'aigle rapprochent les communautés autochtones et la GRC de la Saskatchewan », *Saskatchewan : GRC*, 25 mai 2021. En ligne : <https://www.rcmp-grc.gc.ca/fr/nouvelles/2021/plumes-daigle-rapprochent-communautes-autochtones-et-grc-saskatchewan?re>, [consulté le 12 février 2022].
- Gouvernement du Canada, 2017, « Voyager aux États-Unis avec des produits de l'aigle : consignes pour les Autochtones », *Gouvernement du Canada*, 5 juillet 2017. En ligne : <https://www.canada.ca/fr/environnement-changement-climatique/services/convention-commerce-international-especes-menacees-extinction/legislation-protection-animaux-plantes-sauvages/voyager-produits-aigle-consignes-autochtones.html>, [consulté le 18 février 2022].
- _____, 2019, « Règlement sur les oiseaux migrateurs », *La Gazette du Canada*, Partie I, 153(22) », *Gouvernement du Canada* 1^{er} juin 2019. En ligne : <https://gazette.gc.ca/rp-pr/p1/2019/2019-06-01/html/reg3-fra.html>, [consulté le 13 février 2022].
- _____, 2022, « Règlement sur les oiseaux migrateurs (C.R.C., ch. 1035) », *Gouvernement du Canada*, 8 février 2022. En ligne : https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/reglements/C.R.C.%2C_ch._1035/TexteComplet.html, [consulté le 19 février 2022].
- GRAY, Malinda Joy, 2017, *Beads: Symbols of Indigenous Cultural Resilience and Value*. Mémoire de maîtrise, Université de Toronto.
- MCLEAN, Tanara, 2019, « Dene elder questions Alberta eagle feather policy », *Edmonton: Canadian Broadcasting Corporation [CBC]*, May 2, 2019. Retrieved from : <https://www.cbc.ca/news/canada/edmonton/eagle-feathers-alberta-1.5119356>, [has been consulted on February 12, 2022].

Société des plaideurs, Association du Barreau Autochtone et Barreau de l'Ontario, 2018, « Guide pour les avocats qui travaillent avec des parties autochtones », *Barreau de l'Ontario*. En ligne : https://www.advocates.ca/Upload/Files/PDF/Advocacy/BestPracticesPublications/Guide_pour_les_avocats_qui_travaillent_avec_des_parties_autochtones_may16.pdf, [consulté le 12 février 2022].

SWAIN, Stacie, A., 2017, *Armed with an Eagle Feather Against the Parliamentary Mace: A Discussion of Discourse on Indigenous Sovereignty and Spirituality in a Settler Colonial Canada, 1990-2017*. Mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa.

_____, 2020, « Ceremony and the symbolic re-appropriation. A feminist critique of settler colonialism in a progressive liberal democratic nation-state », in Kathleen MCPHILLIPS et Naomi GOLDENBERG (dirs.), *The End of Religion. Feminist Reappraisals of the State* (pp. 139-168). London: Routledge.



Revue
d'études
autochtones

PATRIMOINES AUTOCHTONES TERRITORIAUX

Le droit de protéger les espaces de culture et de transmission



VOLUME 52, n° 3, 2022-2023

Sur la couverture :

Muak

Cœuvre numérique de Sophie Kurtness, 2022

Revue d'études autochtones
6742, rue Saint-Denis
Montréal, Québec
H2S 2S2 • CANADA
(514) 277-6178
revue@recherches-autochtones.org

Ce numéro : 32,00 \$ + frais d'envoi

POUR UN ABONNEMENT ANNUEL
3 numéros (frais d'envoi inclus)

www.recherches-autochtones.org

DIFFUSION AU CANADA : DIMEDIA Inc.

INTRODUCTION

Patrimoines autochtones territoriaux : le droit de protéger les espaces de culture et de transmission

Caroline Desbiens et Justine Gagnon

Le principe du consentement libre, préalable et éclairé en contexte forestier québécois : une étude de cas chez les Innus de Pessamit

Marie Saint-Arnaud, Sara Teitelbaum et Peggy Smith

***E nutshemiu itenitakuat*, pour la conservation et l'aménagement du patrimoine naturel dans le Nitassinan des Innus de Pessamit : étude de cas du Natau-assi d'un groupe familial**

Patrice Bellefleur, Éric Kanapé, Louis Bélanger et Jean-Michel Beaudoin

Approcher les réclamations des territoires ancestraux à travers la fluidité : le cas d'Apitipik, Abitibi Sakaikan

Trycia Bazinet

« La porte où ils vont passer » : paysages industriels et persistance des patrimoines intangibles autochtones

Caroline Desbiens et Thomas Siméon

Autochtones et patrimoine au Canada : principes coloniaux, conflits ontologiques et gouvernance patrimoniale

Paul Wattez

La mise en récit des paysages comme outil de résistance et de décolonisation : le cas de la rivière Nastapoka (Nunavik)

Arielle Frenette

Le don du caribou et l'appel du teuehikan : repenser des patrimoines autochtones à la lumière des dimensions familiales et relationnelles établies avec les non-humains

Carole Delamour et Thomas Siméon

Gardiens et gardiennes de la terre : de la conservation à la conversation : entrevue avec Valérie Courtois, Innu de la communauté de Mashteuiatsh et directrice de l'Initiative de leadership autochtone

Justine Gagnon et Valérie Courtois

La gouvernance en recherche autochtone : « Pour y arriver, tu dois d'abord désapprendre ce que tu sais et ensuite m'écouter »

Élisabeth Kainet et Denise Lavoie

Ce numéro a été réalisé sous la direction de
Caroline Desbiens et Justine Gagnon

HORS THÈME

L'autochtonie des primo-arrivants du Nord-Cameroun à travers le prisme des critères objectifs et subjectifs de l'OIT

Richard Atimniraye et Alawadi Zelao

Mirowatisiwin : vers le mieux-être à Manawan. Une recherche-action au service du Principe de Joyce

Emmanuelle Bernheim et Eva Ottawa

Notices biographiques

Michèle Audette

Michèle Audette est une leader autochtone reconnue.

Née d'un père québécois et d'une mère innue, Mme Audette est originaire de la communauté innue de Uashat mak Mani-Utenam au Québec. Elle joue un rôle clé dans la transformation des rapports entre les peuples autochtones et la société québécoise et canadienne depuis les années 1990. À seulement 27 ans, elle a été élue présidente de l'association Femmes autochtones du Québec. En 2004, elle a été nommée sous-ministre associée du Secrétariat à la condition féminine du Québec. Elle a servi à titre de présidente de l'Association des femmes autochtones du Canada de 2012 à 2015. En 2015, elle aide à la création d'un programme innovateur de deuxième cycle en administration publique autochtone pour l'École nationale d'administration publique.

Mme Audette a été nommée parmi les cinq commissaires chargés de mener l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées. Depuis 2019, elle occupe le poste d'adjointe au vice-recteur aux études et aux affaires étudiantes et de conseillère principale à la réconciliation et à l'éducation autochtone de l'Université Laval.

En reconnaissance de ses contributions importantes, Mme Audette a reçu le Prix Femmes de mérite 2018 dans la catégorie Prix Inspiration de la Fondation Y des femmes de Montréal, le titre Femme de l'année du Conseil des femmes de Montréal en 2014 et la Médaille du jubilé de diamant de la reine Elizabeth II en 2012. L'Université de Montréal lui a également conféré un doctorat honoris causa afin de souligner l'envergure de son engagement pour la cause des femmes autochtones et son inépuisable travail pour la réconciliation entre les peuples.

Mme Audette a fait des études en arts visuels à l'Université du Québec à Montréal et en enseignement des beaux-arts à l'Université Concordia.

Yvan-Rock Awashish

Yvan-Rock Awashish est le conseiller délégué à la Santé et aux Services sociaux au sein du Conseil des Atikamekw d'Opitciwan.

Roxanne Blanchard-Gagné

Étudiante au doctorat à l'Université Laval, Roxanne Blanchard-Gagné a acquis au fil des années un vif intérêt pour l'anthropologie sociopolitique et l'ethnohistoire portant sur les réalités et les enjeux autochtones contemporains au Canada, particulièrement au Québec et au Nunavut. Plus précisément, son expertise est axée sur les relations humains-animaux [les chiens dans les communautés inuit, d'où son sujet de mémoire de maîtrise : [*Réveil de la pratique du traîneau à chiens à Iqaluktuuttiaq \(Cambridge Bay, Nunavut\) : perspective multiple sur les transformations des relations Inuinait-Qinmit* \(2021\)](#)] et sur divers enjeux sociaux, notamment la pauvreté, l'exclusion, l'itinérance, le principe de souveraineté, l'*empowerment*, la santé holistique ainsi que les rapports de force entre les Premiers Peuples et les divers paliers gouvernementaux.

Marie-Pierre Bousquet

Marie-Pierre Bousquet, Ph. D. en anthropologie (Université Laval, 2002) et doctorat d'ethnologie (Université Paris X-Nanterre), est directrice du programme en études autochtones et professeure titulaire du département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Elle se passionne pour toutes les cultures algonquiennes et particulièrement pour la société et la culture anicinape, dans l'ouest du Québec (Abitibi-Témiscamingue et Outaouais). Ses recherches sont axées sur le changement (religieux, social, etc.) depuis le passage à la sédentarité. Elle est l'auteure du livre *Les Anicinabek, du bois à l'asphalte. Le déracinement des Algonquins du Québec* (Éditions du Quartz, 2016) et a codirigé avec Karl Hele *La blessure qui dormait à poings fermés. L'héritage des pensionnats autochtones au Québec* (Société Recherches Amérindiennes au Québec, 2019). Ce livre a reçu le prix du meilleur livre francophone de l'association canadienne d'histoire de l'éducation pour 2018 à 2020. Ses dernières recherches en cours portent sur les relations entre Autochtones et allochtones, au Québec, mais aussi dans l'ensemble du pays, avec le développement des moyens de communication.

Jason Coonishish

Jason Coonishish is the Coordinator of the Pre-Hospital and Emergency Measures at the Cree Health Board of Health and Social Services of James Bay (CBHSSJB). He and his team work with the Cree Nation Government and all nine Cree communities. He is also a member of the ORSC-Nord du Quebec to ensure a prompt and safe response to emergencies while considering the Cree territory, population, and culture.

Gabrielle Desgagné

Gabrielle Desgagné est originaire, vit et travaille à Nikitotegwak/Sherbrooke. Cumulant un parcours multidisciplinaire en animation et recherche culturelles (profil muséologie) (B.A., UQÀM et St. Thomas University, NB) et sociologie (M.A., Université Concordia), elle participe au dialogue sur la mise en valeur muséale des patrimoines autochtones, la muséologie collaborative et sensorielle, et la sociologie de l'art. Œuvrant dans le milieu muséal depuis 2011, elle coordonne la collection au Musée des beaux-arts de Sherbrooke en contribuant à la gestion de la collection et aux expositions. Elle est Junior Fellow au Centre for Sensory Studies de l'Université Concordia depuis 2019. Elle est aussi une mère, une street skateboarder depuis l'âge de 11 ans, et uneoureuse du mouvement. Chaque planche qu'elle peint à l'acrylique incarne, par sa mémoire incorporée et son vécu « skaté » impliquant des altérations uniques, un état d'être ou d'apprentissage représenté par une créature ludique.

Sandro Echaquan

Sandro Echaquan est responsable des soins infirmiers au Centre de santé Masko-Siwin (Manawan) et le premier infirmier praticien spécialisé en première ligne (IPSPL) d'origine autochtone au Québec. Professeur adjoint clinique à la Faculté des sciences infirmières de l'Université de Montréal, il s'investit aussi dans divers comités et projets de recherche sur la sécurité culturelle.

Juliette Elie

Juliette Elie est une étudiante française diplômée d'une licence de Sciences de la Vie et d'une licence d'Histoire à Sorbonne Université à Paris. Elle a effectué une année d'échange universitaire à l'Université de Montréal en 2021-2022, où elle s'est initiée à l'anthropologie et aux études autochtones avec les cours du département d'Anthropologie de l'Université de Montréal. Elle poursuit désormais un master en Sciences appliquées à l'archéologie en France et s'intéresse particulièrement aux interactions entre les populations humaines, leur environnement et les ressources végétales.

Sipi Flamand

Sipi Flamand, dont le nom traditionnel, Miaskom Sipi, signifie « à la rencontre de deux rivières », est un Atikamekw Nehirowisiw et l'actuel chef de la communauté de Manawan.

Dominique Gaulin

Je suis chercheuse postdoctorale au département de psychiatrie de l'Université McGill. Durant ma thèse de doctorat, je me suis intéressée aux expériences des Inuit dans le domaine des phénomènes dits psychotiques et du rétablissement à partir d'une lunette postcoloniale et post-structurelle. Je suis également travailleuse sociale et formatrice en prévention du suicide au Nunavik. Mes intérêts de recherche portent sur les questions de santé mentale et de prévention du suicide en contexte transculturel et postcolonial, en portant une attention particulière aux expériences subjectives et à la construction des savoirs dans ce domaine. Je m'intéresse aux enjeux de pouvoir présent dans l'intervention, la recherche et les discours.

Shawn-Renée Hordyk

Professeure à l'École de travail sociale de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Mes projets de recherches collaboratives portent entre autres sur le soutien des initiatives communautaires liées au deuil des jeunes et des familles au Nunavik, y compris les interventions sociales « on the land ». Je suis également travailleuse sociale et psychothérapeute de formation.

Flore Janssen

Étudiante en baccalauréat en double diplôme en Sciences Sociales à Sciences Po Paris et en littérature à Sorbonne Université, Flore Janssen a passé un semestre en échange à l'Université de Montréal à la Faculté des arts et des sciences. Après une année de césure, elle est maintenant étudiante en master de Politiques Publiques, spécialité Culture, à Sciences Po Paris.

Marie Lallement

Marie Lallement est une étudiante française qui a réalisé son baccalauréat par cumul (majeure en anthropologie et mineure en science politique) à l'Université de Montréal, Canada, entre septembre 2019 et mai 2022, et est aujourd'hui étudiante à la maîtrise en développement international (spécialisation Politique et Gouvernance) à l'Université de Wageningen, Pays-Bas.

Mathilde Lapointe

Mathilde Lapointe est une anthropologue médicale spécialisée dans la santé et le bien-être des Inuit (B.Sc. Anthropologie, Université de Montréal ; M.A. Anthropologie, Université Laval). Depuis plusieurs années, elle travaille sur de nombreux projets de recherche et contribue à différents cours et formations en lien avec l'autochtonie à l'Université Laval, en particulier liés à la santé et au bien-être des peuples autochtones. Mathilde a fait plusieurs contrats de recherche au Nunavik depuis 2018, notamment grâce à son implication au sein de la Chaire de recherche sur les relations avec les sociétés inuit (Sentinelle Nord, Université Laval). Depuis 2019, elle est agente de planification, de programmation et de recherche au centre de recherche du CHU de Québec — Université Laval et travaille majoritairement auprès des Inuit qui vivent dans le sud du Québec. Elle est actuellement la coordinatrice du projet *Qanuikkat Siqinirmiut ?*, la première enquête de santé dédiée aux Inuit vivant dans le sud du Québec. Mathilde est également chercheuse pour l'organisme R.Es.P.I.R.E, un organisme de recherche qualitative en milieu urbain.

Jade Lupien

Judien Lupien a complété son baccalauréat en anthropologie à l'Université de Montréal à l'hiver 2022 et elle a entamé une maîtrise en anthropologie de la musique en septembre 2023.

Geneviève Motard

Geneviève Motard, LL.B (Montréal, 2000), LL.M. (Laval, 2008), LL.D. (Laval, 2013) enseigne le droit constitutionnel et les droits des peuples autochtones à la Faculté de droit de l'Université Laval depuis 2009. Ses recherches portent sur les droits politiques et territoriaux des peuples autochtones et les interactions entre les ordres juridiques autochtones et étatiques. Elle est membre du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales (GRSP) ainsi que du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA), dont elle assume la direction depuis septembre 2020.

Louise Nachet

Louise Nachet est candidate au doctorat en science politique à l'Université Laval, membre du CIÉRA Université Laval et du réseau MinÉrAL. Elle travaille sur les politiques autochtones, les économies extractives, les relations entre l'industrie minière et les communautés locales et la justice environnementale.

Lucie Nadeau

Je suis professeure agrégée au Département de Psychiatrie à l'Université McGill dans les divisions de psychiatrie sociale et culturelle et de pédopsychiatrie. En tant que pédopsychiatre, je travaille à l'Hôpital de Montréal pour enfants (Centre universitaire de santé McGill) et je suis consultante en pédopsychiatrie au Nunavik depuis 2008. Mon principal domaine de recherche actuel concerne la santé mentale jeunesse et les soins en collaboration dans les communautés autochtones éloignées et dans les milieux urbains culturellement et socioéconomiquement diversifiés. Je détiens un certificat en langue et culture inuite et poursuis avec plaisir mon apprentissage de l'inuktitut.

Eniko Neashish

Après avoir été responsable des soins infirmiers et gestionnaire des programmes de santé, Eniko Neashish est maintenant à la direction des services de santé du Conseil des Atikamekw de Wemotaci. Tout en restant engagée envers la santé des Atikamekw de Wemotaci et des premières nations et Inuit de la région de la Mauricie-et-du-Centre du Québec, Mme Neashish siège sur le conseil d'administration de la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CŜSSPNQL). Elle est aussi une diplômée de l'École nationale d'administration publique (ENAP) et a récemment complété un D.E.S.S. en gestion publique en contexte autochtone.

Taïsha Niquay

Taïsha Niquay est Atikamekw Nehirowisiw de Wemotaci et coordonnatrice des programmes de prévention en santé communautaire et mentale au Centre de santé de Wemotaci.

Geneviève Olivier-d'Avignon

Détentriche d'une maîtrise en anthropologie, Geneviève Olivier-d'Avignon a travaillé comme professionnelle de recherche de 2019 à 2023 à l'Université Laval, au sein du projet de recherche partenarial dont il est question dans cet article.

Amanda Ottawa

Professionnelle de la santé depuis 2018, Amanda Ottawa est Atikamekw Nehirowisiw et est présentement coordonnatrice par intérim des Services courants et Awasiaw au Centre de santé Masko-Siwin à Manawan.

Jimmy Siméon

Originaire de la communauté Ilnu de Mashteuiatsh, Jimmy Siméon était navigateur autochtone et coordonnateur à Médecins du monde depuis 6 ans (en congé). Le rôle de navigateur autochtone consiste d'abord à accompagner dans leur santé les personnes autochtones vivant en itinérance à Montréal. Jimmy a choisi de rejoindre le milieu communautaire après 6 années d'un parcours multidisciplinaire à l'université. Ses tâches de coordination du projet se sont d'ailleurs concentrées sur la recherche et la documentation, ainsi que sur la co-création d'un projet de formation sur la navigation. Il est maintenant de retour dans sa communauté, puisqu'il est devenu le proche aidant d'un membre de sa famille.

Marie-Claude Tremblay

Marie-Claude Tremblay est professeure agrégée au Département de médecine familiale et de médecine d'urgence de la Faculté de médecine de l'Université Laval, ainsi que chercheuse régulière à VITAM, Centre de recherche en santé durable. Ancrées dans des approches participatives et décolonisatrices, ses recherches menées avec plusieurs partenaires autochtones visent à lutter contre le racisme et autres formes d'oppression dans le système de santé, ainsi qu'à transformer les systèmes et les modèles de soins en faveur de la sécurité culturelle.

Karine Villeneuve

Karine Villeneuve est étudiante à la mineure en études autochtones à l'Université de Montréal et y complète un baccalauréat par cumul (criminologie et victimologie). Elle s'intéresse aux modes de justice et de résolution de conflits autochtones et allochtones.

Paul-Yves Weizineau

Paul-Yves Weizineau travaille depuis 30 ans dans le domaine de l'intervention préventive et curative dans le domaine de la santé. Il est également guide spirituel et offre de la formation sur l'approche holistique traditionnelle des Premières Nations.

Lisa Westaway

After nearly three-and-a-half years as the Executive Director of the Kateri Memorial Hospital Center (KMHC), Lisa Westaway has now taken the role of Ontario Regional Executive of the First Nations and Inuit Health Branch (FNIHB-ON) at Indigenous Services Canada (ISC).

Notes à l'intention des autrices et des auteurs

Les autrices et les auteurs doivent soumettre leurs publications par courriel à l'intention de la coordination des Cahiers du CIÉRA (cahiersduciera@ciera.ulaval.ca).

Les publications soumises doivent être mises en page à interligne 1,5, justifié, police Times New Roman 12, bibliographie comprise.

Le plan du texte doit être le suivant :

- Titre de la publication
- Nom de l'autrice ou de l'auteur et coordonnées professionnelles complètes (postales, téléphoniques et électroniques)
- Texte de la publication (entre 6000 et 8000 mots)
- Notes de bas de page (maximum de 15)
- Références citées
- Sites internet consultés
- Notice biographique de l'autrice ou de l'auteur (environ 150 mots)
- Résumé (maximum 200 mots) et 5 mots-clés.

Les graphiques, les tableaux et les photos doivent être présentés sur des pages distinctes. Leur place doit être indiquée dans le texte (*p. ex.*, insérer tableau 1).

Références citées

Dans le texte, les références sont signalées selon le modèle (autrice / auteur année : numéro de page), par exemple (Larose, Bourque, Terrisse et Kurtness 2001 : 155). À la fin du texte, les références citées sont indiquées comme suit :

Pour un livre ou un rapport

NOM DE L'AUTRICE / AUTEUR, Prénom(s), année de publication, *titre*, Lieu d'édition : Nom de l'éditeur.

Exemple :

BRANT CASTELLANO, Marlene, DAVIS, Lynne and Louise LAHACHE, 2001, *Aboriginal Education: Fulfilling the Promise*, Vancouver : University of British Columbia Press.

Pour un article dans une revue

NOM DE L'AUTRICE / AUTEUR, Prénom(s), année de publication, « Titre de l'article », *Nom de la revue*, volume(numéro) : première et dernière page de l'article.

Exemple :

LAROSE, François, BOURQUE, Jimmy, TERRISSE, Bernard et Jacques KURTNESS, 2001, « La résilience scolaire comme indice d'acculturation chez les autochtones : bilan de recherches en milieux innus », *Revue des Sciences de l'Éducation*, 27(1) : 151-180.

Pour un article dans un ouvrage collectif

NOM DE L'AUTRICE / AUTEUR, Prénom(s), année de publication, « Titre de l'article », *in* Prénom(s) et Nom(s) du ou des directeurs de publication, *Titre du livre* (pp. première et dernière page du chapitre), Lieu d'édition : Nom de l'éditeur.

Exemple :

HAMPTON, Eber, 2001, « First Nations-Controlled University Education in Canada », *in* BRANT CASTELLANO, Marlene, DAVIS, Lynne and Louise LAHACHE (dirs.), *Aboriginal Education: Fulfilling the Promise* (pp. 208-221), Vancouver : University of British Columbia Press.

Processus d'édition et de diffusion des Cahiers du CIÉRA

Comité d'édition

Le comité d'édition des Cahiers du CIÉRA est constitué d'un.e à trois chercheuses ou chercheurs affilié.e.s au CIÉRA : plus précisément, des étudiantes et étudiants qui se formeront au travail d'édition, des chercheuses ou chercheurs ou des représentantes et représentants autochtones travaillant en milieu autochtone. Le montant d'heures totales rémunérées par le CIÉRA pour effectuer ce travail est de 100 heures divisées par le nombre d'éditrices et d'éditeurs.

Le comité d'édition peut soumettre une proposition de thématique au comité de rédaction et coéditer le numéro concerné, sous réserve de l'approbation du comité de rédaction. Toute personne souhaitant coéditer un numéro des Cahiers du CIÉRA, en particulier lorsqu'elles sont membres du Comité de rédaction, peut également se proposer et se voir attribuer la responsabilité d'un numéro par le Comité de rédaction.

Pour chacun des numéros, le comité d'édition doit être constitué entre un an et demi et deux ans avant sa parution (par exemple, un comité doit être constitué en avril 2019 pour une parution en octobre 2020). Ce délai comprend, en amont, la soumission d'une proposition de thématique au comité de rédaction et en aval la parution du numéro. Le comité d'édition se charge d'envoyer un appel de textes notamment dans les réseaux du CIÉRA, selon les délais expliqués dans le Guide d'édition des Cahiers du CIÉRA.

Processus d'évaluation des articles scientifiques revus par les pairs

Suivant l'appel de textes, les autrices et auteurs sont invité.e.s par le comité d'édition à soumettre un manuscrit scientifique selon les normes d'édition des Cahiers du CIÉRA et dans les délais prévus (voir le Guide d'édition des Cahiers du CIÉRA)¹.

À la réception des manuscrits, les membres du comité d'édition en font une première sélection sur la base de leur pertinence thématique. En étroite collaboration avec le Comité de rédaction, le comité d'édition évalue la forme et le contenu du texte et ils entérinent les corrections préliminaires pouvant être demandées. S'il y a lieu, les demandes de corrections sont ensuite soumises à l'autrice ou à l'auteur, qui apporte les modifications nécessaires et soumet son texte à nouveau au comité d'édition.

Une fois la qualité d'un manuscrit d'article scientifique jugée appropriée, celui-ci sera envoyé par la Coordination des Cahiers du CIÉRA en évaluation externe à deux évaluatrices ou évaluateurs anonymes, sélectionné.e.s par le comité d'édition et la Coordination, selon leur expertise du sujet abordé.

Les évaluatrices et évaluateurs externes devront s'assurer de la qualité scientifique du manuscrit et de son contenu. Elles et ils devront ensuite soumettre à la coordination des Cahiers du CIÉRA un rapport d'évaluation

¹ Le guide d'édition sera remis à chaque comité d'édition une fois la proposition de numéro acceptée par le Comité de rédaction.

du manuscrit révisé pour en justifier la pertinence auprès du comité d'édition, selon le thème du numéro. Par ailleurs, les évaluatrices et évaluateurs externes devront suggérer une acceptation avec ou sans modification ou un refus sans possibilité de publier en l'état. En cas de contradiction entre deux évaluatrices et évaluateurs, le manuscrit sera soumis à une troisième évaluation.

Le comité d'édition fera parvenir les rapports d'évaluation aux autrices et auteurs. Après les modifications apportées, le comité d'édition enverra le manuscrit en révision linguistique et complètera sa mise en page selon les normes des Cahiers. La lecture finale sera réalisée par la direction.

Processus d'évaluation interne des autres publications

À la réception des manuscrits², les membres du comité d'édition en font une première sélection sur la base de leur pertinence thématique. Les manuscrits sont ensuite révisés à l'interne par le comité d'édition, le Comité de rédaction, la Coordination et la Direction. Le comité d'édition entérine les corrections préliminaires pouvant être demandées. S'il y a lieu, les demandes de corrections sont ensuite soumises à l'autrice ou à l'auteur, qui apporte les modifications nécessaires et soumet son texte à nouveau au comité d'édition. Celui-ci vérifie l'incorporation des demandes de modifications et les justifications apportées par les autrices et auteurs.

Une fois la qualité d'un manuscrit jugée appropriée par le comité d'édition, la coordination et la direction, il sera envoyé par la coordination en révision linguistique. Le comité d'édition complètera sa mise en page et la lecture finale sera réalisée par la direction selon les normes des Cahiers.

Politique sur les ethnonymes

Les autrices et auteurs sont enjoins à indiquer les normes auxquelles elles et ils décident de se soumettre quant à leur recours aux ethnonymes, dans le cadre de leur article ou autre type de publication. Il est attendu qu'au moins une note de bas de page explique les logiques d'accord (en genre et en nombre ou non, selon les règles de l'office de la langue française ou selon les règles de la langue employée) et qu'elles et ils s'y soumettent en cohérence et uniformément tout au long de leur contribution.

Politique d'écriture inclusive

Ces règles sont présentées ci-dessous à titre de suggestion à l'intention des autrices et des auteurs qui souhaitent y recourir. Cette politique vise à permettre aux autrices et auteurs de s'exprimer dans une écriture plus inclusive afin de pouvoir rendre textuellement visibles toutes les identités de genres.

Les autrices et auteurs sont enjoins à indiquer les normes auxquelles elles et ils décident de se soumettre quant à leur recours aux règles d'écriture inclusives, dans le cadre de leur article ou autre type de publication. Il est attendu qu'au moins une note de bas de page explique les logiques d'inclusion dans l'écriture et que leur texte s'y soumette en cohérence et uniformément tout au long de la contribution.

Voici des exemples illustrant cette pratique, spécifiquement en matière de féminisation :

- ◆ Noms de fonction, de métier, de titres ou de grade : utiliser des termes neutres.
E.g. « les étudiantes et les étudiants en droit » deviennent « les futurs juristes »).

² Courts articles, poésie, récits, œuvres d'art, entrevues et témoignages, ou toute autre proposition rattachée au thème exploré.

- ◆ L'ordre féminin – masculin ou l'inverse est écrit l'un à la suite de l'autre.
 - a. On écrit les deux genres en utilisant le nom et le déterminant.
E.g. Le chercheur, la chercheuse. Une étudiante et un étudiant. La participante ou le participant.
 - b. L'utilisation du féminin et du masculin en utilisant des tirets pour les entrecouper.
E.g. Les auditeurs-trices. Les étudiant-e-s. Les chirurgien-ne-s.
- ◆ L'adjectif ou le participe passé après le nom s'énonce au masculin seulement en s'accordant au singulier ou au pluriel.
E.g. Les chercheuses et les chercheurs ont été avisés.
E.g. La chercheuse et les chercheurs ont proposé.
- ◆ L'adjectif ou le participe passé après le nom s'énonce au féminin et au masculin en utilisant des points pour les entrecouper.
E.g. Les chercheuses et les chercheurs ont été avisé.e.s

Les Cahiers du CIÉRA : liste des numéros parus

DARSIGNY-TRÉPANIÉ, Maude et Daphnée YIANNAKI (dirs.), 2024, Comment incarner un changement au sein d'un système bâti sur l'oppression : regards sur l'allyship, *Les Cahiers du CIÉRA*, 24. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/cahiers-du-ciera/>

BARIL, Dany et Roxanne BLANCHARD-GAGNÉ (dirs.), 2024, La (ré)appropriation des (nouveaux) médias par les peuples autochtones : revendication, revitalisation, connexion et partage, *Les Cahiers du CIÉRA*, 23. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/2539/>.

NGONO FERNANDE, Abanda et Şükran TIPI (dirs.), 2023, La pertinence des épistémologies autochtones face à la crise climatique actuelle : Enjeux de protection et de préservation du territoire [18^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 22. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/1899/>.

MOTARD, Geneviève, FARGET, Doris, ÉTHIER, Benoit, ÉTIENNE, Marjolaine, FORTIN LEFEBVRE, Emilie, GAGNON, Justine, GENTELET, Karine, HÉBERT, Martin, HOUDE, Nicolas, JÉRÔME, Laurent, MARCOTTE, Gabriel, PAPILLON, Martin, PICARD, Alexane, RODON, Thierry et Jean-Philippe UZEL (dirs.), 2023, Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : des pistes d'interprétation [numéro spécial], *Les Cahiers du CIÉRA*, (1). En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/981/>.

DABIN, Simon et Khadiatou SARR (dirs.), 2023, Les formes contemporaines d'engagement autochtones [Colloque sur les formes contemporaines d'engagement au sein des ordres de gouvernement autochtones], *Les Cahiers du CIÉRA*, 21. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/995/>.

PREUX, Raphaël et Émile DUCHESNE (dirs.), 2022, Genres et identités : perspectives autochtones contemporaines [17^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 20. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/184/>.

PAQUET, Marie-Ève Paquet et Catherine CHAREST (dirs.), 2021, « Pour une « réelle » réconciliation? » Actes du 16^e colloque du CIÉRA [16^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 19. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/15/>.

ASSELIN, Anne-Julie, CHAREST, Catherine et Pascal-Olivier PEREIRA DE GRANDMONT (dirs.), 2021, Espaces revendiqués, espaces interconnectés dans le Pacifique insulaire [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 18. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/16/>.

BOULAIS, Stéphanie et Paul WATTEZ (dirs.), 2019, Points de vue et expériences autochtones sur le 375^e anniversaire de la fondation de Montréal [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 17. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/17/>.

FORTIN, Julie et Sabrina BOURGEOIS (dirs.), 2019, Les défis de la mise en œuvre de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones [15^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 16. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/44/>.

LEFEVRE-RADELLI, Léa et Jean-Luc RATEL (dirs.), 2017, Étudiant-e-s autochtones : expériences et parcours au postsecondaire [14^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 15. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/45/>.

- ÉTHIER, Benoit Éthier et François-Xavier CYR (dirs.), 2017, Projets autochtones : Étude et mise en valeur des aspirations autochtones [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 14. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/46/>.
- CHHEM, Rémy Darith et Stéphanie VAUDRY (dirs.), 2016, Mouvements autochtones : Regards sur la transformation des stratégies et des identités politiques [12^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 13. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/47/>.
- BIBAUD, Julie, COUNORD, Noëlle, HERVÉ, Caroline, GAGNON, Justine, GONZALEZ BAUTISTA, Noémie et Léa LEFEVRE-RADELLI (dirs.), 2014, Le leadership des femmes inuit et des Premières nations : trajectoires et obstacles [11^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 12. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/48/>.
- BLAIS, Jonathan Blais et Marie-Pierre RENAUD (dirs.), 2013, Études autochtones : Transformations, apports et nouveaux horizons [10^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 11. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/49/>.
- COUNORD, Noëlle et Pascale LANEUVILLE (dirs.), 2012, Les relations entre Autochtones et non-Autochtones aujourd'hui : entre tensions et rapprochements [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 10. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/50/>.
- DORAIS, Louis-Jacques Dorais et Frédéric Benjamin LAUGRAND (dirs.), 2012, Linguistic and Cultural Encounters in the Arctic. Essays in Memory of Susan Sammons [hors-série], *Les Cahiers du CIÉRA*. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/51/>.
- ROY-ALLARD, Florence Marie-Pierre RENAUD (dirs.), 2012, Initiatives, avancées et succès autochtones [9^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 9. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/52/>.
- MAIRE, Aurélie et Moustapha FAYE (dirs.), 2011, Le bien-être et la santé autochtones [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 8. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/53/>.
- PERNET, Fabien et Marise LACHAPELLE (dir.), 2011, Enfances Inuit Childhoods [8^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 7. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/54/>.
- DUPRÉ, Florence et Aurélie MAIRE (dirs.), 2011, De l'expérience de terrains dans les sciences sociales [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 6. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/55/>.
- LACHAPELLE, Marise et Florence DUPRÉ (dirs.), 2010, Cyberespaces et médiatisation des cultures [7^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 5. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/56/>.
- RODRIGUE, Julie et Caroline HERVÉ (dirs.), 2009, L'histoire des nations au Québec et au Canada : un travail en chantier [6^e et 7^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 4. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/57/>.
- HERVÉ, Caroline et Julie RODRIGUE (dirs.), 2009, La négociation politique : conciliations et contradictions [6^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 3. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/58/>.

DUPRÉ, Florence, LAUGRAND, Frédéric Benjamin et Pierre MARANDA (dirs.), 2008, La restitution du patrimoine matériel et immatériel : regards croisés (Canada / Mélanésie) [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 2. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/59/>.

BEAULIEU, Alexandra et Caroline HERVÉ (dirs.), 2008, Défis de l'éducation chez les Premières nations et les Inuit [5^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 1. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/60/>.

