



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file - Votre référence

Our file - Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

DROIT INNU D'APPARTENANCE À LA TERRE ET DROIT DE PROPRIÉTÉ:
DEUX MODES DE PENSER L'UNIVERS ET L'EXISTENCE

par

SUZANNE H. FOY

Thèse présentée à l'École des études supérieures
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention d'une maîtrise en droit (LL.M.)

OTTAWA, ONTARIO

LE 30 JUILLET 1994



Suzanne H. Foy, Ottawa, Canada, 1994



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

THE AUTHOR HAS GRANTED AN
IRREVOCABLE NON-EXCLUSIVE
LICENCE ALLOWING THE NATIONAL
LIBRARY OF CANADA TO
REPRODUCE, LOAN, DISTRIBUTE OR
SELL COPIES OF HIS/HER THESIS BY
ANY MEANS AND IN ANY FORM OR
FORMAT, MAKING THIS THESIS
AVAILABLE TO INTERESTED
PERSONS.

L'AUTEUR A ACCORDE UNE LICENCE
IRREVOCABLE ET NON EXCLUSIVE
PERMETTANT A LA BIBLIOTHEQUE
NATIONALE DU CANADA DE
REPRODUIRE, PRETER, DISTRIBUER
OU VENDRE DES COPIES DE SA
THESE DE QUELQUE MANIERE ET
SOUS QUELQUE FORME QUE CE SOIT
POUR METTRE DES EXEMPLAIRES DE
CETTE THESE A LA DISPOSITION DES
PERSONNE INTERESSEES.

THE AUTHOR RETAINS OWNERSHIP
OF THE COPYRIGHT IN HIS/HER
THESIS. NEITHER THE THESIS NOR
SUBSTANTIAL EXTRACTS FROM IT
MAY BE PRINTED OR OTHERWISE
REPRODUCED WITHOUT HIS/HER
PERMISSION.

L'AUTEUR CONSERVE LA PROPRIETE
DU DROIT D'AUTEUR QUI PROTEGE
SA THESE. NI LA THESE NI DES
EXTRAITS SUBSTANTIELS DE CELLE-
CI NE DOIVENT ETRE IMPRIMES OU
AUTREMENT REPRODUITS SANS SON
AUTORISATION.

ISBN 0-612-00460-0

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Il est des concepts aisés à manier dans la vie quotidienne, mais dont la signification s'obscurcit brutalement dès qu'on les soumet au questionnement intellectuel. Le droit est de ceux-là. Docile aux définitions simplistes, il résiste souvent avec succès aux tentatives plus poussées de domestication, s'échappant des territoires où nous tentons de le sédentariser. L'aisance avec laquelle il déjoue nos efforts forme un contraste singulier avec la rigueur dont nous avons coutume de le parer. Nous devons admettre que le droit n'est pas aussi facilement circonscrit que la chimie ou la médecine et que, malgré les apparences, il appartient à cet univers subtil peuplé par d'autres êtres aussi fugaces que le Beau, le Bien, ou le Sacré. Car définir le droit, c'est aussi choisir une interprétation du monde et de l'homme, du pouvoir et de la société.

N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988 à la p.121.

RÉSUMÉ DE LA THÈSE DE MAÎTRISE EN DROIT

DROIT INNU D'APPARTENANCE À LA TERRE ET DROIT DE PROPRIÉTÉ:

DEUX MODES DE PENSER L'UNIVERS ET L'EXISTENCE

Le choix et le traitement de la problématique se définissent comme suit:

- I. Conception innue du territoire:** analyse du discours innu sur le territoire afin de voir comment le peuple innu du Québec conçoit pour lui-même sa relation à la terre et le titre qu'il dit détenir sur le territoire; examen du mode d'organisation sociale et juridique des Innus, y compris le nouveau projet de société mis en avant par un peuple prêt à s'inventer une nouvelle forme de modernité.
- II. Droit de propriété et pluralisme juridique:** exploration du pluralisme juridique au moyen de l'étude de l'origine et de l'évolution de la propriété, concept au coeur de la tradition juridique occidentale, de l'époque féodale à nos jours; réflexions sur le rapport entre le droit innu d'appartenance à la terre et le droit de propriété, entre autres, au moyen de l'analyse des dichotomies société moderne-société traditionnelle/droit écrit-droit oral; réflexions sur la question du piège des mots et sur la nécessité d'entamer un dialogue interculturel menant à une réforme du droit canadien et québécois dans le domaine foncier.
- III. Méthodologie:** recours principalement à l'anthropologie juridique et à l'histoire du droit. Examen du discours innu sur le territoire et des travaux d'anthropologues québécois s'y rapportant; utilisation de travaux d'anthropologues français et d'historiens du droit afin d'étudier le rapport droit innu-droit civil dans un contexte qui tienne compte des catégories et des logiques propres à deux traditions juridiques s'inscrivant dans des univers historiques et culturels distincts.

Au sein de la tradition juridique canadienne et québécoise, la façon de concevoir les droits territoriaux est centrée sur le concept de < <propriété> >, concept autour duquel s'articule, dans la culture de la société dominante, une vision plutôt individualiste et exclusive des rapports qu'entretient l'être humain avec la terre. Or, cette vision n'est pas celle des peuples autochtones du Canada. Les liens qui unissent l'Autochtone à la terre sont d'un tout autre ordre. L'Autochtone cherche, entre autres, à vivre en harmonie avec celle-ci, lieu d'approvisionnement, lieu d'apprentissage, lieu où s'enracine une culture et où un peuple apprend à se définir et à définir sa relation avec les autres.

Nous semblons avoir chassé de notre mémoire collective une grande partie de notre histoire. C'est comme si, au fil des années, une araignée s'était affairée à tisser une toile entre <<deux mondes>>: le monde autochtone, qui réclame entre autres sa juste part, et le monde allochtone, qui cherche souvent refuge derrière ses textes de loi. Nous proposons de franchir cette frontière imaginaire, afin de rendre compte de l'existence contemporaine de l'univers juridico-politique d'une Première Nation du Québec, à savoir les Innus. En effet, nous ne pouvons reconnaître de façon réaliste et efficace les droits de cette nation en faisant abstraction de leur nature et de leur contenu proprement autochtone. Il nous faut faire appel à notre <<imagination>>, à une ouverture d'esprit, afin de comprendre le discours véhiculé par un peuple défendant un nouveau projet de société animé d'une dynamique propre d'évolution. En somme, il nous faut recourir à des types d'explications autres que ceux hérités de la pensée juridique classique.

Dans un tel contexte, le recours à l'anthropologie juridique s'avère un outil privilégié. Pour la majorité des juristes canadiens et québécois, les rapports entre le droit et l'anthropologie sont loin d'être évidents. S'intéressant tant aux sociétés modernes que traditionnelles, à celles du passé comme du présent, la mission première de l'anthropologie vise l'étude des discours, des pratiques et des représentations propres à chacune d'elles. L'étude de sociétés très différentes permet de comprendre que chaque société est ordonnée selon un projet, selon des valeurs et grâce à des mécanismes précis visant à assurer sa survie, sa reproduction. Dans cette perspective, aucune société ne serait privée de ce que nous appelons le <<droit>>. En bref, l'anthropologie juridique peut servir de guide dans notre quête d'une sensibilité aux différences culturelles.

La réalisation que notre tradition juridique ne possède pas une vocation universelle, entraîne ni son rejet ni sa condamnation. Elle mène plutôt à l'expression d'un véritable pluralisme juridique. Dans le contexte juridico-politique actuel, militer pour la reconnaissance et l'intégration de la spécificité autochtone au sein du système juridique canadien et québécois s'avère tout un défi. Il nous oblige à attaquer de front plusieurs questions auxquelles nous ne sommes pas certains de pouvoir répondre de façon définitive. Est-il permis de parler de tradition juridique au sein d'organisations sociales nettement différentes de la société dominante? Est-il possible de recréer, dans un contexte contemporain, ces systèmes juridiques? Inutile de dire qu'il s'agit là de questions peu discutées dans nos facultés de droit. À l'aide d'une étude de cas, celle de la conception innue d'appartenance à la terre, nous tenterons de dégager des éléments de réponse à ces interrogations.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
I CONCEPTION INNUE DU TERRITOIRE	14
A. La logique du rapport au territoire chez les Innus	16
1) Une langue de pouvoir et de gardiennage	16
2) Des liens avec la terre	34
a) Liens historiques	35
b) Liens économiques et culturels	46
c) Liens affectifs	54
B. Un mode d'organisation sociale et juridique	65
1) Le partage du territoire et l'aménagement de relations sur ce territoire	65
2) Vers un nouveau projet de société animé par une dynamique propre d'évolution	96
II DROIT DE PROPRIÉTÉ ET PLURALISME JURIDIQUE	119
A. La conception occidentale du droit de propriété	121
1) La propriété comme concept de droit	121
2) La logique du Code civil en matière de propriété foncière	139
B. Le rapport entre le droit innu d'appartenance à la terre et le droit de propriété	157
1) L'ordre juridique: reflet d'un mode de penser l'univers et l'existence	157
2) À la recherche de nouvelles règles du jeu foncier	178
CONCLUSION	192

Annexe 1:	Aires culturelles autochtones	200
Annexe 2:	Classification des langues algonquiennes du Subarctique	201
Annexe 3:	Résumé de l'analyse des verbes TIPENITAM et KANAUENITAM	202
Annexe 4:	Répartition du domaine "animal indien"	204
Annexe 5:	Bandes autochtones du Québec-Labrador (selon Speck)	207
Annexe 6:	Répartition des villages atikamekw et innus	208
Annexe 7:	Délimitation du territoire revendiqué par le CAM	209
	Bibliographie	210

INTRODUCTION

L'année 1992 a marqué le cinq centième anniversaire de ce que l'on a appelé la <<découverte de l'Amérique>> et de la soi-disant <<rencontre des deux mondes>>. Au Québec et au Canada, cette année fut perçue soit comme un point tournant dans les relations Allochtones-Autochtones¹, soit comme le "rendez-vous de la dernière chance"². Au lendemain de cet anniversaire, l'heure est toujours à la réflexion³, au dialogue, à l'élaboration de nouvelles formules qui soient véritablement respectueuses des projets de société des peuples concernés.

En effet, le moment est venu de réaliser que <<découvrir l'Amérique>> implique le rejet de certains mythes fondateurs. D'abord, le mythe selon lequel les cultures autochtones sont inférieures à la nôtre et qui nous autorise de ce fait à agir unilatéralement en tant que maître, législateur et juge de leur destinée. Afin de <<débarquer en Amérique>>⁴, il faut aussi remettre en question l'idée qu'il existe un seul projet de société ou une seule réalité canadienne, soit celle de la société dominante, et que tout autre mode de penser l'univers et l'existence entre en conflit avec ce projet et mène inéluctablement à l'affrontement. L'histoire démontre que cette vision du

¹ Les Autochtones sont les descendants des premiers habitants d'un pays. Tous les autres, quelle que soit leur race, leur religion ou la couleur de leur peau, sont des Allochtones, c'est-à-dire qu'ils ont des ancêtres qui viennent d'un autre pays que celui qu'ils habitent. CAM, *Le pays infini*, Québec, 1988 à la p.3.

² Expression rendue populaire lors des négociations entourant l'Accord du lac Meech.

³ L'année 1993 fut déclarée l'Année internationale des populations autochtones.

⁴ Expression de l'anthropologue R. Savard reprise par R. Vachon, <<À la veille de 1992>> (1991) XXIV:1 Interculture 2 et <<L'univers juridique autochtone traditionnel contemporain et la lutte juridico-politique pour les droits autochtones>> (1982) XV:2-3 Interculture 2 [ci-après <<L'univers juridique autochtone>>].

contrat social canadien ne sert qu'à entretenir les mythes, qu'à perpétuer un état de dépendance entre les peuples autochtones et l'État canadien⁵.

Le temps est venu de se mettre à l'écoute des Autochtones; de découvrir et respecter leur univers juridico-politique. La réconciliation de peuples qui ont une histoire, une culture et un projet de société différents n'est certes pas chose facile. Mais nous croyons que choisir d'être sensible à la différence culturelle dans nos rapports avec les Autochtones constitue un pas vers la formulation d'alternatives véritablement respectueuses des différentes traditions en présence.

Des théoriciens favorables aux aspirations des peuples autochtones réclament désormais ouvertement la reconnaissance de la différence autochtone et l'établissement d'un dialogue basé sur le respect et l'égalité des peuples concernés. À première vue, les propos de juristes tels que Patrick Macklem et Mary Ellen Turpel⁶, peuvent paraître insolites, voire déconcertants, car ils s'éloignent de l'analyse classique

⁵ Voir, par exemple, *Ibid.*; A. Bear Nicholas, <<Relations Wabanakis-Francophones: Mythe et réalité>> (1991) XXIV:1 Interculture 10; A. Bissonnette, <<La redéfinition du statut des peuples autochtones du Canada à l'aide d'une étude de cas>>, communication présentée lors du colloque sur le pluralisme juridique organisé par le Laboratoire de théorie juridique de l'Université d'Aix-Marseille III, Aix-en Provence, les 21 et 22 novembre 1991 [ci-après <<La redéfinition du statut des peuples autochtones>>] [non publié].

⁶ P. Macklem, <<First Nations Self-Government and the Borders of the Canadian Legal Imagination>> (1991) 36 *Revue de droit de McGill* 382 [ci-après <<First Nations Self-Government>>]; M.E. Turpel, <<Aboriginal Peoples and the Canadian Charter: Interpretative Monopolies, Cultural Differences>> (1989-90) 6 *Annuaire canadien des droits de la personne* 3 [ci-après <<Aboriginal Peoples and the Canadian Charter>>].

du <<droit des Autochtones>>⁷ faite dans le contexte juridico-politique canadien. En réalité, leurs écrits contribuent à faire avancer la réflexion collective.

P. Macklem⁸ analyse le discours juridique relatif à la propriété des terres ancestrales, aux traités, au partage des compétences législatives sur les Autochtones et l'interprétation judiciaire de l'article 35(1) de la *Loi constitutionnelle de 1982*⁹. À son avis, le droit canadien démontre une résistance soutenue aux revendications d'autonomie gouvernementale¹⁰ des peuples autochtones du pays. Celle-ci se manifeste dans la

⁷ Nous nous référons bien ici au droit <<des>> Autochtones parce que, malgré toutes nos bonnes intentions, il n'en demeure pas moins que nous jouons avec des concepts juridiques de <<notre>> droit dans le but de trouver des solutions à <<leurs>> problèmes; d'où l'impasse actuelle. Comme l'exprime si bien l'honorable Jean-Charles Coutu, juge à la Cour du Québec: En réalité, lorsque nous parlons des droits [des Autochtones], nous entendons par là l'ensemble des droits tels que définis par notre droit euro-canadien et euro-québécois et non pas les droits que les Autochtones croient posséder indépendamment de nos lois. [caractère gras et souligné dans l'original] J.-C. Coutu, <<L'administration de la justice par les Autochtones>> dans Recueil des textes présentés à la conférence Henri Capitant du 12 avril 1991, *Droit civil et Droits autochtones: confrontation ou complémentarité?*, Faculté de droit de l'Université de Montréal, Montréal, Association Henri Capitant (section québécoise), juin 1992, 63 à la p.66.

⁸ *Supra* note 6. Voir aussi du même auteur, <<Ethnonationalism, Aboriginal Identities, and the Law>> dans M.D. Levin, éd., *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 9; M.I. Asch et P. Macklem, <<Aboriginal Rights and Canadian Sovereignty: An Essay on *R. v. Sparrow*>> (1991) 19 Alta. L. Rev. 498; M.I. Asch, <<Regard anthropologique sur la définition judiciaire des droits autochtones>> (1983) XXIII:3 R.A.Q. 169 et, du même auteur, <<To Negotiate into Confederation: Canadian Aboriginal Views on their Political Rights>> dans E.N. Wilmsen, éd., *We are Here: Politics of Aboriginal Land Tenure*, Berkeley, University of California Press, 1989, 118; <<Aboriginal Self-Government and Canadian Constitutional Identity: Building Reconciliation>> dans M.D. Levin, éd., *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*, 29.

⁹ *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.U.), 1982, ch.11.

¹⁰ Par <<autonomie gouvernementale>>, Macklem entend l'ensemble des aspirations liées au désir légitime des peuples autochtones de définir eux-mêmes leur identité individuelle et collective: A workable definition of self-government that avoids the emptiness of generality without descending into the politics of specifics, however, is that native self-government at least refers to the need for a territorial base on native land, some forms of administrative and

façon dont le droit structure et donne une signification à la réalité autochtone. Il constate qu'au-delà des règles d'interprétation applicables, les juges utilisent des mécanismes ou non-dits qui transcendent tous les domaines du droit relatif aux Autochtones. D'abord, chaque catégorie de principes utilisés par les juges représente une extension et une application de catégories fondamentales en droit anglo-canadien¹¹. Deuxièmement, les juges appliquent ces catégories fondamentales en utilisant une rhétorique qui s'appuie sur une conception des Autochtones comme étant à la fois différents et semblables aux autres Canadiens. Enfin, le recours à ces principes assure le maintien d'un rapport de domination.

L'auteur nous met cependant en garde contre une condamnation générale du système juridique canadien dans ses rapports avec les Autochtones. Selon lui, chaque domaine du droit relatif aux Autochtones contient des éléments de réforme. Autrement dit, le droit canadien possède les outils nécessaires pour satisfaire aux demandes légitimes des peuples autochtones et leur permettre de participer activement aux développements législatifs qui concernent leurs communautés. Il suggère donc que les catégories fondamentales du droit anglo-canadien soient repensées afin de refléter

political structures and institutions for the airing of native voices and political decisionmaking, the transfer of jurisdictional responsibilities from Parliament to native people, the ability of native people to organize their societies and pass laws governing their lives free from federal or provincial interference, and access to sufficient fiscal resources to meet these responsibilities.

P. Macklem, <<First Nations Self-Government>>, *supra* note 6 à la p.389. P. Macklem reconnaît le caractère flou de cette définition mais ajoute que tout degré de spécificité irait à l'encontre de son but, à savoir la création d'<<espaces juridiques>> dans lesquels les peuples autochtones pourront délimiter les contours de leurs propres institutions.

¹¹ En bref, pour Macklem, les litiges relatifs à la propriété des terres ancestrales, aux traités, au partage des compétences législatives relatives aux Autochtones et à l'interprétation judiciaire de l'article 35(1) de la *Loi constitutionnelle de 1982* sont invariablement réglés par l'imposition des concepts juridiques anglo-canadiens reliés aux catégories fondamentales en droit anglo-canadien de propriété, de contrat, de souveraineté et de droits constitutionnels. *Ibid.* à la p.391.

plus fidèlement la réalité autochtone. L'acceptation de la spécificité culturelle autochtone serait un pas vers l'élimination de l'état de dépendance actuel.

L'intérêt de cette approche réside dans le rejet de la thèse voulant que le droit soit un corps de règles immuables. P. Macklem s'appuie sur une conception dynamique du droit selon laquelle celui-ci serait essentiellement une série de pratiques susceptibles de changements¹². Dans une telle perspective, l'absence de progrès dans les domaines du droit relatif aux Autochtones résulte de notre propre inaction, de notre manque d'< <imagination> >¹³.

¹² Selon P. Macklem:

One of the greatest achievements of post-realist legal scholarship has been the ability to successfully discard the view that there is an ahistorical, apolitical essence to law which in turn preordains the correctness of legal decision-making, and instead to conceive of law as a set of practices that constitutes economic, social and political relations among individuals and groups in society which is itself open to transformation. According to this view, there is nothing preordained about the trajectory of legal doctrine. Indeterminacy is a cause for hope, not despair. The fact that we do not know "what will come next" means that what will come next is a function of political and ethical commitment. [notes omises]

Ibid. à la p.394. Voir aussi A. Bissonnette, <<La justice et les Autochtones: réflexion sur la nature d'une recherche appliquée>>, communication présentée dans le cadre du colloque "Ethnonationalism: Canadian and International Perspectives", Université de Toronto, 14-16 décembre 1990 et publiée dans Recueil des textes présentés à la Conférence Henri Capitant du 12 avril 1991, *supra* note 7, 115 [ci-après <<La justice et les Autochtones: réflexion>>].

¹³ P. Macklem articule comme suit le but de son article:

[...] to take these moments of possibility from the borders of the legal imagination and place native self-government at the centre of the law governing Canada's First Nations.[...] The objective is to challenge what the law has traditionally imagined to be the implication flowing from native similarity and difference, and to posit another, one which embraces native participation in the definition of native difference and native consent to the laws that govern their lives.

C'est ainsi que "should law fail to improve the condition of native peoples in Canada, it will not be a function of the immanent rationality of law, the inherent logic of the legal form, or the necessary relation between law and the economic base, but rather a simple failure to act." [c'est nous qui soulignons]

P. Macklem, <<First Nations Self-Government>>, *supra* note 6 à la p.395 et 394. Voir aussi R. Savard, <<La politique autochtone de Québec>> (1982) XII:4 R.A.Q. 283 à la p.284 [texte intégré d'un article publié et censuré par le Devoir, le 3 avril 1982].

M.E. Turpel¹⁴ est aussi d'avis que le système juridique canadien, particulièrement dans le domaine des droits de la personne, reflète très imparfaitement les valeurs autochtones. L'auteure démontre que les conceptions des <<droits>> véhiculées en droit canadien et plus particulièrement dans la *Charte canadienne des droits et libertés*¹⁵, n'ont pas un caractère universel¹⁶. Selon M.E. Turpel, le paradigme des droits est spécifique à une histoire et à une culture données; d'où l'impasse actuelle. Le débat constitutionnel portant sur la nature et l'étendue des droits des Autochtones se situe dans un cadre de référence propre à la société dominante qui ne semble toujours pas prête à remettre en question les règles propres à sa culture.

Selon M.E. Turpel, la manifestation d'une sensibilité aux "différences culturelles"¹⁷ est la clé de voûte de l'analyse constitutionnelle des droits des peuples

¹⁴ M.E. Turpel, <<Aboriginal Peoples and the Canadian Charter>>, *supra* note 6.

¹⁵ *Charte canadienne des droits et libertés*, Partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, ch.11.

¹⁶ Voir aussi A. Bissonnette, <<Les droits et libertés des peuples autochtones du Canada: débats constitutionnels et identités culturelles>> (1989) XIX:4 R.A.Q. 3 [ci-après <<Les droits et libertés des peuples autochtones>>] et, du même auteur, <<Conséquences juridiques de la découverte du Canada à la lumière de l'anthropologie>>, Conférence Yvon Beaulne sur la protection internationale des droits de la personne prononcée le 27 novembre 1991 à l'Université d'Ottawa [ci-après <<Conséquences juridiques de la découverte>>] [non publié]; E. Le Roy, <<Les fondements anthropologiques des droits de l'homme: crise de l'universalisme et post-modernité>>, Introduction à la session d'enseignements des 1er au 5 juillet 1991 de l'Institut International des Droits de l'Homme de Strasbourg [ci-après <<Les fondements anthropologiques des droits de l'homme>>] [non publié]; R. Panikkar, <<La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?>> (1982) 120 *Diogenes* 87 [ci-après <<La notion des droits de l'homme>>]; R. Vachon, <<L'univers juridique autochtone>>, *supra* note 4 à la p.8 et 13.

¹⁷ L'auteure précise que "cultural differences should be understood more as manifestations of differing human (collective) imaginations, of different ways of knowing. The expression "cultural difference" conjures up more than differences of appearance (colour). It allows us to consider profound differences in understandings of social and political life." M.E. Turpel, <<Aboriginal Peoples and the Canadian Charter>>, *supra* note 6 aux pp.4-5.

autochtones. Actuellement, la rhétorique des droits de la personne est utilisée par les nations autochtones aux fins de faire reconnaître leurs revendications historiques. Cet emprunt de la structure et du langage institutionnels en assurant le respect, serait en fait un plaidoyer en faveur du droit à la différence. Pourquoi les peuples autochtones doivent-ils s'évertuer à chercher des équivalences conceptuelles par le biais de catégories propres à la société dominante pour assurer leur reconnaissance? Tout comme P. Macklem, elle conclut qu'il est impératif de prendre conscience des différences culturelles et de remettre en question les concepts fondamentaux du droit canadien¹⁸.

Notre démarche s'inscrit dans ce courant de pensée tout en s'en démarquant par le choix et le traitement de notre problématique. Nous partageons entièrement l'opinion voulant qu'il existe une équivoque fondamentale dans le discours juridico-politique actuel. Il y a contradiction entre le fait de se dire prêt à accepter les peuples autochtones en tant que peuples distincts et le fait d'exiger que cette différence soit exprimée, définie et interprétée dans le cadre de concepts propres au droit canadien, produits du système culturel dominant.

Jusqu'à présent, l'inéquation entre les deux traditions juridiques a généralement été réglée au détriment des peuples autochtones. L'appel au dialogue interculturel sous-tend donc une réforme du système juridique canadien qui saura respecter à la fois la logique de l'ensemble du système juridique étatique et celle des traditions juridiques autochtones. Nous avons conscience que le chemin menant à la

¹⁸ Il est à noter, cependant, que M.E. Turpel préfère l'expression <<autodétermination>> qui, à son avis, serait un concept plus fluide, plus respectueux de la différence culturelle (pp.37-39). À notre avis, quel que soit le terme employé, ce qui importe c'est que cette autonomie soit d'ordre législatif, administratif et culturel. Il est impératif que toute forme d'autonomie permette aux nations autochtones d'exprimer pleinement leur identité culturelle même dans les domaines où l'État canadien cherche généralement à uniformiser les règles s'appliquant à chaque citoyen. Voir aussi A. Bissonnette, <<Les droits et libertés des peuples autochtones>>, *supra* note 16 à la p.6.

conciliation de ces deux mondes est long et sinueux. Il suffit cependant de toujours garder en tête l'enjeu fondamental de ce parcours: la possibilité pour un groupe social de voir reconnaître sa culture et ses traditions par l'ensemble de la société canadienne et d'exercer une véritable maîtrise sur le développement, l'orientation et la mise en oeuvre de son projet de société.

Nous n'aurions, comme le suggère Me Macklem, qu'à faire appel à notre < <imagination> >. En tant que juristes, il nous faut abandonner nos habitudes mentales souvent trop étroites et recourir à des types d'explications autres que ceux hérités de la pensée juridique classique¹⁹. Voici comment Clare Dalton conçoit une telle démarche:

It is not simply a matter of filling, [...], some previously identified and oddly persistent gap in one's understanding. It involves recognizing that the entire perceptual and conceptual apparatus one has previously relied on for knowledge about the world may be faulty. It involves remaking the map of the world one carries about in one's head so that the gaps appear, generating the recognition that they need to be filled. And since it is in relation to this interior map that one locates and identifies oneself, it involves being ready to meet some unfamiliar and sometimes unwelcome images of oneself.²⁰

Le chemin proposé est exigeant; il suppose que nous fassions appel à la science inexacte des essais et erreurs.

¹⁹ Voir N. Rouland, < <Les modes juridiques de solution des conflits chez les Inuit> > (1979) 3 Études/Inuit/Studies 1 (Hors série) aux pp.111-12.

²⁰ C. Dalton, < <The Faithful Liberal and the Question of Diversity> > (1989) 12 Harvard Women's Law Journal 1 aux pp.1-2 et cité dans M.E. Turpel, < <Aboriginal Peoples and the Canadian Charter> >, *supra* note 6 à la p.40, note 88.

Dans un tel contexte, le recours à l'anthropologie juridique s'avère un outil privilégié. Pour la majorité des juristes canadiens, les rapports entre le droit et l'anthropologie sont loin d'être évidents. S'intéressant tant aux sociétés modernes que traditionnelles, à celles du passé comme du présent, la mission première de l'anthropologie vise l'étude des discours, des pratiques et des représentations propres à chacune d'elles²¹. L'étude de sociétés très différentes permet de comprendre que chaque société est ordonnée selon un projet, selon des valeurs et grâce à des mécanismes précis visant à assurer sa survie, sa reproduction²². Dans cette perspective, aucune société ne serait privée de ce que l'on appelle, dans notre tradition, le <<droit>>. En somme, l'anthropologie juridique peut servir de guide dans notre recherche d'une sensibilité aux différences culturelles²³.

La réalisation que notre tradition juridique ne possède pas une vocation universelle, entraîne ni son rejet ni sa condamnation. Elle mène plutôt à l'expression d'un véritable pluralisme juridique. Dans le contexte juridico-politique actuel, militer pour l'intégration de la spécificité autochtone au sein du système juridique canadien s'avère tout un défi. Il nous oblige à attaquer de front plusieurs questions auxquelles nous ne sommes pas certains de pouvoir répondre de façon définitive. Est-il permis de parler de tradition juridique au sein d'organisations sociales nettement différentes de la

²¹ N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988, pp.150-51.

²² Voir, entre autres, E. Le Roy, *L'enquête de terrain*, document pédagogique no.1: orientations et techniques de la recherche, Paris, Laboratoire d'anthropologie juridique, Université de Paris I, mars 1980 aux pp.40-47 [non publié]; N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.148-49 et, du même auteur, *Aux confins du droit. Anthropologie juridique de la modernité*, Paris, Odile Jacob, 1991 aux pp.16-38 et 138 [ci-après *Aux confins du droit*]; A. Bissonnette, <<La justice et les Autochtones: réflexion>>, *supra* note 12 aux pp.122-23; voir aux pp. 171-75, ci-dessous, pour une analyse de cette définition.

²³ Voir N. Rouland, <<Pour une lecture anthropologique et inter-culturelle des systèmes fonciers>> (1985) 1 *Droits* 73 [ci-après <<Pour une lecture anthropologique>>].

société dominante? Est-il possible de recréer, dans un contexte contemporain, ces systèmes juridiques²⁴? Inutile de dire qu'il s'agit là de questions peu discutées dans nos facultés de droit. Pourtant, ne connaissons-nous pas déjà au Canada, dans le domaine du droit privé, la coexistence de deux systèmes de droits distincts? À l'aide d'une étude de cas, celle de la conception innue d'appartenance à la terre, nous tenterons de dégager des éléments de réponse à ces interrogations.

Au sein de la tradition juridique canadienne et québécoise, la façon de concevoir les droits territoriaux est centrée sur le concept de <<propriété>>, concept autour duquel s'articule, dans la culture de la société dominante, une vision plutôt individualiste et exclusive des rapports qu'entretient l'être humain avec la terre. Or, cette vision n'est pas celle des peuples autochtones. Les liens qui unissent l'Autochtone à la terre sont d'un tout autre ordre. Il cherche, entre autres, à vivre en harmonie avec celle-ci, lieu d'approvisionnement, lieu d'apprentissage, lieu où s'enracine une culture et où un peuple apprend à se définir et à définir sa relation avec les autres.

Nous semblons avoir chassé de notre mémoire collective une grande partie de l'histoire de notre pays. C'est comme si, au fil des années, une araignée s'était affairée à tisser une toile entre <<deux mondes>>: le monde autochtone, qui réclame, entre autres, sa juste part, et le monde allochtone, qui cherche souvent refuge derrière ses textes de loi. Nous proposons ici de franchir cette frontière imaginaire, afin de rendre compte de l'existence contemporaine de l'univers juridico-politique d'une

²⁴ Questions empruntées à A. Bissonnette, <<Les droits et libertés des peuples autochtones>>, *supra* note 16 à la p.8.

Première Nation du Québec qui négocie présentement un accord sur des revendications territoriales avec les gouvernements du Québec et du Canada, à savoir les Innus²⁵.

Le peuple innu, qui appartient à la famille algonquienne du Subarctique au Québec²⁶, possède une culture traditionnelle reposant essentiellement sur la transmission orale des connaissances, de génération en génération. La culture innue puise une partie de sa justification dans une langue qui reflète une manière particulière de voir le monde²⁷. Dans un tel contexte, l'étude du rapport langue-culture s'avère une avenue privilégiée pour explorer l'univers juridico-politique de cette société.

²⁵ Étant donné que le mot <<Montagnais>> n'a pas d'équivalent en langue montagnaise, nous utiliserons le terme par lequel les Montagnais se désignent eux-mêmes, soit <<Innu>>, au singulier, et <<Innus>>, au pluriel. Le terme <<innu>> sera également utilisé comme adjectif dans notre texte. Voir aux pp.67-70, ci-dessous, pour une analyse plus approfondie de cette question. Voir aussi D. Clément, dir., *Aitmanu: la vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*, Montréal, Libre Expression, 1993 à la p.9 (témoignage de William-Mathieu Mark) [ci-après <<Aitmanu>>].

²⁶ L'historien P. Jacquin explique que pour faciliter l'étude des cultures indiennes, l'Amérique du Nord a été divisée en plusieurs aires écologiques dans lesquelles familles linguistiques et modes de vie divers se côtoient. Lors du contact avec les Blancs, plus de deux cents langues existaient. Le nom tribal identifiait souvent la langue. Toutefois, la langue algonquienne couvrait une partie du Nord-Est; le muskagee, le Sud-Est; le chinook, le Nord-Ouest. Décontenancés par cette extrême variété, les Européens appliquèrent alors leur schéma culturel et désignèrent du terme <<nation>> une langue associée à une culture. Pour l'Autochtone, cependant, ce terme n'avait aucune signification socio-politique, ni géographique. P. Jacquin, <<De l'Amérique indienne à l'Amérique blanche>> [1991] Autrement, Série Monde -H.S. No. 54, 24 à la p.32. Voir aussi R. Dominique et J.-G. Deschênes, *Cultures et sociétés autochtones du Québec: bibliographie critique*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985 aux pp.99-112; J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, (1947) ³⁷ Transactions of the American Philosophical Society 379 à la p.483; Annexe 1: Aires culturelles autochtones; Annexe 2: Classification des langues algonquiennes du Subarctique.

²⁷ Bien que la culture innue repose essentiellement sur la tradition orale, cela ne signifie pas que les Innus ne connaissent pas l'écriture. C'est simplement que la langue innue a un passé dont la pratique obéit d'abord à une logique particulière, celle de l'oralité. Il faut se rappeler que l'arrivée de l'écriture chez les Innus coïncide avec celle des missionnaires. Voir L. Drapeau, <<Le développement de l'écrit en montagnais>> (1985-86) XV:3 R.A.Q. 96.

Dans le texte qui suit, nous explorerons ces quelques idées tout en sachant que nous ne pourrions épuiser le sujet abordé. Nous avons aussi conscience qu'en opérant un choix, nous laissons le soin à d'autres de vérifier dans quelle mesure les résultats de notre démarche peuvent s'appliquer à d'autres Premières Nations²⁷. Il aurait cependant été difficile de rendre compte de la logique, des pratiques et des concepts reconnus comme étant juridiques par l'ensemble des groupes autochtones du Canada. En plus d'une complexe cueillette d'information, le risque d'aboutir à des généralisations erronées aurait été trop grand. À tout dire, notre véritable ambition consiste à susciter la discussion et à favoriser la réflexion collective portant sur une remise en question de l'universalisme de la notion occidentale de la propriété.

Dans une première partie, nous tenterons de rendre compte, à l'aide des travaux de deux anthropologues du Québec, mesdames José Mailhot et Sylvie Vincent²⁸, de la nature et des composantes de l'univers juridique traditionnel (c'est-à-dire la culture juridico-politique qui leur est propre et qui découle d'une tradition transmise de génération en génération) contemporain (c'est-à-dire dans ce qu'il a de toujours vivant à l'heure actuelle) de la nation innue²⁹. À travers leur analyse du discours innu sur le territoire, nous tenterons de voir comment ce peuple conçoit pour lui-même sa relation à la terre et le titre qu'il dit détenir sur le territoire. Enfin, nous chercherons à témoigner de l'évolution du projet de société mis en avant par un peuple prêt à s'inventer une nouvelle forme de modernité.

²⁷ Pour les fins de cette thèse, nous avons choisi d'étudier les relations entre le droit civil et le droit innu, entre autres afin de participer au développement d'une anthropologie juridique québécoise. Nous laissons le soin à d'autres de comparer les droits autochtones à la common law.

²⁸ Madame José Mailhot est chercheure autonome et Madame Sylvie Vincent est affiliée au Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines, une firme privée d'anthropologues qui a ses bureaux à Montréal.

²⁹ Voir R. Vachon, <<L'univers juridique autochtone>>, *supra* note 4 aux pp.3 et 5-6.

Dans une deuxième partie, à l'aide de l'anthropologie juridique³⁰ et de l'histoire du droit, nous retracerons l'existence du pluralisme dans la tradition juridique occidentale en matière de droit foncier. À cette fin, nous étudierons l'origine et l'évolution de la propriété en droit français, de l'époque féodale à nos jours. Puis, nous traiterons de la logique du Code civil, reflet d'un autre mode de penser l'univers et l'existence. Nous aborderons enfin la question de la difficile élaboration du droit en situation interculturelle, explorant alors le rapport entre le droit innu d'appartenance à la terre et le droit de propriété de type occidental. Nous traiterons de l'hypothèse voulant que l'opposition entre l'Occident et les autres cultures juridiques tiennent à l'emploi de l'écriture ou de l'oralité, à l'appartenance à une société dite moderne ou dite traditionnelle. Enfin, nous traiterons de la question du piège des mots et de la nécessité d'entamer un dialogue interculturel menant à l'élaboration de nouvelles règles du jeu foncier.

³⁰ Nous aurons recours principalement aux nombreux travaux des anthropologues français E. Le Roy, Laboratoire d'Anthropologie juridique de Paris, Université de Paris I, et N. Rouland, Laboratoire de théorie juridique de l'Université d'Aix-Marseille III.

I CONCEPTION INNUE DU TERRITOIRE

Nous nous proposons, dans la première partie, de cerner la conception innue du territoire. En effet, au fil des siècles, la société innue a élaboré un ensemble d'idées qui expliquent et justifient la place qu'elle occupe dans l'univers cosmique et géographique. Son mode de penser l'univers et l'existence est exprimé dans sa tradition orale. Le peuple innu se reconnaît une relation particulière avec la terre et un titre sur le territoire. Afin de découvrir cet univers, nous ferons état des résultats d'une étude réalisée par mesdames José Mailhot et Sylvie Vincent, deux anthropologues s'intéressant depuis plusieurs années à la société innue³¹. Effectuée pour le compte du Conseil Atikamekw-Montagnais (CAM) en 1980³², l'étude intitulée *Le discours montagnais sur le territoire* cherche à:

(...)voir comment un groupe d'Amérindiens conçoit pour lui-même sa relation à la terre, comment il justifie son titre sur son territoire, comment il exerce les droits qu'il s'y reconnaît, comment son nationalisme, qui lui aussi est ancré dans la relation à la terre, se manifeste.³³

En somme, ces deux anthropologues s'intéressent à l'idéologie innue concernant le territoire.

³¹ José Mailhot a effectué de nombreuses études portant sur la linguistique innue alors que Sylvie Vincent s'intéresse plutôt à la tradition orale.

³² J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, rapport soumis au Conseil Attikamekw-Montagnais, Québec, 1980, 219p. [non publié].

³³ J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>> (1982) XV:2-3 Interculture 65 à la p.66. Il est à noter que cet article résume les points principaux de l'étude de 1980. Voir aussi A. Bissonnette, <<Droits autochtones et droit civil: opposition ou complémentarité? Le cas de la propriété foncière>> dans Recueil des textes présentés à la conférence Henri Capitant du 12 avril 1991, *supra* note 7, 1 [ci-après <<Droits autochtones et droit civil>>].

Mesdames Mailhot et Vincent ont établi que seule l'analyse du discours innu dans sa version originale donne accès à la formulation exacte des idées que les Innus entretiennent sur la notion de territoire. Leurs matériaux de base consistent donc en des discours, des interventions lors de réunions/colloques, des écrits, des récits, des déclarations officielles du CAM, des témoignages de chasseurs, des collections personnelles de chercheurs et de matériel cinématographique tourné dans des communautés de la Côte-Nord du St-Laurent (collection Lamothe) et du Labrador (collection N.M.I.A.), dont la somme véhicule ce que ces anthropologues qualifient de < <discours montagnais [innu] sur le territoire> >³⁴.

À l'instar des anthropologues Mailhot et Vincent, nous laisserons la langue innue nous raconter la façon dont les Innus conceptualisent leur relation à la terre. Puis, toujours à l'aide des résultats de leur analyse, nous explorerons les fondements du titre indien³⁵ sur le territoire. Il sera alors question des liens historiques, économiques, culturels et affectifs que les Innus ont avec la terre. Nous verrons aussi comment ils exercent les droits qu'ils s'y reconnaissent, c'est-à-dire comment les membres de cette nation se partagent le territoire et comment s'aménagent des relations sur ce territoire. Enfin, nous examinerons le discours tenu, ces dernières années, par les représentants politiques des Innus cherchant à faire reconnaître le nouveau projet de société de leur peuple.

³⁴ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.i.

³⁵ Nous préférons utiliser le terme <<(A)utochtone>>. Cependant, dans les cas d'une expression reconnue par la jurisprudence et la doctrine canadiennes ou lorsqu'utilisé par un locuteur innu, le terme <<(I)ndien>> sera employé.

A. La logique du rapport au territoire chez les Innus

1) Une langue de pouvoir et de gardiennage

Une partie importante de la conceptualisation de l'univers qui est propre à une culture est codifiée dans sa langue. Chaque langue possède son propre génie et sa manière particulière de voir le monde. Dans une société à tradition orale, les rapports qu'entretiennent langue et culture sont particulièrement significatifs. Dans ce contexte, afin de comprendre comment se conceptualise le lien entre l'Innu et la terre, les anthropologues Mailhot et Vincent ont procédé à une analyse sémantique des termes utilisés par les Innus pour parler de cette relation.

Le concept de territoire au coeur du mode de vie des Innus désigne un grand nombre de réalités et connaît de nombreux dérivés. Dans toutes les langues de la famille algonquienne, celui-ci est rendu par des variantes historiques du terme <<axkyi>>, devenu en innu <<astshi>> ou <<assi>> selon les dialectes³⁶. Ainsi, il peut aussi bien désigner l'élément qui s'oppose à <<nipi>> l'eau à la surface du globe³⁷, que la matière dans laquelle les végétaux croissent³⁸ et qui s'oppose à

³⁶ *Ibid.* à la p.xi. L. Drapeau note qu'il existe un important phénomène de morcellement dialectal au sein de la nation innue, chaque communauté affichant certaines particularités linguistiques. P.C.-E. David précise que la variété de ces particularités est une caractéristique propre aux divers dialectes qui forment, avec l'innu, la langue algonquienne. Voir L. Drapeau, <<Le développement de l'écrit en montagnais>>, *supra* note 27 à la p.98; P.C.-E. David, <<Les Montagnais du Labrador et du Lac St-Jean>> [1907] Congrès International des Américanistes, XVe session (Québec-1906) 205 aux pp.206-7; Annexe 5: Classification des langues algonquiennes du Subarctique.

³⁷ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.xi. Voir aussi R. Savard, *La voix des autres*, Montréal, L'Hexagone, 1985 aux pp.108, 140-41 et 167-69.

<<ashini>>roche et à <<neku>>sable³⁹. Le terme <<assi>> peut aussi se référer à la terre dans le sens de planète, comme on peut le voir dans l'opposition <<assit>>sur la terre-<<uaskut>>au ciel⁴⁰. Enfin, il désigne également toute étendue à la surface du globe, qu'il s'agisse d'un terrain, d'une portion plus grande telle une terre d'un cultivateur, d'une surface encore plus grande qui pourrait avoir comme équivalents français soit région, pays, terres ou même continent⁴¹.

C'est ainsi qu'en innu, les termes utilisés pour traiter du lien à la terre sont les mêmes, qu'il s'agisse du territoire de chasse individuel, du territoire de bande, des terres revendiquées au niveau provincial ou national, ou même des rivières à saumon et des sentiers de portage. De façon générale, la terminologie innue tient peu compte de ces découpages analytiques établis par les anthropologues⁴². Cela ne veut pas dire que les Innus sont privés de mots pour parler de ces réalités ou que celles-ci sont inexistantes. C'est simplement qu'elles ne sont pas encodées dans leur lexique⁴³. Mesdames Mailhot et Vincent précisent toutefois qu'il existe une exception à cette règle.

³⁸ Le terme <<assi>> survient également dans la taxonomie des plantes. Il sert alors d'étiquette à une catégorie de végétaux comprenant différentes sortes de mousses et de lichens. J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.xi.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.* à la p.xii.

⁴³ *Ibid.*

En effet, le seul parmi les niveaux de découpage du territoire qui semble encodé dans le vocabulaire innu serait celui du <<territoire de chasse>>⁴⁴. Cependant, la présence de légères variations de formes indiquerait qu'il s'agit d'une innovation récente⁴⁵. Ainsi pour l'expression <<notre territoire de chasse>>, elles ont rencontré trois variantes: <<ninatu-u-assinan>>, <<ninatuun-assinan>> et <<ninatuunan-assinan>>⁴⁶. Le verbe <<natuu>>, premier élément du mot composé, désigne toute activité de chasse, qu'elle inclue ou non des activités de trappe⁴⁷. Selon Mailhot et Vincent, ces faits suggèrent que cette innovation lexicale pourrait avoir fait son apparition au cours des trente dernières années, suite à la mise en place de réserves à castor par le gouvernement du Québec. Elles soulignent, à l'appui, l'absence d'un terme semblable à Northwest River, au Labrador, où la langue seconde est l'anglais et où il n'y a pas de territoires de trappe gouvernementaux⁴⁸. Notons également l'utilisation du terme <<assi>> comme deuxième élément de chacun des mots composés et qui, selon les contextes linguistiques et extra-linguistiques dans lesquels il survient, se réfèrera à l'un ou l'autre des niveaux de découpage.

⁴⁴ *Ibid.* aux pp.xii-xiii.

⁴⁵ *Ibid.* à la p.xiii.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Selon Mailhot et Vincent, il n'y aurait pas, en langue innue, d'opposition entre <<il chasse>> et <<il trappe>>, bien que les Innus bilingues de Mashteuiatsh/Pointe-Bleue le rendent en français par <<terrain de trappe>> alors que ceux des autres communautés le rendent par <<terrain de chasse>>. *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.* Voir aux pp.74-76, ci-dessus, pour une discussion de cette question.

Comme l'expliquent mesdames Mailhot et Vincent, une étude de la notion innue de territoire doit absolument tenir compte à la fois du contexte linguistique et extra-linguistique dans lequel ce terme survient⁴⁹. Elles s'affairèrent donc à relever des énoncés innus se référant à un titre quelconque sur une portion ou l'autre du territoire; à cerner les concepts sous-jacents à ces énoncés; et à tenter de définir ces concepts par l'analyse contextuelle et morphologique des termes qui les véhiculent⁵⁰. Ce type d'analyse, bien connu des anthropologues, permet un accès direct aux catégories innues. Il est à noter que ces dernières peuvent très bien ne correspondre à aucune des catégories si familières aux juristes de tradition civiliste comme celles de <<propriété>> ou <<usufruit>>. Ceci ne signifie pas que les catégories innues sont pour autant hors du champ du droit.

À partir des données recueillies, ces anthropologues déterminèrent qu'en langue innue les énoncés se ramènent essentiellement à deux verbes⁵¹ ayant une structure similaire et pouvant être employés dans des contextes identiques, à savoir **TIPENITAM** et **KANAUENITAM**⁵². Comportant la finale <<enit>>, ils

⁴⁹ *Ibid.* à la p.xii.

⁵⁰ *Ibid.* à la p.69.

⁵¹ P.C.-E. David précise que, comme les autres dialectes de la langue algonquienne, l'innu se compose essentiellement de verbes, les substantifs en constituant une bien minime partie. P.C.-E. David, <<Les Montagnais du Labrador et du Lac St-Jean>>, *supra* note 36 aux pp.208-9.

⁵² J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32, p.94. J. Mailhot, lors d'une conversation téléphonique (13/10/93), précisait que les verbes innus sont toujours cités à la troisième personne parce que les infinitifs sont inexistantes.

appartiennent au vaste paradigme innu des verbes de pensée⁵³ ou verbes transitifs. Ils expriment une action du sujet sur une personne ou sur une chose et appellent un complément direct⁵⁴. Ainsi, le verbe **TIPENITAM** exprime le lien juridique qui existe entre les Innus et leurs terres; c'est-à-dire le titre qu'ils disent détenir sur elles. Le verbe **KANAUENITAM** exprime la relation quotidienne que les Innus disent avoir avec leurs terres⁵⁵. Afin d'explorer le sens fondamental de ces verbes et de déterminer s'ils possèdent des équivalents uniques et automatiques dans la langue française, nous présenterons ici l'essence de l'analyse sémantique réalisée par mesdames Mailhot et Vincent.

Il ne faudrait pas se surprendre, cependant, si les termes innus ne possèdent pas d'équivalents univoques en français. Des exemples de termes à signification plurivoque se retrouvent dans d'autres langues. Selon Raimundo Panikkar, les cultures sont des touts qui ne se laissent pas facilement "ramener à des correspondances de terme à terme"⁵⁶. C'est ainsi que lors d'une recherche d'un équivalent homéomorphe correspondant à la notion occidentale de <<Droits de la personne>> dans la tradition indienne⁵⁷, il suggère le mot <<dharma>>. Outre son

⁵³ *Ibid.* aux pp.98-99. Mesdames Mailhot et Vincent précisent qu'il s'agit de la pensée du sujet du verbe et non de celle de l'objet; le sens de la finale -ENIT- serait donc: <<activité mentale ou pensée du locuteur>>.

⁵⁴ *Ibid.* à la p.94.

⁵⁵ J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.67

⁵⁶ R. Panikkar, <<La notion des droits de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.107.

⁵⁷ Le terme <<indien>> désigne ici les conceptions traditionnelles de la réalité qui sont communes à l'hindouisme, au jaïnisme et au bouddhisme. *Ibid.* à la p.105.

sens d'élément, de donnée, de qualité et d'origine, ce mot signifie loi, norme de conduite, caractère des choses, droit, vérité, rituel, moralité, justice, vertu, religion, destinée et ainsi de suite⁵⁸. Selon Panikkar, bien que la recherche d'un commun dénominateur dans une autre langue puisse s'avérer infructueuse, l'étymologie peut aider à découvrir la <<métaphore souche>> sous-jacente à cette multiplicité de sens⁵⁹. Par exemple, le radical du mot <<dharma>> est <<dhṛ>>, ce qui signifie, en langue française, "tenir, maintenir, garder ensemble"⁶⁰. Le <<dharma>> est donc ce qui maintient et confère la cohésion à toute chose donnée, à la réalité⁶¹. Afin d'en découvrir le sens dans une situation donnée, il importe donc de tenir compte des contextes linguistiques et extra-linguistiques dans lesquels ce terme est employé.

Mais comment expliquer la présence de ce phénomène en Amérique? De l'avis de l'ethnologue Daniel Garrison Brinton, l'isolement géographique a permis l'élaboration et la préservation de modes d'être et de penser très particuliers⁶². Plus précisément, les millénaires où l'Amérique fut à l'abri de toute influence extérieure, ont

⁵⁸ *Ibid.* aux pp.105-6.

⁵⁹ *Ibid.* à la p.106.

⁶⁰ *Ibid.* à la p.106, note 22.

⁶¹ *Ibid.* à la p.106. C'est ainsi que, par exemple, la justice maintient ensemble les rapports humains; la loi est le principe unificateur des rapports humains; la moralité maintient l'être en harmonie; la vérité est la cohésion interne d'une chose, etc. [c'est nous qui soulignons].

⁶² Propos de D.G. Brinton, <<The Myths of the New World, A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Face of America>> repris dans G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne: essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989 à la p.17.

fait de ce continent une région linguistique d'une étonnante homogénéité⁶³. C'est ainsi que:

De l'Océan Gelé (Arctique) à la Terre de Feu, sans une seule exception, les dialectes autochtones, bien que variés à l'infini quant aux mots, se distinguent par une particularité de construction qui ne se retrouve nulle part ailleurs sur la planète et qui est si étrangère au génie de notre langue (anglaise) qu'il est difficile d'en donner une explication. Les philologues l'appellent la construction polysynthétique[...] Elle cherche à unir toutes les relations et les modifications à l'idée directrice, à les fondre en altérant les formes des mots eux-mêmes et en les soudant de façon à exprimer le tout en un mot et à bannir toute conception qui n'entre pas en relation avec d'autres.⁶⁴ [traduction libre de G.E. Sioui]

Cette particularité des langues autochtones est par ailleurs reconnue par la linguistique moderne⁶⁵. Grâce à leur caractère agglutinant, les langues algonquiennes, dont l'innu, se prêtent particulièrement bien à l'exercice sémantique de Mailhot et Vincent⁶⁶.

Chaque verbe à l'étude est composé de trois unités ou morphèmes qui peuvent être isolés. À partir de ces unités les chercheuses ont pu leur accoler une signification. Le premier de ces deux verbes -**TIPENITAM**-⁶⁷ se divise comme suit:

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Propos de Pierre Martin, linguiste, reproduits dans G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 aux pp.17-18.

⁶⁶ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.98; Annexe 3: Résumé de l'analyse des verbes **TIPENITAM** et **KANAUENITAM**.

⁶⁷ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.101-23; J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 aux pp.67-68.

Racine	Finale	Complément
TIP	ENIT	AM
correspondance	activité mentale	chose inanimée
coïncidence	ou pensée du sujet	(MEU: chose animée)

Par conséquent, le sens littéral de ce verbe est <<il l'accorde à ses idées>>, <<il le fait coïncider avec sa pensée>> ou encore <<il le fait correspondre à sa pensée>>. L'idée fondamentale qu'il véhicule est celle d'une action ou d'une influence qu'exerce le sujet sur un objet matériel ou immatériel par le biais de son esprit. Le nom dérivé **TIPENITAMUN** se réfère à la chose sur laquelle porte l'action mentale du sujet; son sens littéral est <<l'objet qu'une personne accorde à ses idées>> ou encore <<l'objet qu'une personne fait correspondre à sa pensée>>⁶⁸. L'idée fondamentale que véhiculent ces termes concerne ainsi les relations de pouvoir qu'exercent certains êtres, ou influence mentale du sujet, sur d'autres ou sur des choses. En somme: <<il en a le contrôle, la maîtrise>>⁶⁹. Il s'agirait, selon mesdames Mailhot et Vincent, d'un concept-clé de la culture innue⁷⁰.

Selon Mailhot et Vincent, le sens de ce verbe paraît très général et n'a pas de correspondance exacte en français. Son usage est courant dans un très grand nombre de contextes où les notions de pouvoir et de contrôle sont impliquées. Pour rendre compte de ses multiples usages, le verbe **TIPENITAM** cumule, selon les contextes, les

⁶⁸ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.119.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.* à la p.103.

sens français suivants⁷¹: **GÉRER** (relation d'un maire avec sa ville, d'un ministre avec son domaine de compétence); **ADMINISTRER**; **ÊTRE RESPONSABLE DE** (un fonctionnaire responsable de la construction de routes); **AVOIR DU POUVOIR SUR** (position plus élevée dans une hiérarchie); **CONTRÔLER** (celui qui exploite un camp de pêche est celui qui "contrôle" la rivière); **DIRIGER** (le sujet se réfère à la période où il était chef de bande); **ÊTRE LE MAÎTRE** (d'un territoire de chasse); **LE PATRON DE** (relations de travail). Un des emplois les plus fréquents de **TIPENIMEU**, forme animée de ce verbe, est également celui de < **ÊTRE LE MAÎTRE** >. C'est ainsi, par exemple, que < tshiui tipenimauau Upistikuiau > signifie < vous voulez être les maîtres du Québec >, rendant ici l'idée de la souveraineté ou d'indépendance du Québec⁷².

Au sens d'être le maître de quelqu'un, **TIPENIMEU** se réfère à la relation de supériorité qui existe entre Dieu et les êtres humains. La locution < **Katipenitak** >, le Maître, est d'ailleurs souvent appliquée à Dieu⁷³. Mathieu Mestenapeu André⁷⁴ explique comment les membres de sa nation priaient jadis:

Avant leur conversion au christianisme, les Innut contemplaient le soleil. Pour eux il y avait un genre de Dieu-Soleil. Ils pensaient qu'un Être y habitait et dans la journée quand l'astre rayonnait, ils priaient l'Être en lui demandant ses bienfaits. Ils lui rendaient grâce pour la lumière du jour, la nourriture, l'eau, l'abondance des forêts qui leur donnait

⁷¹ *Ibid.* aux pp.103-13 et 121.

⁷² *Ibid.* à la p.109.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Le mot < **Mestenapeu** > signifie < le grand homme >.

abri et subsistance. Ils remerciaient pour ce qu'ils voyaient, ce qu'ils trouvaient et pour la variété des animaux... Ainsi priaient-ils! S'ils ne savaient comment le nommer, ils reconnaissaient l'existence d'un Être suprême et pensaient qu'il vivait dans le soleil. Je pense qu'ils n'avaient pas tort puisqu'on dit souvent que le bon Dieu est là-haut, au ciel...⁷⁵

Par ailleurs, dans le contexte de la religion traditionnelle innue, **TIPENIMEU** désigne également la relation entre les êtres mythiques et les espèces animales qu'ils contrôlent⁷⁶. On réfère à ces êtres spirituels par le terme

<< aueshish-utshimaut >> chefs ou maîtres des animaux. Certaines espèces sont groupées dans une classe et sont sous le contrôle d'un seul de ces êtres, alors que d'autres ont un << utshimau >> individuel⁷⁷. Par exemple, << Missinak >> est le maître de la loutre, du castor, du rat musqué et de tous les poissons alors que << Memekueshiskueu >> contrôle les animaux à fourrure soit la martre, le vison, le renard⁷⁸ et que << Papakashtshishku >> est le maître du caribou⁷⁹. Les chercheurs S. Bouchard et J. Mailhot précisent que le nombre et l'identité des maîtres des animaux sont sujets à des variations importantes selon les groupes linguistiques et les régions. Chose certaine, ce système de classification peut être envisagé "comme un processus

⁷⁵ M. André, *Moi, << Mestenapeu >>*, Sept-Îles, Édition Ino, 1984 aux pp.34-35.

⁷⁶ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.109.

⁷⁷ Voir, entre autres, J.E. Lips, << Naskapi Law >>, *supra* note 26 aux pp.388-89.

⁷⁸ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.110.

⁷⁹ D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.99 (témoignage de William-Mathieu Mark). Il est à noter que la terminologie et l'épellation peuvent varier selon les communautés et les locuteurs interrogés par les chercheurs cités.

intégré d'appréhension de l'environnement animal par la culture montagnaise [innu]⁸⁰, comportant un pôle "concret" et un pôle "abstrait" et articulant différents systèmes le long d'un continuum allant de la perception à la conception, des contraintes du concret à l'imaginaire de l'abstrait. Voici comment Georges E. Sioui, un Huron de Wendake, perçoit cette appréhension de l'environnement animal: "[l]a reconnaissance d'un monde où règnent les esprits est spontanée chez l'Amérindien et c'est un exercice normal de son esprit que de communiquer avec ce monde"⁸¹.

Selon madame Vincent, la tradition orale innue témoigne de la lutte constante pour le maintien d'un difficile équilibre entre le risque de manquer de nourriture et celui de devenir soi-même la nourriture d'un autre⁸². Ces menaces expliqueraient, entre autres, l'élaboration de rites qui permettent de se concilier les << aueshish-utshimaut >>, de préserver le gibier et, surtout, de le localiser⁸³. Il est primordial pour un chasseur, par exemple, d'entretenir une relation spirituelle favorable avec le << utshimau >> qui contrôle une espèce, car c'est ce dernier qui lui donnera l'animal. Il faut lui rendre hommage, lui témoigner du respect et lui demander de désigner quels animaux se laisseront prendre par les chasseurs. Comme le souligne l'Innu William-Mathieu Mark, selon sa conception de l'univers, c'est l'animal qui se donne et non l'humain qui le prend: "[l]'animal qui est donné par le maître sera comme

⁸⁰ S. Bouchard et J. Mailhot, <<Structure du lexique: les animaux indiens>> (1973) III:1-2 R.A.Q. 39 à la p.64.

⁸¹ G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 à la p.34.

⁸² S. Vincent, <<L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre: quatre siècles de dépossession>> (1976-77) 1:3-4 Possibles 13 à la p.16 [ci-après <<L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre>>].

⁸³ *Ibid.*

paralysé sur place et s'offrira au chasseur respectueux"⁸⁴. Ainsi, en réponse à ces demandes, le <<utshimau>> verra si certaines règles ont été respectées par les humains et, dans l'affirmative, il acquiescera aux requêtes des chasseurs: "[l]'Innu est renseigné par le maître du caribou lui-même qui lui indique son territoire. <<C'est là-bas que vous me verrez>>. Ou encore: <<C'est sur mon autre terrain que vous me verrez>>"⁸⁵. À leur tour, les chasseurs ne devront prélever que la part de gibier nécessaire pour subvenir à leurs besoins⁸⁶. Voici comment un chercheur, F. Berkes, résume les règles des trappeurs cris de Chisasibi applicables en la matière:

2.10 The success of hunt depends on the animals. It is the animals who are in control, not the hunter.

2.11 A hunter who does not show respect to animals finds his hunting success reduced.

2.12 Animals do not make themselves available to hunters who break the rules of proper conduct.

2.13 A hunter never gets mad at game. If a hunter has no luck he looks at himself for the blame, not the animals. Quite often, the animal is only returning the discourtesy.⁸⁷

Le verbe **TIPENITAM** a également d'autres significations.

⁸⁴ D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.100 (témoignage de William-Mathieu Mark). Voir aussi H. Dionne, <<À la croisée des chemins>> dans H. Dionne, dir., *L'oeil Amérindien, regards sur l'animal*, Québec, Musée de la Civilisation/Éditions du Septentrion, 1991, 107 aux pp.111-12 et 114.

⁸⁵ D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.88 (témoignage de William-Mathieu Mark). Voir aussi R. Dominique, <<Le caribou est un animal indien>> (1979) IX:1-2 R.A.Q. 47.

⁸⁶ D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.89 (témoignage de William-Mathieu Mark); voir aux pp.59-60, ci-dessous, pour une analyse plus détaillée de cette question.

⁸⁷ F. Berkes, *Cree Trappers Speak*, Chisasibi (Québec), James Bay Cree Cultural Education Centre, 1989 à la p.22.

En effet, le terme **TIPENITAM** se réfère à la relation juridique d'un individu avec divers biens, qu'il s'agisse d'une maison, d'une voiture ou même d'argent⁸⁸. Mais ce lien juridique ne renvoie pas spécifiquement ou exclusivement à la propriété de ces objets matériels⁸⁹. Mesdames Mailhot et Vincent expliquent que le verbe **TIPENITAM** ne peut avoir comme complément les noms d'objets d'usage courant tels que vivres, vêtements, ustensiles ou éléments de mobilier. Dans ces cas, seul le verbe **KANAUENITAM** peut désigner la relation du sujet à l'objet soit la possession ou l'usage effectif. Dans la conception innue, ces objets n'auraient que des usagers, puisqu'il est sémantiquement impossible de spécifier à qui ils appartiennent⁹⁰. Il en est de même chez la nation crie, comme le rapporte F. Berkes:

[...] In the traditional Cree sense, the "ownership" (*nitibaahtaan*) of the land and animals is different from the "ownership" (*nitibiwaawsiiun*) of personal property of things that can be bought and sold. To "own" (*nitibaahtaan*) land and animals may be more accurately translated into English as being the steward or the custodian of the land and the animals.⁹¹ [italiques et souligné dans l'original]

Ceci est d'autant plus significatif que le cri fait partie des langues algonquiennes⁹².

⁸⁸ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.121-22.

⁸⁹ *Ibid.* Voir aussi J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 à la p.435.

⁹⁰ *Ibid.* à la p.121.

⁹¹ F. Berkes, *Cree Trappers Speak*, *supra* note 87 à la p.10.

⁹² Voir Annexe 2: Classification des langues algonquiennes du Subarctique.

Mesdames Mailhot et Vincent ont constaté que notre catégorie <<PROPRIÉTÉ>> n'existe pas comme telle en langue innue⁹³. Alors que nous concevons comme spécifique la relation entre l'individu et ses biens, les Innus la conceptualisent plutôt comme étant identique à de nombreuses relations de pouvoir qui existent dans l'univers. Cela s'applique également à la terre: le détenteur d'un territoire de chasse ou d'un terrain quelconque est celui qui exerce une <<influence>> mentale sur une portion de territoire, qui amène celle-ci à être <<en accord avec sa pensée>>. Sur son territoire, il est un <<utshimau>> c'est-à-dire celui qui a le contrôle sur celui-ci, qui en est le maître⁹⁴. Le lien à la terre n'est qu'un des aspects des relations de pouvoir et de contrôle qui existent dans l'univers. De l'analyse du verbe **TIPENITAM**, les anthropologues Mailhot et Vincent retiennent le concept-clé de <<pouvoir>>, tout en ajoutant que celui-ci est important dans toutes les cultures de souche algonquienne⁹⁵.

En effet, elles rapportent que des études ont révélé que chez les Ojibwas, les êtres vivants sont classifiés de façon hiérarchique sur la base du <<manido>> pouvoir de contrôle qu'ils détiennent, allant du plus au moins⁹⁶. Selon Bouchard et

⁹³ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.121-22. Voir aussi J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 à la p.427. Oren Lyons, un Iroquois, rapporte, à l'appui, que "[w]e native people did not have the concept of private property in our lexicon, and the principle of private property was pretty much in conflict with our value system". Oren Lyons, <<Spirituality, Equality, and Natural Law>> dans L. Little Bear, M. Boldt, J.A. Long, éd., *Pathways to Self-Determination. Canadian Indians and the Canadian State*, Toronto, University of Toronto Press, 1984, 5 à la p.9.

⁹⁴ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.122-23.

⁹⁵ *Ibid.* à la p.124.

⁹⁶ *Ibid.*; S. Bouchard et J. Mailhot, <<Structure du lexique: les animaux indiens>>, *supra* note 80 aux pp.48-52.

Mailhot, il existe chez les Innus une classification hiérarchique partageant les caractéristiques de la classification Ojibwa⁹⁷. Elle s'applique cependant à un domaine considérablement plus restreint, celui des <<matinush>> animaux détenant le pouvoir maléfique, situés au bas de l'échelle hiérarchique⁹⁸. Le pouvoir que détiendraient ces animaux reposerait sur un nombre limité de propriétés que les Innus attribuent à certains animaux en vertu d'un système de croyance véhiculé par la tradition orale⁹⁹. En fait, le pouvoir maléfique que détiendrait ces animaux serait à l'origine de la crainte qu'ils suscitent¹⁰⁰. Ainsi, l'animal auquel on prête le pouvoir de tuer l'humain occuperait une position plus élevée dans la hiérarchie des animaux maléfiques que celui dont l'attribut est la <<saleté>>, par exemple¹⁰¹. Bref, en dépit de l'existence de classes génériques nommées, les Ojibwas et les Innus structurent plutôt les animaux selon une hiérarchie du pouvoir. Mesdames Mailhot et Vincent font également état de travaux portant sur les fondements sémantiques des catégories grammaticales <<animé>> et <<inanimé>>, où l'on tente d'expliquer, par la notion de pouvoir, la distribution des noms cris dans l'une ou l'autre de ces deux catégories¹⁰². Selon

⁹⁷ S. Bouchard et J. Mailhot, <<Structure du lexique: les animaux indiens>>, *supra* note 80 aux pp.52-53.

⁹⁸ *Ibid.*; Annexe 4: Répartition du domaine "animal indien", fig.1 et fig.19.

⁹⁹ S. Bouchard et J. Mailhot, <<Structure du lexique: les animaux indiens>>, *supra* note 80 aux pp.54-55.

¹⁰⁰ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.124.

¹⁰¹ S. Bouchard et J. Mailhot, <<Structure du lexique: les animaux indiens>>, *supra* note 80 à la p.55; Annexe 4: Répartition du domaine "animal indien", fig.21.

¹⁰² J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.124.

Mailhot et Vincent, il est donc très significatif que l'étude de la notion de la propriété territoriale débouche, elle aussi, sur la notion de <<pouvoir>>¹⁰³.

Faisons maintenant l'exercice avec le second verbe -KANAUENITAM-¹⁰⁴:

Racine	Finale	Complément
KANAU	ENIT	AM
garder	activité mentale	chose inanimée
observer	ou pensée du sujet	(MEU: chose animée)

Par conséquent, le sens littéral de ce verbe est: <<il s'en occupe mentalement>>, <<il lui consacre de l'attention>>. L'idée fondamentale véhiculée ici, est la relation mentale effective existant entre le sujet et l'objet, l'attention ou la préoccupation que le sujet entretient envers l'objet, qu'il s'agisse d'une personne ou d'une chose. En d'autres mots, ce verbe renvoie à une relation mentale qui suppose un lien concret entre le sujet et l'objet, la chose ou la personne devenant l'objet de la préoccupation du sujet. Il se réfère aussi au maintien dans le temps de cette relation mentale¹⁰⁵.

Tout comme TIPENITAM, le verbe KANAUENITAM est utilisé dans un grand nombre de contextes et selon les contextes où il survient, le terme

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.* aux pp.95-101; J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.68.

¹⁰⁵ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.100-1.

KANAUENITAM peut être rendu en français par¹⁰⁶: S'OCCUPER DE; VEILLER SUR; PRENDRE SOIN DE (enfant, garde d'une personne); AVOIR LA GARDE DE (adoption); GARDER (ses pièges); CONSERVER (faune, viande, culture).

Par ailleurs, les anthropologues Mailhot et Vincent ont découvert que ce verbe transmet l'idée de possession ainsi que celle de relation quotidienne que les Innus ont avec la terre. Selon la conception innue, avoir une chose en sa possession équivaut à en prendre soin, à lui consacrer de l'attention, à veiller sur elle. Ainsi, les terres sont l'objet constant de leur préoccupation, de leur attention. La relation quotidienne que les Innus ont avec celles-ci consiste donc à en prendre soin à la manière de gardiens¹⁰⁷. Selon Mailhot et Vincent, tout comme la distinction faite en français entre les concepts de possession et de propriété, le concept de possession véhiculé par le verbe KANAUENITAM n'englobe pas celui de propriété¹⁰⁸. Elles concluent donc que lorsque véhiculée par le verbe KANAUENITAM, l'idée de possession rejoint plutôt celle de <<gardiennage>>. Il n'est pas inutile de rappeler les propos de F. Berkes au sujet de la culture crie: "[t]o "own" (*nitibaahtaan*) land and animals may be more accurately translated into English as being the steward or the custodian of the land and the animals."¹⁰⁹

¹⁰⁶ *Ibid.* aux pp.95-98.

¹⁰⁷ J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.68; A. Bissonnette, <<Droits autochtones et droit civil>>, *supra* note 33 aux pp.9-10.

¹⁰⁸ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.100-1.

¹⁰⁹ Voir à la p.28 et note correspondante, ci-dessus, pour la citation complète.

En résumé, mesdames Mailhot et Vincent ont observé que dans la langue et la culture innues, le rapport au territoire est conceptualisé en termes de pouvoir et de gardiennage et non en terme de propriété et que, dans les deux cas, les relations qui existent entre une personne et divers objets, qu'il s'agisse d'une personne ou d'une chose, ne sont qu'un aspect des multiples relations qui existent dans l'univers. Examinons maintenant leur analyse de la question de la justification du titre que les Innus disent détenir sur le territoire.

2) Des liens avec la terre

Nous avons vu comment les Innus conceptualisent leur titre sur le territoire et l'exercice de ce titre. Mais d'où disent-ils tenir ce titre et en quoi consiste-t-il? Selon Mailhot et Vincent, l'analyse de la tradition orale révèle que les Innus justifient leur titre sur le territoire par des liens historiques, économiques, culturels et affectifs qui les rattachent à la terre et qu'ils n'ont jamais renoncé de quelque façon que ce soit à ces liens.

Ces arguments, fréquemment invoqués par les divers peuples autochtones du Canada, ont été développés en réponse à la justification de la prise du territoire par les puissances coloniales. Celle-ci, connue sous le nom de théorie de la <<découverte>>, tarde à être remise en question¹¹⁰. Le point de vue innu sur cette question s'articule ainsi:

L'expression même de <<découverte des terres neuves>> représente une insulte à tous les peuples aborigènes d'Amérique qui connaissaient à fond et exploitaient ces terres depuis des millénaires. La négation de l'Autre, de sa spécificité et de ses droits a toujours été une des caractéristiques de la suffisance des peuples européens se considérant comme les porteurs du flambeau de la seule vraie civilisation et de la seule vraie foi. Dans cette perspective ethnocentrique, nos terres étaient à conquérir.

¹¹⁰ Voir, par exemple, M.I. Asch et P. Macklem, <<Aboriginal Rights and Canadian Sovereignty: An Essay on *R. v. Sparrow*>>, *supra* note 8; P. Macklem, <<First Nations Self-Government>>, *supra* note 6; G.S. Lester, <<Aboriginal Land Rights: The Significance of Inuit Place-Naming>> (1979) 3:1 *Études/Inuit/Studies* 53 aux pp.54-55; P. Jacquin, <<De l'Amérique indienne à l'Amérique blanche>>, *supra* note 26 à la p.37; G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 aux pp.143-45.

nos peuples à civiliser selon votre système de valeurs.¹¹¹
[c'est nous qui soulignons]

À la lumière de ces commentaires, examinons maintenant les observations des anthropologues Mailhot et Vincent portant sur chacun de ces liens, tout en ne perdant pas de vue que ceux-ci sont imbriqués les uns dans les autres.

a) Liens historiques

Les Innus disent tenir le contrôle et la responsabilité d'une partie de la terre d'une volonté supérieure, que les uns attribuent au créateur de la terre et d'autres à une sorte d'ordre naturel des choses¹¹². Voici comment William-Mathieu Mark, de La Romaine, voit les choses:

[...] Il n'y a [...] qu'un seul Dieu, source de tous les dons. Il a donné aux Innu leur propre façon de vivre. Il a donné aux Français et aux Anglais leur propre culture. Bien que ce soit Lui qui soit notre seul maître, Il a donné à chaque peuple une culture différente. Les dons de Dieu sont différents pour chaque peuple, dans sa façon de vivre et dans son culte. Le Blanc adore l'hostie. En Asie, on vénère la vache. Tandis que pour l'Innu, c'est la graisse de caribou qui est sacrée. Oui,

¹¹¹ CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais adressée au Ministre des Affaires indiennes et du Nord, représentant du gouvernement du Canada>>, avril 1979, dans N'Tsukw et R. Vachon, éd., *Nations autochtones en Amérique du Nord*, Québec, Fides, 1983, 81 aux pp.92-93 [ci-après <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>].

¹¹² J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 aux pp.18-20. Voir aussi S. Vincent, <<Tradition orale et action politique montagnaises: le cas de la rivière Natashquan>> [1978] *Papers of the Ninth Algonquian Conference*, Université Carleton (Ottawa), 138 à la p.143 [ci-après <<Tradition orale et action politique>>].

Dieu a donné à chaque peuple une façon différente de l'adorer...¹¹³

Ainsi, l'idée d'un ordre divin sert non seulement à expliquer que les Innus ont des responsabilités envers le territoire, mais explique aussi le partage des terres entre les nations¹¹⁴.

Avant d'aller plus loin, une mise au point s'impose. Nous ne devrions pas nous empresser à qualifier de <<folklorique>> cette référence à la création du monde et à un ordre établi par un être supérieur. Ce serait oublier à quel point notre culture demeure imprégnée de religiosité et l'impact considérable sur le droit que continue d'avoir ce bloc de traditions et de croyances¹¹⁵. L'anthropologue N. Rouland nous rappelle, en effet, que Dieu n'est pas étranger aux grands textes fondateurs de la tradition occidentale¹¹⁶. Il s'agirait donc d'un phénomène universel. Alors qu'il s'interroge sur le fondement de l'obéissance à la loi dans les sociétés négro-africaines, G.-A. Kouassigan se demande si les droits modernes sont si <<affranchis>> de la religion que le prétendent certains auteurs¹¹⁷. Selon lui, "il ne suffit pas de refuser par exemple la morale chrétienne ou seulement certaines de ses règles pour débarrasser le

¹¹³ D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 aux pp.118-19 (témoignage de William-Mathieu Mark).

¹¹⁴ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.14.

¹¹⁵ J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.68. Voir aussi R. Savard, <<L'univers juridique autochtone>>, *supra* note 4 aux pp.15-16; N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.281-84.

¹¹⁶ N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.210-11.

¹¹⁷ G.-A. Kouassigan, *L'homme et la terre*, Paris, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre Mer, 1966 aux pp.21-37.

droit des liens traditionnels qui l'unissent à la religion chrétienne dans les civilisations occidentales¹¹⁸. L'exemple du droit de la famille en matière de mariage ou de divorce illustre éloquemment l'influence de la religion. M. Kouassigan conclut que tout est une question de degré.¹ Pour lui, dire que la force de la religion assure l'obéissance semble une exagération car le droit a besoin de bien d'autres choses pour remplir efficacement sa mission de régulation de l'ordre social¹¹⁹. Chose certaine, la religion continue d'avoir, à divers degrés, un impact considérable sur l'élaboration du droit.

Selon la théorie innue, chaque peuple appartient à une terre donnée¹²⁰; par exemple, les Africains au continent nommé Afrique, les Anglais au territoire de l'Angleterre, et les Français à la France. Le nom des différents pays ou continents est dérivé de celui du groupe humain auquel Dieu aurait attribué le territoire. La nomenclature innue ne tient pas compte du résultat d'événements postérieurs à l'attribution originelle. Ainsi, le fait que de nombreux non-Africains vivent effectivement en Afrique ou que de nombreux Africains vivent actuellement en Angleterre ou ailleurs n'y est pas reflété¹²¹.

Transposée au contexte canadien, cette vision des choses devient fort révélatrice. En effet, en langue innue il n'existe aucun terme qui corresponde à

¹¹⁸ *Ibid.* à la p.25.

¹¹⁹ *Ibid.* aux pp.25-26.

¹²⁰ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra*, note 32 aux pp.130-31; J. Mailhot et S. Vincent, < <Le Droit foncier Montagnais> >, *supra* note 33 à la p.68.

¹²¹ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.130-31.

<< Canadiens >> au sens d'habitants du Canada¹²². L'étude de Mailhot et Vincent révèle que la terminologie innue relie explicitement les habitants d'Angleterre et les anglophones vivant au Canada¹²³, d'une part, et les habitants de la France et les francophones vivant au Canada¹²⁴, d'autre part. Mais le discours innu réaffirme clairement que dans ces deux cas, le pays véritable demeure toujours l'Angleterre et la France, respectivement. Selon Mailhot et Vincent, il n'y aurait pas non plus de terme qui désigne spécifiquement l'unité politique que l'on appelle << Canada >>¹²⁵. Les Innus parlent plutôt du << Innu-assi >>, soit le territoire originellement attribué aux Autochtones¹²⁶. Les portions de ce territoire appelées << Akanishau-assi >> et << Mistukushiu-assi >> ne seraient que des enclaves dans le vaste << territoire indien >> originel, créées soit parce que les premiers occupants les ont cédées aux nouveaux immigrants¹²⁷, soit parce qu'ils ont toléré leur établissement en certains endroits¹²⁸, soit encore parce que les nouveaux arrivants se sont carrément emparés de

¹²² *Ibid.*

¹²³ Tous deux sont appelés << Akanishaut >>. *Ibid.* à la p.131.

¹²⁴ Tous deux sont appelés << Mistukushut >>. *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.* aux pp.131-32. Mailhot et Vincent soulignent, cependant, qu'on y réfère depuis peu par les termes empruntés << Kanata >>, << Akanata >> ou encore << Kanata >>.

¹²⁶ *Ibid.* à la p.132.

¹²⁷ Par exemple l'emplacement de la ville de Québec. *Ibid.* aux pp.132, et 165-69.

¹²⁸ Par exemple, le long du littoral de la Basse Côte-Nord. *Ibid.* à la p.132.

certaines portions du <<Innu-assi>>¹²⁹. Mailhot et Vincent précisent que dans la perspective autochtone, la présence européenne sur le <<Innu-assi>> demeure un épiphénomène; malgré leur situation actuelle, les Innus, comme d'autres groupes autochtones, continuent à affirmer leur titre sur la partie du Québec dont ils disent avoir hérité la <<maîtrise>> conformément à l'ordre divin. Nous voilà fort loin de la thèse classique des <<deux peuples fondateurs>>.

En vertu de cet ordre originel, chaque nation s'est aussi vu attribuer des coutumes, des nourritures et, bien sûr, des animaux différents. Comme l'explique M.J. de Maliotenam/Sept-Îles:

Les animaux sont à l'Indien, comme j'ai dit, les animaux sont à l'Indien. C'est ce qui est écrit dans le Livre. Quand Tshishe Manitu a fait l'Indien, qu'a-t-il dit? "Créons l'Indien pour qu'il soit maître des animaux, faisons lui tout ce dont il a besoin". Il n'a pas dit: "Il sera le maître des cochons, il sera le maître des vaches". Il n'a pas dit non plus que le Canadien français serait le maître de ceci, il ne l'a pas dit. Mais il a fait l'Indien pour qu'il soit maître des animaux, de ses animaux à lui.¹³⁰ [souligné dans l'original]

A.M. de Natashquan renchérit: "[t]outes les sortes d'animaux sont nos animaux à nous. Vous aussi vous serez maîtres de vos animaux, nous ne vous harcèlerons pas à cause d'eux"¹³¹. La taxonomie innue de la faune reproduit l'ordre originel en répartissant tous les animaux en deux grandes classes: <<innu-aueshishat>> les animaux indiens et <<kakusseshiu-aueshishat>> les animaux canadiens-français. C'est précisément en

¹²⁹ Par exemple, l'emplacement actuel de la ville de Sept-Îles. *Ibid.*

¹³⁰ M.J., Sept-Îles, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 aux pp.78-79.

¹³¹ Souligné dans l'original. A.M., Natashquan, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.79.

vertu de l'ordre originel que les uns et les autres ont juridiction sur leurs animaux respectifs¹³². Pour les Innus, la relation d'un peuple avec les animaux qui lui sont propres, s'exprime de la même façon que la relation d'un peuple avec son territoire.

Voici comment l'explique M.J. de Maliotenam/Sept-Îles:

Ce n'est pas le gouvernement, c'est Dieu [...] qui nous a donné d'être ici. [...] Voici ce qui est écrit dans le livre: "Ici, c'est l'Indien qui est maître, c'est lui qui est maître ici". Et maintenant les Blancs, tous, ne nous laissent pas la paix. Voilà ce que ça dit: "Les animaux -les lièvres, les perdrix- Dieu les a faits pour les Indiens [...] Il ne s'agit pas des cochons, ni des poulets, mais des caribous, des ours et des porcs-épics. Il les a tous faits pour l'Indien. Il a fait aussi les arbres pour qu'il s'en serve [...] Et maintenant il y a ceux qu'on appelle les avocats; le nôtre c'est Dieu. À présent les avocats d'ici sur la terre, ce sont eux qui détruisent ce qui s'appelle la loi, ils la détruisent, ils l'interrompent et ce sont eux à présent qui seront maîtres de l'arbre. Vois ce qui arrive, il s'agit de notre patrimoine à nous."¹³³

M.J. se réfère à une forme de justice divine qui aurait établi les règles du jeu dès le début des temps.

Selon la conception innue, le problème des Eurocanadiens réside dans le fait qu'ils n'ont pas respecté les règles du jeu. En quittant les terres qui leur étaient réservées de tout temps et en venant s'emparer du <<Innu-assi>>, ils ont introduit le

¹³² J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.15. Voir aussi S. Bouchard et J. Mailhot, <<Structure du lexique: les animaux indiens>>, *supra* note 80 à la p.40; Annexe 4: Répartition du domaine "animal indien", fig. 1-4.

¹³³ M.J., Sept-Îles, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.16.

désordre¹³⁴. Les Innus ne peuvent concevoir en faire autant. Ils répètent qu'ils sont toujours restés sur leur terre et n'ont jamais eu la prétention de vouloir s'installer ailleurs:

[...] Toi et moi n'irions pas aux États-Unis pour laisser notre territoire et prendre celui des Amérindiens là-bas et pour aller chercher leurs bateaux et les prendre. Nous ne toucherons pas à cela, nous, nous n'avons pas cette présomption, cela n'est pas à nous. Il nous faut rester ici [...] L'Indien demeure à sa place. Sais-tu, il n'y a que ses propres biens qu'il surveille, il ne touche pas à ceux de quelqu'un d'autre [...]¹³⁵

En somme, l'ordre divin régit les rapports entre l'être humain et la terre, entre l'être humain et les animaux et entre les êtres humains eux-mêmes¹³⁶.

À ce titre d'héritier de droit divin, s'ajoute l'argument du droit du <<premier occupant>> du Canada, commun à tous les peuples autochtones du Canada. Selon Mailhot et Vincent, celui-ci est fréquemment invoqué par les Innus pour prouver leur titre sur le territoire¹³⁷. Étudiant le cas de la rivière Natashquan, madame Vincent rapporte que les récits portant sur le territoire commencent en général ou contiennent à un moment donné l'affirmation de l'ancienneté de l'occupation du

¹³⁴ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.16; J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.68. Voir aussi S. Vincent, <<Tradition orale et action politique>>, *supra* note 112 à la p.143.

¹³⁵ M.J., Sept-Îles, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.18. Voir aussi G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 à la p.41.

¹³⁶ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.16.

¹³⁷ *Ibid.* à la p.1.

territoire par les Innus; la conscience d'avoir été là avant les Blancs fait partie du patrimoine innu¹³⁸. La tradition orale de la communauté innue de Natashquan rapporte cette version de la rencontre des <<deux mondes>> :

On dit qu'autrefois à l'endroit où ils sont arrivés en bateau, exactement à Upistikuiau, en ce lieu que l'on appelle Québec, il y avait un village. C'était une terre indienne comme ici, seulement naturellement les habitations indiennes étaient en forme de tente et elles étaient en écorce. C'est là, dit-on, que les Indiens ont été contactés par les Blancs. Autrefois ceux-ci naviguaient sur des voiliers, de ces navires qui sont poussés par le vent. Et c'est là, à Québec, qu'ils furent joints par ceux qui avaient pris la mer pour chercher une terre, ceux qui se cherchaient une bonne terre. [...] C'était la première fois que les Indiens les voyaient. Comment auraient-ils pu les comprendre? Pas un seul n'aurait pu les comprendre puisqu'ils ne les avaient jamais vus.¹³⁹

Mailhot et Vincent ajoutent que cette conscience de l'histoire est décelable jusque dans les conversations et les questions des enfants, confirmant ainsi son inscription dans la tradition orale¹⁴⁰.

¹³⁸ S. Vincent, <<Tradition orale et action politique>>, *supra* note 112 à la p.140 et 142.

¹³⁹ P.C., Natashquan, verbatim, Vincent(1976), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.2-3. Voir aussi S. Vincent, <<L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre>>, *supra* note 82 à la p.17 et, du même auteur, <<L'arrivée des chercheurs de terres: récits et dires des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord>> (1992) XXII:2-3 R.A.Q. 19 aux pp.21-22; P. Courtois, <<Les Indiens de la région de Québec cèdent leur terre aux Français>> (1976-77) 1:3-4 Possibles 27. Voir aussi D. Delâge, <<Les premiers contacts selon un choix de récits amérindiens publiés aux XIXe et XXe siècles>> (1992) XXII:2-3 R.A.Q.101 et, du même auteur, <<Les premiers contacts dans "History of the Ojibway People" de William Warren. Un récit de transition entre l'oral et l'écrit>> (1992) XXII:4 R.A.Q. 49.

¹⁴⁰ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.2.

L'antériorité et la continuité de l'occupation sont affirmées sur le territoire dans son ensemble de même que sur des régions, des rivières et des emplacements précis¹⁴¹. Le discours innu soutient que le territoire, héritage des ancêtres, n'a jamais cessé d'être habité par la Première Nation. La conscience d'un patrimoine, tel un territoire de chasse transmis de père en fils, suffit à affirmer un titre sur le territoire. C'est pourquoi A.M. de Natashquan affirme:

Et nous n'avons que faire d'un papier (...) Il nous servirait à quoi? La rivière est déjà un papier. C'est comme ceci que pense l'Indien, n'est-ce pas? "Tout ce qu'on voit là est à moi, ces arbres là, tout cela, c'est nous qui sommes maîtres de tout cela"; c'était nos grands-pères et à présent nos enfants en seront aussi les maîtres.¹⁴²

Mailhot et Vincent précisent que l'argument de l'antériorité de l'occupation s'applique tant aux Eurocanadiens qu'aux autres groupes autochtones du Québec, notamment aux <<Puatshishaimunnut>> et son raccourci <<Tshishaimunnut>>, "Indiens de Fort Chimo" ou "Indiens de Chimo", qui se sont établis dans la région de Matimekosh (Schefferville) en 1956¹⁴³. Ceci dit, antériorité et continuité de l'occupation sont souvent invoquées ensemble pour prouver le titre sur le territoire. Enfin, cette continuité joue aussi au niveau de la vie personnelle de l'Innu, comme nous l'indique P.C. de Natashquan:

On n'a qu'une rivière nous autres toujours. C'est ici que je suis installé aujourd'hui. C'est par ça que j'ai vécu toujours (...) ici à Nutameshan. Nekatshan je l'ai pas vécu. (...) Toujours en montant dans le bois, toujours c'est ici toujours (à Nutameshan) que je prends le poisson. Je les ai toujours

¹⁴¹ *Ibid.* aux pp.5-6.

¹⁴² A.M., Natashquan, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.9.

¹⁴³ *Ibid.* à la p.6 et 138. Voir aussi à la p.103, note 358, ci-dessous.

pris ici les saumons, je suivais ce que les autres faisaient, les vieux.¹⁴⁴

Pour l'Innu, la fidélité aux recommandations des ancêtres s'avère tout aussi importante que celle d'occupation d'un lieu. De fait, ces deux éléments sont intimement liés¹⁴⁵.

Enfin, à cet argument du droit du premier occupant, de résidence continue et de conscience d'un patrimoine transmis de génération en génération, se joint celui de l'absence de cession du titre sur la terre. Comme l'exprime An Kapesch de Matimekosh:

À présent il [le Blanc] écrit des choses partout sur notre territoire, partout dans le bois il pose des pancartes sur lesquelles il dit: PROPRIÉTÉ PRIVÉE. Le Blanc est effronté de mettre des pancartes partout dans le bois pour ainsi faire croire aux Indiens qu'il est propriétaire des terres, ici à l'intérieur du pays.¹⁴⁶

Du point de vue de la tradition juridique allochtone, le traité constituerait une pièce probante de la cession de territoire. Mais où est le traité que les Innus auraient signé et selon lequel ils auraient renoncé à leur titre¹⁴⁷? À défaut de preuve écrite, les Innus

¹⁴⁴ P.C., Natashquan, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.10.

¹⁴⁵ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.9.

¹⁴⁶ A. Kapesch, *Eukuan Nin Matshimamitu Innu-Iskueu/Je suis une maudite sauvagesse*, Québec, Leméac, 1976, à la p.225 [ci-après *Je suis une maudite sauvagesse*] et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.21 et 180-81.

¹⁴⁷ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.20-21.

interrogent leur tradition orale. Selon Mailhot et Vincent, celle-ci ne contiendrait rien qui confirmerait la prétention des Eurocanadiens à un titre sur le territoire innu¹⁴⁸.

Dans cette partie de notre texte, nous avons cherché à dégager les arguments de type historique qui, selon Mailhot et Vincent, sont les plus couramment employés par les Innus pour affirmer l'existence d'un lien privilégié avec le territoire. Il est utile de rappeler que nous sommes à explorer le mode de penser l'univers et l'existence d'une tradition juridique s'inscrivant dans un univers historique et culturel qui lui est propre:

Il faut oublier ici le partage de la terre entre l'Espagne et le Portugal, le droit de conquête que l'on s'est arrogé aux endroits où vivent des peuples non constitués en États et autres concepts tout aussi étrangers. Nous sommes en droit amérindien, en droit montagnais. On ne parle donc plus que de la terre reçue en partage par des peuples qui en ont le contrôle et la responsabilité et qui ont assumé les deux pendant des générations jusqu'à ce que des errants tentent de s'approprier leur espace.¹⁴⁹ [c'est nous qui soulignons]

Seule l'analyse de la logique propre à la tradition innue peut mener à une certaine compréhension du discours innu actuel. Ceci dit, si l'argument des liens historiques avec le territoire est omniprésent dans le discours innu, celui des liens économiques et culturels l'est tout autant.

¹⁴⁸ *Ibid.* à la p.21. Cependant, Mailhot et Vincent précisent bien que la tradition orale rapporte qu'il y eut des ententes pour ce qui est de la région de la côte du golfe et du fleuve St-Laurent.

¹⁴⁹ J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.69.

b) Liens économiques et culturels

Qui dit chasse et territoire de chasse, travail et moyen de gagner sa vie, dit mode de vie. Les Innus vivent en symbiose avec leur milieu, conformément à une sorte d'ordre naturel des choses¹⁵⁰. Une symbolique ancestrale profonde lie les Innus à l'intérieur des terres et aux différentes espèces vivantes partageant leur espace. L'ethnologue Hélène Dionne rappelle que les peuples autochtones d'Amérique du Nord se perçoivent comme faisant partie d'une grande chaîne dont tous les êtres vivants sont des maillons¹⁵¹. Dans la tradition Ojibway, par exemple, l'être humain serait en fait le maillon le moins important:

Creation came about from the union of the Maker and the Physical World. Out of this union came the natural children, the Plants, nurtured from the Physical World, Earth, their Mother. To follow were Animalkind, the two-legged, the four-legged, the winged, those who swim and those who crawl, all dependant on the Plant World and Mother Earth for succour. Finally, last in the order came Humankind, the most dependant and least necessary of all the orders.¹⁵²

Ainsi l'humain, à l'instar des animaux et des végétaux, est issu des entrailles de la terre. Ceci dit, madame Dionne précise que chaque être vivant occupe une place bien définie que ni l'être humain, ni l'animal ne peut changer. Mais puisque leur conception de l'univers implique que "toute action ou geste entre en relation directe avec les autres

¹⁵⁰ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.17; à la p.39 et s., ci-dessus.

¹⁵¹ H. Dionne, < <À la croisée des chemins>>, *supra* note 84. Voir aussi P. Jacquin, < <De l'Amérique indienne à l'Amérique blanche>>, *supra* note 26 à la p.27. Voir aux pp.182-88, ci-dessous, pour une analyse de la spécificité spirituelle du mode de penser innu.

¹⁵² Manitoba Public Inquiry into the Administration of Justice and Aboriginal People, *Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba, Vol.1: < <The Justice System and Aboriginal People>>*, Winnipeg, Imprimeur de la Reine, 1991 à la p.21.

êtres vivants"¹⁵³, il arrive que l'humain transgresse les lois maintenant la communication entre les animaux et lui-même. La chaîne est alors brisée; il faut veiller à rétablir le contact afin d'assurer la subsistance des autres membres de sa communauté. H. Dionne se réfère à la <<tente tremblante>>, un des rites pratiqués pour rétablir la communication entre l'humain et la nature, la personne et les animaux ou entre un individu et son esprit protecteur¹⁵⁴. S. Vincent définit ce rite comme suit:

Cérémonie au cours de laquelle un chaman communique avec les régions de l'univers inaccessibles aux autres hommes. Il convoque pour cela, dans une tente érigée selon des règles précises, les esprits de ceux avec lesquels il veut entrer en contact. Ceux qui viennent dans la tente sont tellement nombreux qu'ils la font bouger, d'où le nom que lui ont attribué les observateurs étrangers: "tente tremblante", "tente agitée", "shaking tent". Mais le terme montagnais *kwuha.pa.cikan* fait plutôt référence à la faculté de voir à distance. Parmi les racines montagnaises compilée à Tadoussac à la fin du 17^e siècle par le Père Fabvre(1970), on trouve: "*K8sabamau*"¹⁵⁵: voir sorcellerie" et aussi "*K8sabaten*: être pensif, ruminer à part soi".¹⁵⁶ [italiques de l'original]

La tente tremblante est donc un lieu privilégié pour communiquer avec le monde << surnaturel >>.

¹⁵³ H. Dionne, <<À la croisée des chemins>>, *supra* note 84 à la p.108.

¹⁵⁴ *Ibid.* à la p.115. Voir aussi R. Dominique, *Le langage de la chasse: récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1989 aux pp.29-31 (témoignage de Michel Grégoire); D. Clément, dir., *Aitmanu*, *supra* note 25 aux pp.99-100 (témoignage de William-Mathieu Mark).

¹⁵⁵ La lettre <<8>> correspondrait à peu près à la diphtongue <<ou>>. Voir J.-P. Simard, <<Le meeting du m8chau 8raganich>> (1976) VI:2 R.A.Q. 3 à la p.3.

¹⁵⁶ S. Vincent, <<Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de mista.pc.w>> (1973) III:1-2, R.A.Q. 69 à la p.69, note 3. Voir aussi M. André, *Moi*, <<Mestapeu>>, *supra* note 75 aux pp.128-32; J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 aux pp.479-80; E. Désveaux, <<Secrets et pouvoirs des vieux>> [1991] Autrement, Série Monde - H.S.No.54, 209 aux pp.220-23.

Les Innus s'identifient donc à une terre dont ils sont originaires au même titre que les rivières ou même les poissons. Madame Vincent explique cette relation comme suit:

[...] De la même façon que les saumons dont les oeufs éclosent à la tête des rivières sont originaires de l'intérieur même s'ils descendent jusqu'à la mer, de la même façon que les rivières elles-mêmes ont leur source dans l'intérieur même si elles se jettent dans la mer, les Montagnais sont eux aussi originaires de l'intérieur des terres même s'ils se trouvent sédentarisés au bord des dunes. Comment peut-on dissocier les saumons des rivières et les Montagnais des saumons et des rivières? Comment peut-on concevoir que les rivières qui originent de l'intérieur puissent appartenir à ceux qui originent de la haute mer? [...] [D]e la même façon que l'on ne peut empêcher les poissons de filer dans les rivières, on ne peut empêcher les Montagnais de suivre les poissons et les rivières et de retourner à leur source.¹⁵⁷

Le peuple innu a, de tout temps, vécu de ses terres et de ses rivières. Selon la période de l'année, les Innus chassent les oiseaux migrateurs, le petit ou le gros gibier; ramassent des oeufs d'oiseaux sauvages; cueillent des fruits; pêchent des poissons¹⁵⁸. Dès lors, il n'est plus surprenant que l'argument de l'importance capitale de la rivière et des terres soit fréquemment repris par la tradition orale innue.

¹⁵⁷ S. Vincent, <<Tradition orale et action politique>>, *supra* note 112 à la p.143. Voir aussi D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 aux pp.87-89 (témoignage de William-Mathieu Mark).

¹⁵⁸ CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.10. Voir aussi R.R. Gadacz, <<Montagnais Hunting Dynamics in Historicoecological Perspective>> (1975) 17:2 *Anthropologica* 149 aux pp.150-51; H. Bédard, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites 1850-1900*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988 à la p.23 et 24; J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 aux pp.388-91.

Prenons le cas de la rivière Natashquan, grâce à laquelle les Innus de ce coin du < <Innu-assi> > ont pu et peuvent se nourrir et survivre. Voici comment les Innus justifient leur lien avec ce cours d'eau:

Au début, les Montagnais étaient là-bas, dans l'intérieur des terres, c'est là-bas qu'ils ont leurs origines et c'est là-bas aussi qu'ils ont trouvé leur subsistance. Comment pourrait-on les y importuner? Et puis, ce n'est pas de la haute mer que vient la rivière Natashquan, elle ne vient pas du large, c'est de l'intérieur des terres, là-bas, qu'elle tire son origine. Et c'est là-bas qu'étaient les Montagnais. Comment pourrait-on les y brimer?¹⁵⁹ [c'est nous qui soulignons]

L'histoire de la rivière Natashquan est celle de l'approvisionnement d'un groupe qui descendait de l'intérieur pour chercher sa subsistance à la côte et qui ne pouvait remonter dans l'arrière-pays que s'il avait amassé suffisamment de poissons pour tenir le long du trajet:

Bon, c'est Nutameshan [La quatrième chute] ici. Là-bas autrefois feu nos grands-pères, nos arrière-grands-parents étaient ici il y a très longtemps, longtemps, longtemps et là-bas ce qu'on appelle Nutameshan et là, c'est là dit-on qu'on pêchait autrefois dit-on. [...] Ceci est le magasin de l'Indien, ce que l'Indien appelle Nutameshan, là où l'on pêche le poisson pour monter dans le bois.¹⁶⁰ [c'est nous qui soulignons]

La rivière Natashquan constituait donc à la fois une voie de communication et un réservoir de nourriture d'importance vitale. Cet exemple nous fait réaliser que le territoire pris dans son ensemble est vu comme un < <magasin> > dont l'Innu connaît

¹⁵⁹ M.G., Natashquan, verbatim, Bacon et Vincent(1978), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.17.

¹⁶⁰ A.M., Natashquan, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.29. Voir aussi S. Vincent, < <Tradition orale et action politique> >, supra note 112 aux pp.141 et 142-43.

l'inventaire et dont la réglementation gouvernementale, la destruction ou la fermeture sont inacceptables, voire inconcevables¹⁶¹.

Pour les Innus, le territoire a toujours été et devrait être encore aujourd'hui un lieu d'approvisionnement et un gagne-pain. M.J. de Maliotenam/Sept-Îles compare la terre et ce qu'elle renferme à un capital, à une réserve de ressources pour l'avenir:

(...) comme la banque...un Indien n'avait pas (...) de ça, tu sais, une banque pour l'Indien, il n'allait pas chercher l'argent; dans le bois c'était comme la banque, dans le bois avant, tu sais. Tout son argent était là.¹⁶² [c'est nous qui soulignons]

De la même façon que le chasseur innu veille à conserver sa source d'alimentation, il cherche aussi à épargner et à faire fructifier sa source de revenu. Comme l'explique B.V. de Betsiamites:

L'Indien [...] quand il chasse, il se garde une section où il ne tuera pas d'animaux, où il les laissera se reproduire. C'est comme quelqu'un qui a de l'argent à la banque, il ne le dépense pas tout, n'est-ce pas? L'Indien faisait la même chose quand il chassait. Il voudra de nouveau vivre l'année suivante. C'était comme cela chaque année.¹⁶³

¹⁶¹ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 aux pp.29-30.

¹⁶² M.J., Sept-Îles, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.36.

¹⁶³ B.V., Betsiamites(Bersimis), verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.37.

En somme, concluent Mailhot et Vincent, le titre sur la terre, la liberté d'exploitation de celle-ci à sa convenance, la liberté de choisir son mode de vie, tout se tient¹⁶⁴.

En vertu du plan supérieur, territoire et culture sont intrinsèquement liés, le territoire étant le lieu où s'enracine la culture, où s'élabore une vision particulière du monde¹⁶⁵. C'est à partir de la vie sur cette terre que le peuple innu apprend à se définir et à définir sa relation avec les autres. La chasse est au coeur de l'héritage culturel innu¹⁶⁶. Comme l'explique l'ethnologue Eric Navet: "< <être chasseur> >, ça n'est pas seulement pratiquer un certain type d'économie, c'est une philosophie, l'expression d'un mode d'être et de penser le monde, les autres et soi-même"¹⁶⁷. La chasse est, selon B.V. de Betsiamites, ce qui le différencie de l'héritage culturel canadien-français plutôt axé sur l'écriture, l'agriculture et le travail salarié:

Je vais vous dire autre chose. Il faut que je tue de l'original, voilà mon travail à moi, celui vers lequel on m'a orienté, je suis un chasseur, moi. Il faut à tout prix que je poursuive le travail qu'on m'a enseigné. Je ne suis pas allé dans une école, je n'en ai jamais vu, je ne peux même pas écrire mon nom. Mais quand je suis dans le bois, je sais où je m'en vais. Chacun a sa façon de subvenir à ses besoins. Le Canadien français, lui, sème, c'est son travail à lui de faire pousser les

¹⁶⁴ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.19.

¹⁶⁵ *Ibid.* à la p.18; J. Mailhot et S. Vincent, < <Le Droit foncier Montagnais> >, *supra* note 33 à la p.69.

¹⁶⁶ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.41.

¹⁶⁷ E. Navet, < <Être et rester Amérindien> > [1991] *Autrement*, Série Monde - H.S.No.54, 147 à la p.154.

choses dont il vivra, il en fait bon usage. Et l'Indien en fait autant avec la chasse.¹⁶⁸

On rejoint ici l'idée de la différence culturelle originelle: chacun devrait rester sur < <son> > territoire et respecter celui de l'autre¹⁶⁹. Selon l'historien huron Georges Sioui, le témoignage de l'Autochtone portant sur son affection pour la terre est un phénomène universel: de tout temps et dans toutes les régions de l'Amérique du Nord "ce ne sont que les mots qui changent"¹⁷⁰.

La conscience de l'attachement et de la relation unique des Autochtones avec leur terre est à la source de leur remarquable confiance en leurs valeurs. La certitude que leurs habitudes culturelles ont été supprimées d'une façon dénuée de toute forme de logique ou de justice, explique l'ampleur du mouvement d'affirmation de l'identité autochtone. Voilà pourquoi, entre autres, les Innus insistent sur leur volonté de poursuivre leurs activités traditionnelles¹⁷¹. Mathieu Mestenapeu André, parlant au nom de son peuple, l'exprime ainsi:

Nous, les Innut, [...] nous ne voulons rien changer à notre identité, ni au fait que nous tirons notre subsistance de ce qui vit sur nos terres. Même nos vêtements proviennent de la peau de nos animaux: orignaux, caribous, loutres, castors et autres...C'est pourquoi l'Innu éprouve un très grand respect

¹⁶⁸ B.V., Betsiamites(Bersimis), verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 aux pp.41-42.

¹⁶⁹ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.42; voir aux pp.37-41, ci-dessus, pour une analyse plus détaillée de ce concept du respect du territoire originel.

¹⁷⁰ G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, supra note 62 à la p.35.

¹⁷¹ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.44.

pour ce qui l'entoure. Il respecte son environnement, et ceux qui en vivent, ne chasse que pour le nécessaire. Il était heureux de sa condition et de se façon de s'administrer. Je crois qu'il est fier des lieux magnifiques où il vivait avant l'arrivée des étrangers sur ce continent et dans sa forêt. Mais aujourd'hui, tout cela a changé[...] ¹⁷²

Sans accès au territoire d'origine ou sans présence sur celui-ci, le choix culturel n'est plus possible et sans culture spécifiquement innue, il n'est plus besoin de territoire ¹⁷³.

Voilà, selon Mailhot et Vincent, la dure réalité à laquelle est confronté un peuple qui ne parvient pas à trouver autre chose que le territoire et la chasse pour enraciner sa culture ¹⁷⁴.

Le fait d'être né sur un territoire, d'y avoir grandi, d'y avoir été élevé, puis d'en avoir tiré sa subsistance, son travail et sa culture, s'ajoute aux arguments historiques pour constituer l'un des fondements du droit au territoire. Mais le discours innu ne s'arrête pas là. Il précise aussi le caractère quotidien des rapports intimes avec le territoire que les Innus se disent seuls à pouvoir invoquer.

¹⁷² M. André, *Moi*, <<Mestenapeu>>, *supra* note 75 à la p.45.

¹⁷³ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.19 et 44.

¹⁷⁴ *Ibid.* à la p.44. Voir aussi R. Dominique, <<Le caribou est un animal indien>>, *supra* note 85 à la p.52.

c) Liens affectifs

Qu'il s'agisse d'un territoire de chasse ou de l'ensemble des terres, le fait de l'avoir vu et revu, parcouru dans tous les sens, d'en avoir nommé la moindre parcelle, le fait aussi d'y avoir vécu sans rien en détruire et même d'y avoir aménagé des chemins, des caches, des haltes et des sentiers de portage est utilisé par les Innus pour revendiquer un lien spécifique générateur de droits, notamment celui d'y chasser¹⁷⁵. Nommer sa terre dans ses moindres détails c'est plus qu'appréhender son territoire selon sa culture: c'est le signe d'un lien d'appartenance, l'indication du <<contrôle>> que l'on a sur elle¹⁷⁶. Ne plus pouvoir nommer son territoire dans sa langue, c'est en quelque sorte en perdre le contrôle. Comme le relate An Kapesch de Matimekosh:

Quand on a fait les premières cartes de notre territoire, tout y était écrit dans notre langue (...). Les arpenteurs utilisaient (...) les noms indiens des lacs et des rivières et, sur les cartes, apparaissaient les noms des lacs et des rivières en langue indienne. À présent, la façon dont l'Indien nomme lui-même son territoire ne sert plus, le territoire est, sur toute son étendue, nommé en français et sur les cartes géographiques, tous les lacs et les rivières portent des noms français. Étant devenus ce que nous sommes, notre façon de vivre étant ce qu'elle est, ce n'est plus notre culture à nous qui prévaut maintenant.¹⁷⁷

¹⁷⁵ *Ibid.* à la p.46 et 51.

¹⁷⁶ *Ibid.* aux pp.48-49; J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.69.

¹⁷⁷ A. Kapesch, Matimekosh (Schefferville), verbatim, 1975, reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.49.

Mailhot et Vincent concluent que la toponymie est une facette significative de la culture innue¹⁷⁸.

Au pouvoir de nommer sa terre, s'ajoute la connaissance que l'on en a. La notion de connaissance, quand elle s'applique à un individu ou à un lieu, est rendue par le verbe <<voir>>¹⁷⁹. Celle-ci implique donc une expérience directe. C'est pourquoi un territoire que l'on n'a jamais vu et que l'on ne connaît pas n'est pas un territoire que l'on peut revendiquer comme sien. C'est pourquoi M.G. de Natashquan se demande:

Comment pourraient-ils (les Blancs) prétendre en avoir la maîtrise, ce n'est pas leur rivière, c'est aux Indiens qu'en revient le contrôle.[...] tous les territoires de l'intérieur reviennent aux Indiens qui y montent. Comment pourraient-ils ne pas avoir la rivière sous leur maîtrise? Les Blancs, eux, n'ont jamais vu l'arrière-pays, tout ce qu'ils connaissent c'est l'embouchure de la rivière.¹⁸⁰

Du point de vue des Innus, il est impensable que le gouvernement fédéral, par exemple, se dise le maître du territoire alors que les arpenteurs et géologues chargés de le cartographier ne seraient pas allés loin sans leurs guides autochtones¹⁸¹. Mathieu André relate en ces termes l'arrivée d'un géomètre à l'intérieur des terres:

¹⁷⁸ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.47.

¹⁷⁹ Sur cette question de la <<connaissance>> du territoire voir J. Mailhot, <<La mobilité territoriale chez les Montagnais-Naskapis du Labrador>> (1985) XV:3 R.A.Q. 3 à la p.7.

¹⁸⁰ B.V., Natashquan, verbatim, Bacon et Vincent (1978), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.52.

¹⁸¹ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 aux pp.52-3; P.C.-E. David, <<Les Montagnais du Labrador et du Lac St-Jean>>, supra note 36 à la p.205.

Le troisième [Blanc] fut un géomètre qui emprunta avec nous, nos itinéraires. Il partit de <<Sept-Îles>>, longea la <<Moisie>> guidé par des Indiens en traçant des lignes d'arpentage pendant un été. Ils se rendirent au lac Kaupashu et l'été suivant, ce fut jusqu'au lac Ashuapini puis Petissikupau. À partir de là, il reprit ses travaux en direction des lacs Kanekunikau et Piashtipeu et rejoignit la rivière <<Churchill>>...tandis qu'une autre équipe d'arpentage partait de la rivière <<Mingan>> vers la même direction. Quand le gouvernement du Labrador s'en rendit compte, il fit cesser les travaux immédiatement car il s'agissait, paraît-il, de son territoire [...] Ces arpenteurs perdirent leur emploi [...] D'après les autorités, ils n'avaient pas à se rendre au-delà du lac Kaupashu. En ce temps-là, le gouvernement ne savait pas très bien où finissait le Québec et où commençait le Labrador. Il n'existait pas de carte géographique pour cette partie du pays. Nous, nous connaissions tout cela par coeur, et seulement du regard nous pouvions nous diriger sans faire d'erreur et sans jamais nous égarer.¹⁸² [c'est nous qui soulignons]

Frank G. Speck, anthropologue américain¹⁸³, a su reconnaître l'importance de l'argument relié au pouvoir de nommer sa terre et de la connaissance qu'en ont les Innus:

A matter to be considered [...] is the profound knowledge of the characteristics of the country possessed by the Indians of the whole region. The extraordinary development of the

¹⁸² M. André, *Moi, <<Mestenapeu>>*, *supra* note 75 à la p.104. Voir aussi P. Charest, <<Les barrages hydro-électriques en territoire montagnais et leurs effets sur les communautés amérindiennes>> (1980) IX:4 R.A.Q. 323 à la p.332 [ci-après <<Les barrages hydro-électriques>>].

¹⁸³ Cet anthropologue s'est surtout intéressé aux peuples autochtones du Nord-Est. L'identification et la distribution géographique des bandes amérindiennes au Québec-Labrador ont constitué la base de ses travaux, effectués principalement entre 1908 et 1932. Les positions de Speck sur les bandes amérindiennes, dont les Innus du Québec et du Labrador, ont été remises en cause au fil des années et font l'objet d'études encore aujourd'hui. Voir, entre autres, F.G. Speck, <<Family Hunting Territories of the Lake St. John Montagnais and Neighboring Bands>> (1927) XXII *Anthropos* 387 [ci-après <<Family Hunting Territories>>] et, du même auteur, <<Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula>> (1931) 33 *American Anthropologist* (new series) 557 [ci-après <<Montagnais-Naskapi Bands>>]; aux pp.87-89, ci-dessous, pour une brève analyse de cette question.

faculty of remembering and visualizing the configuration of the land and making charts of its lakes and rivers has been remarked by many travelers - indeed it has been utilized by both Low and Belanger, in their governmental surveys of the peninsula. By the Indian sheets of birch-bark are inscribed with the point of a knife, sometimes with a burnt stick or pencil, with the utmost freedom and confidence to show the relative positions of lakes, rivers and portages. Other natural phenomena are disregarded by Montagnais map-makers because they do not affect the convenience of hunters and travelers, who use only the waterways. They indicate lakes and rivers as we do, but portages, or carrying places, are marked with dots or parallel dashes.¹⁸⁴ [c'est nous qui soulignons]

C'est ainsi que par delà les noms, ce sont en fait le territoire et la connaissance de celui-ci qui sont transmis de génération en génération¹⁸⁵. Mailhot et Vincent rejoignent ici l'argument de l'antériorité de l'occupation et le droit du premier occupant: les Innus étaient là les premiers, ils ont nommé, arpenté, vu leur territoire. Leur connaissance intime de celui-ci et les liens affectifs tissés au fil des générations, leur confère la priorité.

Un autre volet de cet attachement à la terre est la façon proprement innue d'aménager et de ménager le territoire. Les Innus sont engagés dans une relation de réciprocité sans fin avec la terre¹⁸⁶. Le profond respect des Innus envers la faune, la flore et le territoire dans son ensemble, en est le reflet. Prenons le cas de la chasse. Lorsqu'un jeune homme commence à chasser, il connaît déjà tous les trucs du métier, ses connaissances lui ayant été transmises par son père qui auparavant les avait acquises des

¹⁸⁴ F.G. Speck, <<Family Hunting Territories>>, *supra* note 183 à la p.393.

¹⁸⁵ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.49.

¹⁸⁶ J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.70.

générations antérieures¹⁸⁷: "[l]'Innu ne peut effacer de sa mémoire tout l'agir de son père, tout son exemple et tout l'enseignement reçu de son grand-père"¹⁸⁸. De plus, il faut "avoir le sens aigu de ses responsabilités pour soi-même et sa manière de vivre"¹⁸⁹. Par rapport à son territoire de chasse, sa fonction principale consiste donc à veiller sur lui, à en prendre soin. Mesdames Mailhot et Vincent précisent que pour léguer son territoire de chasse ou pour le prêter temporairement à quelqu'un, le détenteur utilise habituellement l'une des deux formules suivantes: <<tshe nakatuenitamin ne assi>> tu feras attention à ce territoire ou <<tshe tshitapatamin ne assi>> tu surveilleras sur ce territoire¹⁹⁰.

Pour ce faire, il doit suivre les règles axées sur la protection du milieu qui furent élaborées par ses ancêtres. Il y a d'abord la question de la répartition, sur le territoire, des opérations de chasse et de piégeage. Il est capital de diviser son territoire en secteurs et d'exploiter ceux-ci sur une base rotative. Il peut même s'avérer nécessaire, de temps à autre, de laisser reposer l'ensemble de son territoire et d'aller chasser ailleurs. Comme le dit M.P. de Northwest River, au Labrador: "[t]out d'abord nous ne chassons pas trop dans une région en particulier. En second lieu nous laissons la terre à elle-même pendant quelque temps après y avoir chassé afin qu'elle puisse se

¹⁸⁷ M. André, *Moi*, <<Mestenapeu>>, *supra* note 75 à la p.128. Voir aussi CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 aux pp.56-57, où il est question de l'apprentissage de la vie par l'observation; D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.69 (témoignage de William-Mathieu Mark); J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 aux pp.413-14; E. Désveaux, <<Secrets et pouvoirs des vieux>>, *supra* note 156 à la p.218.

¹⁸⁸ D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.119 (témoignage de William-Mathieu Mark).

¹⁸⁹ M. André, *Moi*, <<Mestenapeu>>, *supra* note 75 à la p.122.

¹⁹⁰ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.54.

régénérer"¹⁹¹. La non-utilisation d'une partie du territoire de chasse signifie conservation et non abandon¹⁹².

Une autre règle consiste à épargner les jeunes animaux et les animaux malades. Selon J.U. de Natashquan:

Autrefois ils (les Indiens) prenaient grand soin de toute chose. Quand les animaux étaient malades, par exemple, ou quand c'était la période de ponte pour les canards, quand le caribou ou le porc-épic ou tout autre animal étaient malades, les vieillards en avertissaient tout le monde. Si une espèce était malade, on n'en mangeait pas pendant un mois, et l'on attendait que les petits soient devenus adultes avant d'en consommer, que ce soit le caribou, le porc-épic ou tout autre.[...]¹⁹³

Pour le chasseur, une autre façon de protéger le gibier c'est de ne pas en tuer plus que nécessaire à sa subsistance. Outre ses besoins, il doit tenir compte de sa capacité à conserver la viande une fois l'animal tué. Rien ne doit être gaspillé¹⁹⁴. Tout excès

¹⁹¹ M.P., Northwest River (Labrador), verbatim, Tanner(non daté), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.55. Voir aussi B. Cleary, <<Le long et difficile portage d'une négociation territoriale>> (1993) XXIII:1 R.A.Q. 49 à la p.52 [ci-après <<Le long et difficile portage>>].

¹⁹² Ces pratiques ne sont pas sans rappeler celles de l'alternance de culture et de jachère utilisées, entre autres, par les Germains de l'époque franque et les Bretons du XVIII^e siècle. Voir P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, t.2: Les Biens, 2^e éd. rév., Paris, PUF, 1971 aux pp.128-29.

¹⁹³ J.U., Natashquan, verbatim, Bacon et Vincent (1978), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 à la p.56. Voir aussi D. Clément, dir., *Aitnanu*, supra note 25 à p.61 (témoignage de William-Mathieu Mark).

¹⁹⁴ M. André, *Moi*, <<Mestenapeu>>, supra note 75 aux pp.117-26; A. Kapesch, *Je suis une maudite sauvagesse*, supra note 146 aux pp.107-9; V. Grey, <<Si vous pouviez voir le monde à travers nos yeux>> dans H. Dionne, dir., *L'Oeil Amérindien, regards sur l'animal*, supra note 84, 19 aux pp.27-28; J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, supra note 32 aux pp.59-60; H. Dionne, <<À la croisée des chemins>>, supra note 84 à la p.112; J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, supra note 26 à la p.435.

dans les captures peut signifier l'absence de gibier sur le territoire lors de prochaines expéditions de chasse, l'animal ne se laissant pas prendre.

En désapprouvant le gaspillage et les excès, les Innus respectent la capacité de reproduction des différentes espèces animales, s'assurant un approvisionnement constant. Ils témoignent ainsi leur respect profond pour la terre et les diverses formes de vie qui s'y répandent. Comme l'explique le chercheur R.R. Gadacz:

[...] It is well known that most animal populations are in equilibrium with their resources. Similarly, by virtue of their own positions within the trophic-dynamic structure, human populations are inevitably bound by the laws controlling the flow of energy, and their long term demands that they do not over-exploit their staple resources. In other words, there is a tendency towards equilibrium guarding the survival or regenerative capacities of these resources.

This tendency towards equilibrium might well be expressed through the *seasonal* hunting of certain animals [...]; a breach of this practice might jeopardize the supply.¹⁹⁵ [italiques dans l'original; c'est nous qui soulignons]

La survie même du chasseur et sa communauté est donc directement liée au respect des règles de conservation.

Le territoire, rappelle le chasseur, n'est pas seulement une source de nourriture et un gagne-pain; il en tire de quoi se loger, se déplacer, se soigner, se vêtir¹⁹⁶. Comme le démontre Hélène Dionne:

¹⁹⁵ R.R. Gadacz, <<Montagnais Hunting Dynamics in Historicocological Perspective>>, *supra* note 158 aux pp.159-60.

¹⁹⁶ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.61. Voir aussi J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 aux pp.388-94; D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 aux pp.55, 61 et 81-82.

Les conditions de vie qu'imposent le climat et l'environnement ont amené les humains à user de ruse et d'ingéniosité pour vivre et survivre.[...]
 Les Amérindiens savent tirer profit des ressources animales; ils utilisent la peau, la chair, les entrailles, les os, les dents, les plumes, etc. L'exemple du caribou est assez éloquent. Sa peau et son pelage servent à confectionner notamment des vêtements, des abris, des sacs et des raquettes. Sa chair, sa moelle, certains de ses viscères sont consommés immédiatement, ou encore sont cuits ou séchés pour être conservés. Ses tendons servent à la fabrication des arcs et aux travaux de couture. Il en va de même pour l'ours, le castor, le bison et le lièvre. Les modes d'utilisation des matières animales varient presque à l'infini.¹⁹⁷

C'est ainsi que d'autres sources d'approvisionnement, tels les poissons et les coquillages, servent à la consommation et à des fins décoratives alors que la peau et les os de certains animaux servent à la fabrication de jouets ou d'instruments de musique¹⁹⁸. Cette fonction décorative et artistique, souvent associée aux rites de la religion traditionnelle innue, témoigne de l'étendue et du sens profond de la relation Innu-nature. Le territoire, par le biais de ses ressources, assure la survie du chasseur innu ainsi que celle de sa culture, de son identité et de son bien-être et celui de ses descendants¹⁹⁹.

¹⁹⁷ H. Dionne, <<À la croisée des chemins>>, *supra* note 84 aux pp.112-13. Pour comprendre l'importance du caribou dans la pensée innue voir D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 aux pp.55, 82, 84-5, 96; 101-2 (témoignage de William-Mathieu Mark); 103 (témoignage de Mathieu Peters).

¹⁹⁸ H. Dionne, <<À la croisée des chemins>>, *supra* note 84 à la p.113.

¹⁹⁹ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.61. Voir aussi D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 aux pp.80-82.

Il y a plus encore. Ses ancêtres ont laissé leur marque sur ce territoire. Ils y ont investi des siècles de travail: en aménageant des voies d'accès au territoire, en repérant les meilleurs endroits pour la vie sociale et économique et en léguant les échafauds, pièges et autres équipements de génération en génération. Parlant au nom de son peuple, M.M. de Mingan raconte:

Nous savions toujours où nous étions, où nous allions. Nous connaissions tout le pays et tous les noms de chacun des lacs, de chaque chemin. Nous avions des échafauds partout sur notre route, sur toute la route que nous entendions faire et refaire. Nous savions exactement où se trouvaient ces échafauds et nous connaissions la quantité et la sorte de provisions qu'ils abritaient. Il y avait des échafauds de caribous, d'autres de poissons. Il y en avait encore de porcs-épics, de lièvres et de perdrix. Il y en avait même qui cachaient de la viande d'ours.²⁰⁰

Il ne s'agit donc pas de n'importe quel territoire. Voilà pourquoi la protection de ce <<capital>> et le souci d'économie de ses ressources sont au coeur des revendications actuelles de son peuple.

Le chasseur innu n'a pas de son territoire la vision que nous pourrions en avoir en le survolant en avion à la recherche de ressources à exploiter, par exemple²⁰¹. Il possède la connaissance qu'un fermier a de sa terre. Ce dernier sait quelle culture il va semer dans chacun de ses champs et pourquoi. Il a su identifier des raccourcis et su prendre des arbres et des ruisseaux comme points de repère; il s'est constitué, ici et là, des réserves de bois qu'il viendra chercher lorsqu'il en aura besoin. Tout comme le chasseur, il a appris à connaître sa terre et à la respecter. Mestenapeu, chasseur et

²⁰⁰ M.M., Mingan, verbatim, Mestokosho(1977), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.64. Voir aussi S. Vincent, <<Tradition orale et action politique>>, *supra* note 112 à la p.142.

²⁰¹ J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.70.

trappeur innu, parle de la comparaison possible entre la chasse et l'agriculture en ces termes:

Il arrive parfois que les animaux se fassent rares, ceci est comparable à l'agriculture: certaines années sont bonnes, d'autres moins. Pour un chasseur qui fréquente son territoire annuellement, il peut constater qu'il y a une baisse due à une diminution de rejets, pour des raisons évidentes: l'animal peut émigrer sur un autre territoire ou bien il peut mettre bas moins de petits certaines années[...]

C'est pourquoi je compare cela à l'agriculture. Certaines années les animaux abondent, d'autres, il se font plus rares. Mais en règle générale, on avait plus de bonnes années que de mauvaises. Arrivé sur notre territoire, on se sentait chez-nous avec de la nourriture en abondance, nous étions heureux dans notre milieu, dans l'immensité de nos terres, par la beauté des montagnes, des rivières et des lacs, nous étions fiers d'avoir sous la main tout ce dont nous avons besoin pour vivre, c'est pourquoi nous étions à l'aise en forêt, possédant tout ce qu'il fallait pour nourrir nos enfants!²⁰²

Mathieu André nous rappelle ici, de façon fort éloquente, que dans le cas du chasseur innu, les liens affectifs très forts qui l'unissent à sa terre, s'ajoutent aux liens historiques, économiques et culturels, pour ne faire qu'un.

Riches d'un héritage auquel ils disent n'avoir jamais renoncé, les Innus se sentent et se disent compétents à exercer, sur leur territoire, le type de pouvoir et de gardiennage que leur culture leur a appris à concevoir comme étant le lien normal que tout être humain entretient avec la terre²⁰³. Voici comment P.P., de Northwest River (Labrador), perçoit la situation:

²⁰² M. André, *Moi, <<Mestenapeu>>*, *supra* note 75 à la p.43.

²⁰³ J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.70.

-Le gouvernement dit que le territoire lui appartient donc qu'il a le droit d'y faire la loi. Êtes-vous d'accord?
 -Non je ne suis pas d'accord, moi, je ne suis pas d'accord. Comment peuvent-ils dire cela? Le gouvernement n'a absolument pas à faire la loi, sais-tu, alors qu'il n'a pas vu les endroits où les Indiens ont chassé. C'est moi en réalité qui ai le droit d'y faire des lois car c'est moi qui les ai vus. [...] Sa loi, ce qui s'appelle sa loi, n'existe pas là, sais-tu. Tandis que moi j'ai vu ces endroits, tous les Indiens le savent, n'est-ce pas? Je ne suis pas d'accord avec ce qu'il dit.²⁰⁴

Comme l'illustre cette conversation, le type de pouvoir revendiqué par les Innus inclut la possibilité d'édicter et de faire respecter leurs propres lois, de décider comme autrefois qui pourra y pénétrer et à quelle condition.

Mais il y a plus. Les Innus ne sont pas de simples vestiges d'un peuple voué à l'extinction. Le peuple innu a également un avenir qu'il veut façonner à sa manière. Il faut être ouvert à la possibilité que les lois innues ne se réfèrent pas à la notion de droit, qui n'a pas d'équivalent en langue innue, mais à celle de responsabilité d'harmonisation à l'ordre naturel²⁰⁵. Ce pouvoir de légiférer peut signifier liberté d'être dirigé par l'ordre naturel; liberté d'édicter des lois positives; ou peut-être même, les deux à la fois. Il n'existe pas de solution toute faite ou universelle, particulièrement lorsque l'on tente d'appliquer nos concepts à la réalité vécue par une société différente de la nôtre. Dans un effort de compréhension de l'Autre, examinons maintenant les fondements de la souveraineté autochtone exercée sur le territoire par le passé, pour ensuite nous attarder sur le type de souveraineté que les Innus désireraient exercer à l'avenir.

²⁰⁴ P.P., Northwest River (Labrador), verbatim, collection N.M.I.A.(non daté), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.66.

²⁰⁵ Voir R. Vachon, < <L'univers juridique autochtone> >, *supra* note 4 à la p.8.

B. Un mode d'organisation sociale et juridique

1) Le partage du territoire et l'aménagement de relations sur ce territoire

La tradition orale ne fait pas qu'affirmer l'existence de liens historiques, économiques, culturels, et affectifs des Innus avec leurs terres. Elle explique aussi comment les Innus se partagent ou devraient idéalement se partager le <<Innu-assi>> et comment s'aménagent les relations sur celui-ci. La façon innue de concevoir la répartition sur le territoire des Premières Nations et des différents groupes qui les composent, se compare à une chaîne. Le territoire est sous la responsabilité de groupes précis, chacun étant un maillon de la chaîne, à qui il revient de décider de l'aménagement de leurs terres et de leurs relations avec les unités contiguës²⁰⁶.

Mailhot et Vincent rapportent que selon la vision innue de l'univers²⁰⁷, une portion de territoire correspond à chaque groupe autochtone, qu'il s'agisse de Mikamakak²⁰⁸, de Aissimeut²⁰⁹ ou de Kaumikunimit²¹⁰. Ces anthropologues font

²⁰⁶ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.125 et 141. Mesdames Mailhot et Vincent précisent que le même modèle peut être utilisé pour refléter la répartition, sur le territoire, des variétés de langues indiennes parlées par ces groupes et pour illustrer le partage, entre les unités contiguës, des caractéristiques linguistiques et culturelles.

²⁰⁷ Voir aux pp.35-41, ci-dessus, pour une discussion de cette vision de l'univers.

²⁰⁸ Désigne généralement les Micmacs. J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.134.

²⁰⁹ Dans le dialecte de Bersimis il désigne les Micmacs, alors que dans tous les autres il désigne les Inuit. *Ibid.* à la p.133.

remarquer, cependant, que tous les Innus n'emploient pas nécessairement les mêmes termes pour désigner les différentes communautés autochtones. Chaque groupe a une nomenclature plus détaillée pour les regroupements avec lesquels il a un contact plus direct alors que ceux éloignés ne sont parfois même pas nommés²¹¹. De plus, d'un dialecte innu à l'autre, non seulement emploie-t-on parfois des termes différents pour exprimer la même réalité mais le même terme peut aussi se référer à des réalités différentes. Ceci dit, les Innus se réfèrent à une portion donnée du territoire par l'expression <<le territoire de X>>. Un peu comme dans le cas de la nomenclature des peuples du monde²¹², la classification des groupes autochtones se trouve associée à un espace géographique²¹³. De façon générale, chaque bande se trouve reliée au bassin hydrographique qu'elle contrôle. Par exemple, <<Tshishe-shipiunnut utasiuau>> se réfère au territoire des Indiens de la rivière-à-la-baleine alors que <<Pessamiulnut utasiuau>> se réfère au territoire des Indiens de Bersimis²¹⁴. L'ethnologue F.G. Speck abonde dans le même sens: "[t]he districts bear geographical names derived from the river which drains them, or from some characteristic of

²¹⁰ Littéralement <<ceux qui ont des plumes>>, désigne les Hurons. *Ibid.* à la p.134.

²¹¹ Voir F.G. Speck, <<Montagnais-Naskapi Bands>>, *supra* note 183 à la p.579. Voir aussi, au sujet des Inuit, G.S. Lester, <<Aboriginal Land Rights: The Significance of Inuit Place-Naming>>, *supra* note 110 à la p.68; N. Rouland, <<Pour une lecture anthropologique>>, *supra* note 23 à la p.79.

²¹² Comme il a déjà été expliqué, aux pp.37-38, ci-dessus, pour les Innus les noms des habitants des différents pays ou continents est en général dérivé de celui du territoire qu'ils habitent.

²¹³ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.139.

²¹⁴ *Ibid.* aux pp.138-39.

mountain or lake within their confines. They are not blazed nor marked by emblems designating ownership²¹⁵.

Au premier abord, il peut sembler curieux que des catégories telles que <<Cris>>, <<Naskapis>> et même <<Montagnais>>²¹⁶ n'ont pas d'équivalents en langue innue²¹⁷. Serge Bouchard rapporte que la plupart des sociétés autochtones dont l'organisation sociale est fondée sur la chasse, se nommaient elles-mêmes à partir d'un terme variable selon les régions et les familles linguistiques, mais ayant toujours le même sens générique de <<nous, les humains, les gens, les vrais, les normaux>>²¹⁸. Pour leur part, les Innus se désignent eux-mêmes par le terme <<Innut>>: les <<gens>>, les <<humains>>²¹⁹. À l'intérieur de cette catégorie générique qui

²¹⁵ F.G. Speck, <<Family Hunting Territories>>, *supra* note 183 à la p.389. Voir aussi, du même auteur, <<Montagnais-Naskapi Bands>>, *supra* note 183 à la p.574; Annexe 5: Bandes autochtones du Québec-Labrador (selon Speck).

²¹⁶ Selon l'Innu Pierre Gill, la désignation de <<Montagnais>> aurait été donnée par les explorateurs de la fin du XVIII^e siècle, en raison de l'apparence montagnaise de la région du Saguenay Lac-St-Jean. Il ajoute que sans être spécifiquement montagnards, les Innus avaient tout de même à sillonner un territoire accidenté où l'on retrouvait une multitude de montagnes, de vallées, de rivières et de lacs. P. Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-St-Jean*, 2^e éd., Pointe-Blue (Québec), Éditions Mishinikan, 1987 à la p.41.

²¹⁷ Mesdames Mailhot et Vincent notent, cependant, que le discours innu a dû s'adapter à de nouvelles réalités. Suite à la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois, par exemple, de nouveaux termes sont apparus dans le discours des Innus de Matimekossh (Schefferville) pour se référer aux Cris, aux Naskapis et même aux Innus. Mais il faut retenir que ce nouveau découpage des groupes autochtones provient de l'usage désormais très répandu de ces termes par les Allochtones. J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.139-40.

²¹⁸ S. Bouchard, <<La nomenclature du mépris>> (1986-87) XVI:4 R.A.Q. 17 à la p.24.

²¹⁹ Le terme <<Innut>> désigne à la fois les êtres humains (par opposition aux animaux, aux plantes, aux autres êtres vivants), les Autochtones en général (par opposition aux Européens, aux Africains, etc.) et les gens d'un groupe d'appartenance linguistique et culturelle plus spécifique, dans

connaît plusieurs variantes²²⁰, s'opposent des groupes locaux identifiés à un espace géographique²²¹. Ainsi, <<Pessamiulnut>> désigne l'ensemble des Innus résidant actuellement sur la réserve appelée Pessamiu ou Bersimis²²². Le terme <<Pessamiulnut utassiuau>> englobe trois sous-unités correspondant aux territoires des groupes locaux appartenant à la bande de Bersimis: <<Pessamiulnut>> les Indiens de la rivière Bersimis>> car c'est par cette rivière que ses membres accédaient à leur territoire de chasse²²³; <<Manikuakanistukulnut>> les Indiens de la rivière Manicouagan, voie de communication entre la mer et les territoires de chasse²²⁴; <<Pilepistukulnut>> les Indiens de la rivière aux Outardes, désignant ainsi ceux qui empruntaient la rivière aux Outardes pour se rendre dans l'intérieur²²⁵.

notre cas les <<Montagnais>>. Pour R. Savard, il s'agit d'un terme neutre. Pour préciser le sexe de la personne, il faut accoler au terme <<innu>> soit <<nâpeu>> homme, soit <<iskueu>> femme et leurs dérivés respectifs. Voir S. Vincent, <<La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire>> (1991) 15:1 *Anthropologie et Sociétés* 125 à la p.128, note 9 [ci-après <<La présence des gens du large>>]; R. Savard, *La voix des autres*, *supra* note 37 aux pp.138-39.

²²⁰ Ce terme algonquien connaît en effet plusieurs variantes: Innu, Ilnu, Illninu (Illinois) ou Irinu, selon les dialectes. Voir S. Bouchard, <<La nomenclature du mépris>>, *supra* note 218 à la p.24.

²²¹ J. Maillhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.139.

²²² *Ibid.* aux pp.135-36.

²²³ *Ibid.* aux pp.138-39 et 136.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*

Selon certains spécialistes, dont S. Bouchard et F.G. Speck²²⁶, un autre niveau aurait existé entre la catégorie la plus englobante <<Innu>> et les catégories plus spécifiques telle <<Pessamiunnut>>. Il s'agirait des catégories <<Winipekwunnut>> et <<Nucimiunnut>>, <<gens de la mer - de la côte>> et <<gens de l'intérieur>>²²⁷. Selon Serge Bouchard, cette classification aurait existé chez les Cris et les Innus²²⁸. En ce qui a trait aux Innus, A.M., de Natashquan, explique par une intervention divine l'opposition entre la côte et l'intérieur:

[...] c'est ici que Dieu a donné à l'Indien, l'intérieur des terres. C'est ici, Dieu a donné à l'Indien de vivre à l'intérieur des terres. Pour le Blanc, c'est à la mer. Ce doit être pour ça que l'Indien aime beaucoup ça, ce que Dieu lui a donné. Pour qu'il soit ici aujourd'hui, tous [autant] que nous sommes et tout le temps qu'on vivra.²²⁹

D'ailleurs, le discours innu fait état de l'utilisation continue de cette classification dès l'installation des nouveaux arrivants sur le <<Innu-assi>>. En somme, le système fonctionnerait à plusieurs niveaux. Plus l'appellation est générique, moins il y aurait de chance qu'elle soit modifiée; inversement, plus la désignation est spécifique, plus elle serait flexible ou sujette à changement²³⁰.

²²⁶ S. Bouchard, <<La nomenclature du mépris>>, *supra* note 218 à la p.24; F.G. Speck, <<Montagnais-Naskapi Bands>>, *supra* note 183 à la p.580.

²²⁷ S. Bouchard, <<La nomenclature du mépris>>, *supra* note 218 à la p.24.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ A.M., Natashquan, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.14-15. Madame Vincent précise que le dualisme géographique (l'opposition entre la côte et l'intérieur des côtes) est omniprésent dans la conception de l'espace des Innus. Voir S. Vincent, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219 à la p.136.

²³⁰ S. Bouchard, <<La nomenclature du mépris>>, *supra* note 218 à la p.24.

Ce qui, à première vue, pouvait paraître curieux se révèle un choix délibéré, conforme à la logique du mode de penser l'univers et l'existence des Innus. Il correspond tout à fait à la souplesse inhérente aux organisations sociales des bandes de chasseurs. Cet aperçu de la répartition des individus et des groupes au niveau du <<Innu-assi>> nous amène à traiter de l'aménagement des relations sur le territoire, élément essentiel au maintien de l'ordre social.

Chaque territoire comporte des limites²³¹ à l'intérieur desquelles un groupe est le seul à pouvoir exercer sa <<souveraineté>>. Ces limites sont connues et respectées par les groupes voisins qui, normalement, ne peuvent les franchir sans en obtenir l'autorisation. L'ethnologue Eleanor Leacock offre une bonne illustration de cette règle:

[...] At the beginning of this century Mrs. Hubbard [an ethnologist] informed a Camp Barren Ground people at Indian House Lake that she had seen caribou near Michikamau. The Indians responded that it was not their country and wondered whether the caribou would come near them.²³² [notes omises]

²³¹ Le nord, le sud, l'est et l'ouest sont les points qui nous permettent de nous situer sur la terre et d'y situer la vie qui s'y trouve. Bien qu'un grand nombre de peuples autochtones utilisent aussi les points cardinaux comme points de référence, ils ne s'y limitent pas. En effet, ces quatre points cardinaux sont élargis afin d'inclure les quatre niveaux de l'univers (ou quatre mondes) connus sous les noms de <<monde céleste>>, de <<monde terrestre>>, de <<monde aquatique>> et de <<monde souterrain>>. Il est important de garder en tête cette conception autochtone des divisions spatiales tout au cours de la lecture de notre texte. Voir V. Gray, <<Si vous pouviez voir le monde à travers nos yeux>>, *supra* note 194 à la p.21; S. Bouchard et J. Mailhot, <<Structure du lexique: les animaux indiens>>, *supra* note 80 aux pp.59-60; T.C. McLuhan, *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris, Denoël, 1974, p.18 (témoignage de Hehaka Sapa, Oglalas (famille des Sioux), vers 1930-31).

²³² E. Leacock, <<The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade>> Memoir no.78, American Anthropological Association (1954) 1 aux pp.4-5. Voir aussi J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.71; J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 à la p.398.

Madame Leacock confirme l'existence de limites traditionnelles des territoires de bande mais ajoute que celles-ci pouvaient être ignorées en temps de famine²³³. Ainsi en temps normal, les limites des territoires sont loin d'être franchies à l'aveuglette. Comme le rapporte J.G. de Mashteuiatsh/Pointe-Bleue: "[d]isons qu'ils [les gens de Mistassini] ne se rendaient pas plus à l'intérieur des terres parce que [..ils] savaient que c'était le territoire de chasse des gens de Pointe-Bleue"²³⁴. De la même façon que l'on dit respecter les frontières des autres, l'on s'arrange aussi pour faire respecter les siennes²³⁵. Des <<tipâtshimun>>, c'est-à-dire des récits de type historique²³⁶, relatent que les Innus <<sentaient>>²³⁷ la présence d'étrangers sur leurs territoires et, au besoin, n'hésitaient pas à les reconduire jusqu'à leur terre propre. Dans un récit impliquant les Innus et un membre d'un autre groupe autochtone, avant son départ pour sa terre d'origine, résume la situation en ces termes:

Si je réussis, vous ne sentirez plus jamais leur présence dit-il
en parlant des siens.

²³³ E. Leacock, <<The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade>>, *supra* note 232 à la p.5.

²³⁴ J.G., Mashteuiatsh/Pointe-Bleue, verbatim, Canada (1977), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.144.

²³⁵ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.144-46.

²³⁶ Le terme <<tipâtshimun>> exprime <<l'idée de coïncidence>>, de mises en correspondance que signifie <<il raconte en conformité avec>>, se réfère à un récit de type historique ou à un récit d'événements vécus récemment. *Ibid.* aux pp.116-18. Voir aussi L. Drapeau, <<Le traitement de l'information chez les Montagnais>> (1984-85) XIV:4 R.A.Q. 24 à la p.28.

²³⁷ Cette notion de <<sentir>> la présence d'étrangers revient très souvent dans le discours innu et dénote la profondeur de leur communion avec la nature. Voir F.G. Speck, <<Family Hunting Territories>>, *supra* note 183 aux pp.389-90.

Autrefois on sentait toujours leur présence et on les envoyait ailleurs. On n'a plus jamais entendu dire qu'ils aient fait quoi que ce soit.²³⁸

En somme, les règles sont claires: entre nations différentes, les territoires sont définis et les frontières doivent être respectées²³⁹.

Bien que le discours innu insiste sur le respect des frontières, il n'exclut pas la possibilité de certaines ententes empruntant la forme de droit de passage ou celui de profiter de certaines ressources, à titre gratuit ou en vertu d'un système d'échange réciproque²⁴⁰. La souplesse du système est telle qu'un individu peut décider d'aller chasser ailleurs que sur son territoire habituel pour de multiples raisons comme la nécessité de laisser reposer sa terre ou un événement familial²⁴¹. La circulation est aussi grande entre les différentes bandes: même s'il est vrai que chaque bande était généralement rattachée à un cours d'eau en particulier, rien ne l'empêcherait d'emprunter, à l'occasion, la rivière voisine et de chasser sur les territoires adjacents. Comme le raconte B.V. de Betsiamites(Bersimis):

²³⁸ P.C., Natashquan, verbatim, Bacon et Vincent(1978), reproduit dans J. Mailhot et Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.144-45.

²³⁹ Voir, entre autres, Association des Indiens du Québec, <<Mémoire sur les droits territoriaux des Indiens de la province de Québec>> (1972) II:4-5 R.A.Q. 13.

²⁴⁰ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.147-48; J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.72; J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 à la p.429. Cette pratique de partage des ressources n'est certes pas unique aux Autochtones. Nous n'avons qu'à penser aux droits d'usage tels le droit de glaner les épis tombés et celui de vaine pâture dont l'origine se perd dans la nuit des temps. À ce sujet, voir aux pp.134-35, ci-dessous, pour une description de ces pratiques à l'époque féodale.

²⁴¹ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra*, note 32 à la p.148

C'est comme cela que devaient faire les Indiens de la rivière aux Outardes et ceux de la rivière Bersimis. Il y avait des Indiens de la rivière Manicouagan qui montaient par la Bersimis; ils ne se faisaient pas engueuler quand ils allaient chasser là-bas. Et il y avait des Indiens de Bersimis qui montaient par la Manicouagan et il devait y en avoir qui montaient par la rivière aux Outardes; il n'y avait pas d'engueulades au sujet des territoires.²⁴²

Le discours innu fait donc du <<nomadisme>>, c'est-à-dire du mouvement perpétuel à l'intérieur du territoire, la marque distinctive des Autochtones et des relations qu'ils entretiennent avec le milieu²⁴³.

Le nomadisme reflète une réalité qui s'accorde avec le mode de penser l'univers et l'existence de nombreuses sociétés traditionnelles. Chez les Touaregs, Berbères du Sahara central et du Sahel, par exemple, l'univers est perçu comme étant en mouvement perpétuel²⁴⁴. Le nomadisme se veut une dimension de ce mouvement et à ce titre apparaît comme une nécessité naturelle inscrite dans les lois cosmiques. Ceci explique, en grande partie, pourquoi:

[...] l'État moderne qui se trouve en rupture avec les lois de la nature incarne-t-il d'un point de vue nomade la barbarie et chacune de ses mesures dénote-t-elle l'inadéquation fatale entre le cycle des hommes et le cycle de l'univers, conduisant

²⁴² B.V., Betsiamites(Bersimis), verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.149.

²⁴³ Voir J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.150; CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 aux pp.24 et 47-48; B. Cleary, <<Le long et difficile portage>>, *supra* note 216 aux pp.44-46.

²⁴⁴ H. Claudot-Hawad, <<Nomades et État: L'impensé juridique>> (1990) 15 *Droit et Société* 211 aux pp.217-18.

inexorablement au dérèglement du monde et à l'extinction de la vie.²⁴⁵

Pour un Innu, tout comme pour un Touareg, la gestion de son espace est perçue comme un acte culturel. Chacun le base sur sa connaissance de la terre et de ses ressources, ainsi que sur sa vision de ses rapports avec l'univers. Dans le cas de l'Innu, sa culture a simplement engendré un mode de gestion différent de celui du Québécois dont la relation avec la terre est une relation de pouvoir rigoureusement exclusif.

Ceci explique le sentiment d'impuissance de l'Innu aux prises avec l'interventionnisme du gouvernement se manifestant, entre autres, par l'attribution de territoires pour la trappe du castor et l'obligation pour chacun de visiter son territoire tous les ans²⁴⁶. Comme le remarque J.-M.C., de Mashteuiatsh:

Ça fait à peu près quarante ans que le système a été implanté qui fait que les Indiens sont propriétaires individuellement de leurs terrains et doivent toujours chasser à la même place. Autrefois, ce n'était pas comme ça. Tous les Indiens étaient propriétaires du territoire. Il n'y avait pas de territoire de chasse individuel.²⁴⁷ [c'est nous qui soulignons]

C'est en 1952 que le ministère de la Chasse et de la Pêche du Québec, instaurait, pour le comté du Saguenay, le système de réserve à castor²⁴⁸. Dans le but de rationaliser

²⁴⁵ *Ibid.* à la p.218.

²⁴⁶ Voir J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.151-54.

²⁴⁷ J.-M.C, Mashteuiatsh/Pointe-Bleue, verbatim, Mailhot (1980), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.152.

²⁴⁸ Les données qui suivent sur la création de réserves à castor et l'impact de celles-ci sur le mode de vie innu sont tirées de R. Dominique, *Le langage de la chasse*, *supra* note 154 aux pp.189-92. Il est à noter que l'auteur a étudié principalement la situation des Innus de Natashquan.

l'exploitation du castor, le gouvernement du Québec divisa, avec l'aide des représentants des collectivités, la réserve du Saguenay en terrains de trappage individuels, auxquels un responsable fut assigné²⁴⁹. De plus, un quota de prises de castors est fixé annuellement, selon l'inventaire des cabanes de castors fourni par les trappeurs²⁵⁰.

Dans un tel contexte, la chasse et le piégeage des animaux à fourrure doivent être pratiqués autrement. De fait, les Innus utilisent l'expression <<nitipaimakunan assinu>>, <<il mesure le territoire pour nous>>, pour se référer à l'intervention du gouvernement dans la répartition des territoires de chasse²⁵¹. Mailhot et Vincent rapportent que le choix du verbe innu pour décrire cette situation est fort révélateur car "appliqué au territoire, il véhicule l'idée que le gouvernement a fixé des limites territoriales à la place des Indiens et que ce faisant, il les a cantonnés dans des espaces restreints"²⁵². William-Mathieu Mark nous explique pourquoi il se sent mal dans sa peau:

La pensée des Innu est gardée par certains initiés qui en ont le secret mais, aujourd'hui, tout nous est présenté sur papier et notre pensée est transmise par l'écrit. À tel point que même nos territoires de chasse sont inscrits dans des dossiers, sont chiffrés, numérotés. L'Innu éprouve beaucoup d'amertume à voir son territoire traité ainsi. C'est regrettable que les Innu ne se rencontrent plus quand ils se déplacent en forêt. Ils sont obligés aujourd'hui de se rendre sur tel

²⁴⁹ *Ibid.* à la p.189.

²⁵⁰ R. Dominique rapporte que dans le cas de la division Natashquan, il y eu translocation de colonies de castors en provenance de la Gaspésie, dans le but d'assurer une meilleure répartition du castor sur tout le territoire. *Ibid.* aux pp.189-90.

²⁵¹ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.151-54.

²⁵² *Ibid.*

territoire qui a été artificiellement divisé, ce qui les prive, par le fait même, de refaire les trajets anciens. Autrefois, on voyait régulièrement une famille qui descendait vers la côte. On se rencontrait, chacun tirant ses toboggans chargés, et on avait la liberté de choisir la direction d'un trajet nouveau. Un Innu n'empêchait jamais un autre de chasser là où il le voulait. Et maintenant, depuis que sont versées des subventions, les Innu s'empêchent de mettre pied sur les terrains des autres. Et loin dans les terres, il y a des disputes. < C'est notre terrain > , disent certains. Mais pourtant, c'est le territoire tout entier qui est innu. Le territoire qui porte un chiffre n'est pas forcément l'habitat de l'animal. Et le saumon ne suit pas nécessairement les données des biologistes. Les directives des fonctionnaires ne nous aident pas du tout à rejoindre l'animal. Je ne suis pas bien dans ma peau à cause de la façon dont on me traite.²⁵³ [c'est nous qui soulignons]

Ainsi, la délimitation de l'aire d'exploitation en terrains de chasse individuels provoque des conflits provenant "de la confrontation entre la coutume d'aller sur le territoire sans avoir de terrain fixe et l'implantation d'une gestion personnalisée d'un terrain de trappage"²⁵⁴.

Le terme <<nomadisme>> n'a plus à être utilisé de façon péjorative ou pour alimenter l'imposant bagage de mythes et de préjugés résultant d'une incapacité naturelle de rendre compte des idées et des valeurs appartenant à un autre schème culturel et social. P.J. Usher fait état de ce qui suit au sujet des Inuit:

The Inuit erected no fences, turned no soil, and built few permanent dwellings or settlements. They left the natural landscape essentially unaltered. Their mobility seemed to fit

²⁵³ D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.112 (témoignage de William-Mathieu Mark).

²⁵⁴ R. Dominique, *Le langage de la chasse*, *supra* note 154 à la p.192.

perfectly the European conception of the nomad: unorganized and propertyless. It is only in the last generation or so that Canadians of European descent have learned that they must transcend the preconceptions of an agricultural and industrial society if they are to understand the nature of aboriginal rights.²⁵⁵

Par ailleurs, c'est à tort que plusieurs auteurs allochtones s'entêtent à dépeindre les sociétés de chasseurs comme gouvernées par l'homme. La réalité est tout à fait autre comme l'explique Georges Sioui, membre de la nation huronne de Wendake:

[...] Ces sociétés [nomades], bien qu'elles doivent fonder leurs institutions selon un ordre patrilinéaire -- en raison du rôle prépondérant de l'homme dans la quête, matérielle et spirituelle, des nécessités vitales --, ne sont pas pour autant patriarcales. Le pouvoir masculin n'y est qu'apparent; le sentiment d'être près de la terre est renforcé par la conscience de dépendre directement de ses produits (nés de la terre, comme l'humain). On peut avancer que la grande majorité des peuples nomades de l'Amérique sont des sociétés matriarcales dans leur conception idéologique et spirituelle du monde.

Contrairement à la culture wendate-iroquoise, dans laquelle l'homme dispose de l'agriculture et du pouvoir d'échange qu'elle permet, le nomade a l'obligation de se maintenir en harmonie plus pure et intime avec l'esprit de la terre et de ses enfants, animaux, végétaux et autres. Le nomade fait plus un avec sa mère, la terre, que le semi-sédentaire. Sa culture est axée sur la légèreté, [...], c'est-à-dire qu'elle impose une harmonie optimale. Son idéologie fort complexe est par ailleurs plus perceptive des forces de l'univers.²⁵⁶

Il est donc faux de conclure, comme beaucoup le font, que <<souplesse>> égale anarchie.

²⁵⁵ P.J. Usher et N.D. Banks, *Property, The Basis of Inuit Hunting Rights - A New Approach*, Ottawa, Inuit Committee on National Issues, 1986 à la p.12.

²⁵⁶ G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, supra note 62 à la p.21. Au sujet des Innus, voir E. Leacock, <<Matrilocalité in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi)>>, (1955) 11 *Southwestern Journal of Anthropology* 31 et, du même auteur, <<The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula>> dans R.B. Morrison et C.R. Wilson, éd., *Native Peoples: The Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1986, 140 aux pp.147-50 et 155-56.

Selon Mailhot et Vincent, le système innu d'aménagement des relations sur le territoire repose sur un dosage équilibré entre la fermeté et la souplesse²⁵⁷. Cette dernière suit des règles précises qui tiennent des responsabilités sociales d'hospitalité et de partage des ressources et qui créent des obligations pour toutes les parties intéressées. Un homme de Northwest River, au Labrador, définit ainsi ses droits et ses obligations sur son territoire de chasse:

Je considère une partie de la région du lac Michikamau comme ma terre parce que mon père et mon frère y ont toujours chassé. Ce territoire où nous avons chassé est une route de passage. Les gens qui le traversaient chassaient en chemin, mais ils ne tuaient pas d'animaux à fourrure. Si nous tuions du caribou, les gens venaient en partager la viande. Nous faisions la même chose quand nous savions qu'il y avait des gens dans notre voisinage immédiat qui avaient tué du caribou. C'était le système de tous les Indiens que de partager autant que possible avec les autres.²⁵⁸

Pour ce chasseur et les autres membres de son groupe, il existe une façon proprement innue de circuler sur le territoire et de partager les ressources. Ces règles de conduite se retrouvent également chez d'autres groupes autochtones. Comme le rapporte P.J. Usher, c'est le cas chez les Inuits: "[a]t both the family and band level, the Inuit system of land tenure successfully incorporated two conflicting principles: that permission must be sought to use territory not one's own, and that no one can deny another the right to make a living"²⁵⁹.

²⁵⁷ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.154.

²⁵⁸ P.A., Northwest River (Labrador), verbatim, Tanner(non daté), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.155. Voir aussi F.G. Speck, < <Family Hunting Territories> >, *supra* note 183 à la p.390.

²⁵⁹ P.Usher et N.D. Bankes, *Property, The Basis of Inuit Hunting Rights - A New Approach*, *supra* note 255 à la p.15.

Premièrement, nul ne peut s'introduire sur le territoire contrôlé par un autre sans en avoir préalablement obtenu la permission²⁶⁰. Cette demande d'autorisation constitue la reconnaissance du titre d'un autre sur un territoire donné, comme en témoigne une conversation entre J. Mailhot et C.V. de Maliotenam:

-Est-ce que ton père avait demandé la permission à M.A.
pour aller chasser chez eux?
-Oui, oui, oui, parce qu'on n'allait pas sans demander. Fallait
demander parce que c'est pareil comme si ç'avait été à lui,
[C'est comme] si j'aurais pris son canot sans le
demander...²⁶¹

Elle indique aussi l'importance accordée à ce titre.

Ensuite, nul ne peut nier le droit de l'autre à la vie²⁶². Ainsi il paraît impensable que le maître d'un territoire n'accepte pas d'offrir l'hospitalité sur son territoire. Ceci découle de l'obligation de reconnaître le droit de l'autre à la vie qui, à son tour, amène d'autres pratiques: partage de la nourriture, entraide entre les familles et relations amicales entre les groupes²⁶³. C'est ainsi que "si l'Autochtone tue une vingtaine de canards, ce n'est habituellement pas pour sa seule consommation personnelle. Au retour, toute sa famille aura un canard: sa soeur, sa mère, son

²⁶⁰ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.155-57. Voir aussi J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 aux pp.402-3.

²⁶¹ C.V., Sept-Îles, verbatim, Mailhot(1980), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.157.

²⁶² J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.157-58.

²⁶³ *Ibid.* aux pp.158-59; D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 aux pp.83; 111-12 (témoignage de William-Mathieu Mark).

grand-père, etc."²⁶⁴ La règle d'assistance mutuelle s'étend aux voisins, aux étrangers et même aux ennemis. En effet, comme l'explique J.E. Lips:

In cases of illness, accident, or famine, the Indian sets up signs calling for help, each of which has a very definite meaning.[...]
[...] In response to these signals everyone passing by must and will help. No instance is known where assistance has ever been refused.[...] Even the most hated neighbor or the most bitter enemy, who perhaps a year before had destroyed and pilfered one's traps, must and will be assisted.
What then compels the Indian to stand by his hated personal enemy, instead of enjoying his misfortune?[...] [T]he strongest motive prompting them to give positive assistance is the realization that in case they refuse to assist they too might be refused needed assistance -for, if a case should become known where an Indian maliciously disregarded a signal erected in extreme need, he would likewise be disregarded in case of his own need.²⁶⁵

De nos jours, le problème est que "la réglementation sur la quantité d'oiseaux sauvages qui peuvent être tués par une même personne ne prévoit pas ce genre de situation"²⁶⁶.

Nous avons déjà parlé du rôle que joue le réseau hydrographique dans l'exercice des activités traditionnelles des Innus. L'impact négatif causé par la construction continue de barrages et de réservoirs sur le <<Innu-assi>> est irréversible et irréparable. Paul Charest résume comme suit les conséquences économiques de ces installations sur l'économie innue:

²⁶⁴ CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.25.

²⁶⁵ J.E. Lips, <<Public Opinion and Mutual Assistance among the Montagnais-Naskapi>> (1937) 39 *American Anthropologist* (new series) 222 à la p.224 et 227. Voir aussi J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 aux pp.472-75 et 484-86.

²⁶⁶ CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.25.

[...] Les territoires de chasse partiellement inondés ou touchés par les modifications du régime des eaux ont été abandonnés pour la plupart par leurs utilisateurs. Dans le bassin des rivières Peribonca et Manouane, seulement deux des dix-sept territoires de chasse ont produit des fourrures pendant la saison de 1975-76. Pour la communauté de Bersimis, 47 territoires sur un total de 87 furent touchés par la mise en place des barrages et des réservoirs. Sur ce nombre, la moitié n'avaient produit aucune fourrure en 1975-76, alors que les 23 autres territoires ont donné 302 peaux de castor, soit 30% seulement de la production totale de la communauté. La mise en marché des peaux de castor demeurant l'indice principal de l'intensité des activités de piégeage, la production des autres fourrures - loutre, renard, vison, martre, rat musqué, lynx - suit en gros la même tendance.²⁶⁷

Comment alors concilier développement et exploitation des ressources naturelles avec la pratique des activités traditionnelles²⁶⁸? Pour les Innus de Betsiamites(Bersimis) dépossédés de leur gagne-pain suite à la construction de barrages sur la Manicouagan, la conciliation n'était pas au menu. Ici, le principe du partage entre membres d'une même communauté a joué un rôle-clé. Comme le rapporte P.B. de Betsiamites(Bersimis), le partage de son territoire de chasse est alors devenu monnaie courante:

Il y a aussi H.P. de ce côté-là, il est sur le terrain où je chasse. Je ne peux pas leur dire: "Retourne chez toi" il n'a pas d'endroit où chasser, celui où il chassait est inondé. P.P. non plus ne peut pas voir cela et moi je le laisse chasser là pour un certain temps parce qu'il n'a pas d'endroit où chasser. S'il avait un endroit où chasser... Je ne peux pas le déplacer de là, lui aussi veut vivre, tout comme moi. Tel que

²⁶⁷ P. Charest, <<Les barrages hydro-électriques>>, *supra* note 182 à la p.329.

²⁶⁸ Question empruntée à A. McKenzie, *Misunderstanding Aboriginal Rights ou La limite des recours judiciaires en matière de protection des droits indiens et de la souveraineté indienne*, travail présenté à Me A. Bissonnette dans le cadre du Cours de Droit des Autochtones, session hiver 1992, Faculté de droit, Section de Droit civil, Université d'Ottawa à la p.3 [non publié].

je suis, je ne possède pas un sou et lui non plus. [...] nous ne nous battons pas pour le terrain.²⁶⁹

Ce passage ne laisse planer aucun doute quant à la pérennité de l'idée de partage dans la culture innue.

Selon Mailhot et Vincent, l'examen du discours innu révèle clairement que cette idée de partage a été appliquée aux nouveaux arrivants. Les Innus disent et redisent avoir respecté le titre français et anglais sur le territoire et leur droit à la vie²⁷⁰. En outre, les Innus ont dit respecter l'agriculture, le mode de vie des nouveaux arrivants. Comme l'explique B.V. de Betsiamites(Bersimis):

Moi je ne suis pas au courant de la façon dont le Canadien français subvient à ses besoins en faisant pousser des choses. Je sais que ce qu'il fait sert à quelque chose et qu'il subvient à ses besoins grâce à ses semences. Je ne veux pas gaspiller ses semences, je ne vais pas les détruire, elles vont quand même pousser, je ne vais pas me promener là, moi.[...]²⁷¹

Ils insistent sur le fait qu'il ne leur serait pas venu à l'idée de franchir les limites du territoire des autres pour aller y chercher leur subsistance et, par extension, sur le fait qu'ils n'ont jamais prétendu vouloir pénétrer en France ou même en Angleterre.

Ceci dit, il était toujours possible de conclure des ententes particulières: "lorsque au cours des derniers siècles les Européens se sont présentés devant eux totalement démunis et incapables de survivre seuls, ils [les Innus] ont conclu avec eux

²⁶⁹ P.B., Betsiamites(Bersimis), verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.158.

²⁷⁰ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.161; J. Mailhot et S.Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.72.

²⁷¹ B.V., Betsiamites(Bersimis), verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.162.

des ententes: ils leur ont confié certaines portions de leurs territoires et ont admis leur présence²⁷². Selon Mailhot et Vincent, la première entente dont il est question dans la tradition orale innue est liée à la permission que reçurent les Français à leur arrivée dans la région de Québec au XVII^e siècle²⁷³. Devant leur insistance, les Autochtones leur auraient accordé l'autorisation de s'établir²⁷⁴. La tradition orale rapporte que les Innus leur cédèrent la côte en contrepartie d'une promesse de vivres (principalement la farine) et celle d'amitié entre les deux peuples²⁷⁵. Mathieu Menekapu, de Natashquan, raconte:

Le chef français arrivait de là-bas quand il demanda aux Montagnais de lui donner Uepishtikuiaw. Mais ceux-ci ne le lui ont pas donné. C'est lorsqu'il le leur a demandé une deuxième fois qu'ils le lui ont remis. Après l'avoir demandé une première fois, les Français semèrent un peu de blé et c'est après qu'un peu de blé eut poussé qu'il leur a demandé [leur terre] de nouveau. <<Plus tard, il y aura beaucoup de blé et, si les Montagnais sont pauvres, s'ils n'ont pas de quoi vivre, c'est grâce à cela qu'on pourra les nourrir en tout temps>>, leur dit-il. <<Les Montagnais ne seront jamais démunis, vous n'aurez plus à craindre que vos descendants aient faim.>> On raconte que c'est ce qu'il leur dit. [Aujourd'hui encore] le gouvernement s'enrichit grâce à cela,

²⁷² J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.72.

²⁷³ *Ibid.*; J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.164 et 165-69.

²⁷⁴ J. Mailhot et S. Vincent, <<Le Droit foncier Montagnais>>, *supra* note 33 à la p.72; M. Menekapu, <<La promesse du blé>> (1976-77) 1:3-4 Possibles 25 à la p.25.

²⁷⁵ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.165-68; S. Vincent, <<L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre>>, *supra* note 82 aux pp.18-20 et, du même auteur, <<L'arrivée des chercheurs de terres>>, *supra* note 139 aux pp.23-24.

il se fait de l'argent, même avec la forêt. Il faudra bien qu'il donne à manger aux Montagnais.²⁷⁶

Le discours innu mentionne également que ce genre d'entente fut conclu à plusieurs endroits du territoire et à plusieurs époques²⁷⁷. Notons l'usage du verbe <<céder>> plutôt que <<vendre>>. Pour M.M. de Natashquan, il est clair que "Québec n'a pas été vendu (...) il a seulement été cédé par un Indien autrefois"²⁷⁸. Les Innus auraient donc en quelque sorte confié la gérance de leurs terres aux Eurocanadiens et attendirent en retour que ceux-ci veillent à leur subsistance²⁷⁹. Malheureusement, les Eurocanadiens n'ont pas su reconnaître le titre indien ni tenir leurs nombreuses promesses. Comme le rapportent Mailhot et Vincent: "[c]eux qui réfléchissent à ce qui s'est passé estiment que les Blancs ont voulu à la fois les déposséder et les assimiler sans qu'ils s'en rendent compte"²⁸⁰.

²⁷⁶ Récit recueilli en 1971, à Natashquan, publié en 1977 (Menckapu, (1976-77) 1:3-4 Possibles 25) et dont la présente version a été révisée par Joséphine Bacon. S. Vincent, <<L'arrivée des chercheurs de terres>>, *supra* note 139 à la p.23. Voir aussi à la p.42 et note correspondante, ci-dessus, pour un autre récit de la rencontre des <<deux mondes>>.

²⁷⁷ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.165-75.

²⁷⁸ M.M., Natashquan, verbatim, Vincent(1971-75), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.168. Voir aussi G.B. Grinnell, <<Tenure of Land among the Indians>> (1907) 9:1 *American Anthropologist* (new series) 1 à la p.4.

²⁷⁹ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.197-98.

²⁸⁰ *Ibid.* à la p.173.

Madame Vincent explique l'acceptation des Innus comme une façon de lutter contre l'un des fléaux dont ils étaient alors menacés, la famine²⁸¹. Elle note que l'histoire dans la tradition orale innue gravite autour de deux grands axes²⁸²: la farine et le territoire²⁸³. L'époque précédant l'arrivée des Européens est d'ailleurs souvent identifiée par l'expression <<avant la farine>>²⁸⁴. Ainsi la présence ou l'absence de farine sert de point de repère pour calculer le temps; celui-ci s'écoulant dans un espace dont les pôles sont la côte et les terres de l'intérieur²⁸⁵. La grandeur du territoire est également une mesure du temps: la farine en augmentant aurait eu pour effet de rétrécir les territoires. Bref, comme le souligne S. Vincent: "c'est par le dialogue constant de ces deux éléments que se sont tissés les derniers siècles de l'histoire telle que rapportée par la tradition orale"²⁸⁶.

Au cours de ses recherches sur la notion d'histoire dans la culture innue, Sylvie Vincent a constaté que l'absence et la présence de l'influence occidentale

²⁸¹ S. Vincent, <<L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre>>, *supra* note 82 aux pp.16-18 et du même auteur, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219 aux p.134-36.

²⁸² L'histoire innue peut être lue en fonction de l'un ou l'autre des axes suivantes: la distance géographique, le degré de compréhension de la langue, le niveau de pouvoir et le type d'alimentation. S. Vincent, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219 à la p.134.

²⁸³ S. Vincent, <<L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre>>, *supra* note 82 à la p.15.

²⁸⁴ *Ibid.* aux pp.15-16.

²⁸⁵ Voir à la p.69 et note correspondante, ci-dessus, pour une brève discussion de l'opposition entre la côte et l'intérieur des côtes.

²⁸⁶ S. Vincent, <<L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre>>, *supra* note 82 à la p.15.

constitue un pôle essentiel à l'organisation de la pensée politique, économique et religieuse des Innus²⁸⁷. Alors que dans l'histoire écrite, la rupture entre deux périodes est de nature événementielle²⁸⁸, dans la tradition orale innue, cette rupture se définit par les modifications au mode de vie. Ici, la rupture serait <<d'ordre culturel>>²⁸⁹. Madame Vincent précise que ça ne signifie pas que l'on ne raconte pas les événements²⁹⁰, c'est plutôt que la tradition orale s'intéresse plus aux conséquences ou aux leçons à tirer de ces événements²⁹¹. Afin de mieux comprendre l'ampleur de cette distinction, mettons en parallèle la vision des répercussions de la traite des fourrures sur le mode de vie des Innus développée par les anthropologues occidentaux et celui que révèle la tradition orale innue.

²⁸⁷ Les recherches de S. Vincent dans ce domaine portent sur le discours des Innus de la Basse-Côte-Nord du Saint-Laurent, plus particulièrement les villages innus de Saint-Augustin et La Romaine. S. Vincent, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219.

²⁸⁸ Par exemple, 1789 et la Révolution française; 1867 et la Confédération canadienne.

²⁸⁹ S. Vincent, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219 à la p.128.

²⁹⁰ Par exemple, les premiers échanges avec les Français, un voyage, un exploit, une rencontre ou un conflit.

²⁹¹ S. Vincent, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219 à la p.128.

Au début du XXe siècle, l'anthropologue Frank Speck²⁹² avance la thèse voulant que la répartition de l'aire d'exploitation d'une communauté prenne la forme de territoires de chasse familiaux clairement délimités et légués de père en fils. Il conclut qu'il s'agit d'une caractéristique sociale fondamentale de l'organisation traditionnelle des Algonquiens. La position de Speck voulant que les sociétés autochtones puissent également être organisées sur la base de l'individualisme fut critiquée de toute part²⁹³. Certains chercheurs, dont Eleanor Leacock²⁹⁴, soutiennent plutôt que ce mode de répartition est le fruit d'une interrelation entre le commerce des fourrures et l'organisation sociale algonquienne:

My hypothesis is, first, that such private ownership of specific resources as exists has developed in response to the introduction of sale and exchange into Indian economy which accompanied the fur trade, and, second, that it was these private rights -specifically to fur-bearing animals- which laid the basis for individually inherited rights to land.²⁹⁵

²⁹² *Supra* note 183. Voir aussi J.-G. Deschênes, <<La contribution de Frank G. Speck à l'anthropologie des Amérindiens du Québec>> (1981) XI:3 R.A.Q. 205; J. Frenette, <<Frank G. Speck et la distribution géographique des bandes montagnaises au Saguenay-Lac-St-Jean et sur la Côte-Nord: l'ABC de l'HBC>> (1989) XIX:1 R.A.Q. 38; Annexe 5: Bandes autochtones du Québec-Labrador (selon Speck).

²⁹³ Pour un bon aperçu des différentes positions sur cette question voir R. Dominique et J.-G. Deschênes, *Cultures et sociétés autochtones du Québec*, *supra* note 26 aux pp.104-7; A.E. McMillan, *Native Peoples and Cultures of Canada*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1988 aux pp.108-9. Voir aussi R. Savard, *La voix des autres*, *supra* note 37 aux pp.53-61; R. Dominique, *Le langage de la chasse*, *supra* note 154 aux pp.18-20.

²⁹⁴ E. Leacock, <<The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade>>, *supra* note 232 et, du même auteur <<The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula>>, *supra* note 256; <<Les relations de production parmi les peuples chasseurs et trappeurs des régions subarctiques du Canada>> (1980-81) X:1-2 R.A.Q. 79.

²⁹⁵ E. Leacock, <<The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade>>, *supra* note 232 à la p.2.

Madame Leacock affirme qu'originellement, il y avait réajustement constant des aires d'exploitation afin de répondre aux besoins de la communauté²⁹⁶; le nomadisme formant également une partie intégrante du mode de vie algonquien. De plus, il n'y a aucun profit ou prestige, dans la culture innue, à réclamer plus de terre qu'une personne ne peut en exploiter. La terre ne peut être ni achetée ni vendue; elle n'a de < <valeur> > que lorsque l'on y ajoute ses produits: "it is the production for use rather than for exchange in primitive economies that focuses the attention on the products of the land rather than the land itself"²⁹⁷. Auparavant, les Innus chassaient de façon communale et partageaient le gibier, respectant des règles précises de conservation et de partage des ressources²⁹⁸.

La prise d'animaux pour leur fourrure constitue un acte d'appropriation individuelle. La capture de ces animaux fait beaucoup plus appel à une relation entre le commerçant et la famille du trappeur innu; celui-ci délaissant, peu à peu, l'exploitation communautaire du territoire. Comme le dit si bien madame Leacock, les liens économiques les plus importants sont transférés "from within the band to without, and his objective relation to other band members changed from the co-operative to the competitive"²⁹⁹. Ce phénomène allait favoriser la formation de groupes de chasse plus réduits.

²⁹⁶ Des contraintes écologiques tels les feux de forêt et les fluctuations des populations animales seraient également responsables de la redéfinition des aires d'exploitation.

²⁹⁷ C'est nous qui soulignons. E. Leacock, < <The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade> >, *supra* note 232 à la p.7.

²⁹⁸ Voir aux pp.57-60 et 78-80, ci-dessus, pour une analyse de ces règles.

²⁹⁹ C'est nous qui soulignons. E. Leacock, < <The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade> >, *supra* note 232 à la p.7.

Avec l'implantation des postes de traite, la fourrure devient rapidement la monnaie d'échange. La découverte des armes à feu et de pièges en métal jumelé à l'attrait d'un marché illimité pour les fourrures occasionne une pression accrue sur les ressources fauniques³⁰⁰. Le castor, en raison de sa disponibilité et de sa qualité, constitue la monnaie d'échange la plus commune³⁰¹. Il fera l'objet d'une chasse intensive et exigeante³⁰². C'est ainsi que dès le milieu du XVI^e siècle, le castor se fait rare le long du fleuve St-Laurent; au début du 19^e siècle, cette espèce est presque disparue. Ce phénomène force les bandes "to split into families, since the diminished food supply in any one area was not sufficient for the subsistence of a large band"³⁰³. Le gros gibier ayant subi sensiblement le même sort, plusieurs groupes autochtones pressentirent l'approche d'une affreuse famine³⁰⁴.

³⁰⁰ *Ibid.* à la p.8; P. Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-St-Jean*, *supra* note 216 aux pp.89-92; A.D. McMillan, *Native Peoples and Cultures of Canada*, *supra* note 293 à la p.108.

³⁰¹ D'autres fourrures font aussi partie des <<échanges>>, notamment la loutre, le vison, la marthe, le rat musqué et l'ours noir. Il est à noter que pour l'Innu l'échange, geste immémorial, est plus qu'une simple opération de change. Il représente un point de rencontre entre deux cultures où, en contrepartie d'un bien que l'un valorise (l'argent), l'autre cède un bien qu'il valorise tout autant (le castor). En innu, <<pushkutai>> dix sous signifie encore littéralement <<la moitié d'une peau de castor>>. Voir P. Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-St-Jean*, *supra* note 216 à la p.103; D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.92.

³⁰² D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.75.

³⁰³ E. Leacock, <<The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade>>, *supra* note 232 à la p.8.

³⁰⁴ Par ce bref survol de cette question, nous ne suggérons pas que le fait de commercer avec les Européens a transformé, à lui seul, le mode de vie des Innus et causé la famine:
Unfortunately, there is little in the early accounts with which to piece together a dynamic picture of the increasing individualization of hunting and trapping which the new emphasis on fur-trading was presumably introducing into Montagnais socioeconomic organization.
E. Leacock, <<The Montagnais "Hunting Territories" and the Fur Trade>>, *supra* note 232 à la p.16.

Dans la tradition orale innue, l'opposition marquant le changement culturel issu de l'influence occidentale est celle qui est faite entre les <<Innuat>> (Innus) et les <<Tshiashinnuat>> (anciens Innus)³⁰⁵. Les anciens Innus sont ceux qui subvenaient eux-mêmes à leurs besoins sans recours aux produits apportés par les Européens. Dans cette optique, l'<<avant>> dans lequel ils vivaient est défini non tant par l'absence des Européens que par l'absence de ce qui constituera, par la suite, la manifestation de leur influence³⁰⁶.

Sylvie Vincent rapporte que le discours innu visant à définir les anciens Innus insiste sur la provenance exclusivement locale de leur culture matérielle et sur leur indépendance par rapport aux biens manufacturés³⁰⁷. La tradition orale rapporte, par exemple, que les anciens Innus n'avaient pas encore goûté à la farine ou au saindoux et qu'ils n'avaient pas de pièges de métal. Madame Vincent constate la relativité de ce concept; ce qui importe ce n'est pas tellement l'absence de biens européens mais plutôt le faible impact de ces biens sur le mode de vie innu³⁰⁸. Cette période n'est pas pour autant dépourvue de toute historicité: "[s]'il ne semble pas y avoir, pour la période des Tshiashinnuat, de façon de mesurer le temps en fonction d'unités [...], il existe très

³⁰⁵ S. Vincent, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219 à la p.128.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.* à la p.129.

³⁰⁸ *Ibid.* P. Gill rapporte, à l'appui, que l'avènement du métal, bien qu'une phase particulière dans l'adaptation de nouvelles techniques de chasse, n'a pas pour autant, à cette époque, coupé le lien Innu-animal. Voir P. Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay Lac-St-Jean*, *supra* note 216 à la p.89.

certainement à l'intérieur de cette période un classement relatif et par ordre d'apparition qui répond aux questions de type avant/après³⁰⁹.

Comment les Innus situent-ils dans le temps la transition entre le passé et le présent? Selon Vincent, la réponse se trouve dans une autre facette de la définition des anciens Innus: le fait qu'ils n'aient pas été connus par les Innus³¹⁰. Les anciens Innus sont ceux que l'on n'a pas vus soi-même mais dont on a entendu parler. Les personnes interrogées par madame Vincent, sur la question du lien de parenté qui les lie à ces anciens Innus, estiment le plus souvent que leurs arrière-grands-parents font partie de cette catégorie³¹¹. L'émergence d'un dualisme religieux, géographique et politique constituent des points de repère propres à l'histoire des Innus et témoignent de l'impact de la présence occidentale sur leur culture. Parlant de son apprentissage, William-Mathieu Mark dit ne pas avoir connu "l'époque d'avant le fusil" car dans son enfance, "les Innu s'en servaient déjà"³¹².

³⁰⁹ S. Vincent, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219 à la p.130.

³¹⁰ *Ibid.* à la p.131.

³¹¹ Ceci est d'autant plus significatif, selon Vincent, que la terminologie parentale ne dépasse pas la génération des arrière-grands-parents non plus que celle des arrière-petits-enfants. Un même terme <<anishkutapan>> désigne ces parents; il a le sens de <<noeud>>. Autrement dit, les sept générations auxquelles se réfèrent souvent les nations autochtones, constituent, sur le plan terminologique, un ensemble fermé au-delà duquel on accède au monde des ancêtres d'une part et à celui des descendants d'autre part. C'est ce continuum qui assure l'<<immortalité lignagère>>. *Ibid.* aux pp.131-32. Voir aussi N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22, p.243 et 267.

³¹² D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.60 (témoignage de William-Mathieu Mark).

Les recherches de Sylvie Vincent révèlent que bien qu'une large place ait été faite aux façons de penser et de s'organiser des Allochtones, les Innus rapportent, avec fierté, avoir réussi à conserver dans bien des domaines leur propre façon de faire³¹³. Le discours reconstitué démontre que l'impact de l'influence occidentale n'a pas été systématiquement perçue comme négative par les anciens Innus. C'est avec fierté que Pierre Gill, un Innu du Saguenay-Lac-St-Jean, raconte que face aux grands bouleversements causés par le choc des cultures, les Innus "auront préféré adapter le nouveau système à leur culture plutôt que d'abandonner la totalité de leurs us et coutumes pour s'assimiler complètement"³¹⁴. Ceci explique, en partie, la nostalgie et le pessimisme véhiculés par le discours innu actuel. À ce chapitre, S. Vincent nous rappelle que:

Pas plus que chez les autres peuples du monde, la rupture entre le passé et le présent n'est, chez les Montagnais, exempte d'idéologie. Ceux qui, aujourd'hui, racontent l'autrefois valorisent la façon de vivre de leurs ancêtres. Ils véhiculent un discours sur l'ancien temps empreint non seulement de nostalgie mais aussi d'une vision pessimiste de l'histoire.³¹⁵

Ce que les aînés enseignent aux plus jeunes, par le biais du récit de l'histoire innue, c'est qu'il faut savoir "emprunter aux gens venus du large sans perdre de vue la logique de sa propre culture"³¹⁶.

³¹³ S. Vincent, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219 à la p.137.

³¹⁴ P. Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-St-Jean*, *supra* note 216 aux pp.88-89.

³¹⁵ S. Vincent, <<La présence des gens du large>>, *supra* note 219 à la p.133.

³¹⁶ *Ibid.* à la p.141.

Voilà qui explique, peut-être, pourquoi le discours innu laisse entrevoir, encore aujourd'hui, la possibilité d'accords entre les deux peuples. Ainsi, en parlant d'Hydro-Québec qui a construit les barrages sur la rivière Manicouagan sans consultation préalable avec les Innus de Betsiamites(Bersimis), B.V. déclare:

[...] il y aurait eu moyen de s'entendre, on ne lui aurait pas dit "non" parce que lui aussi [le gouvernement] veut vivre. [...] On lui aurait donné la permission parce que tout le monde veut vivre. Peut-être y aurait-il eu un arrangement. On lui aurait dit: "Nous te permettons d'utiliser le barrage mais en échange tu vas te charger de nous amener à l'endroit où nous chassons". Tandis qu'à présent nous, nous ne pouvons plus y aller. Il a complètement interrompu notre travail qui consistait à chasser. S'il nous avait consultés, nous aurions peut-être arrangé les choses comme cela [...] Mais lui ne nous a même pas consultés [...] C'est dommage (...) Nous voulons que tous ceux qui viennent soient contents [...] Tout le monde veut vivre. Moi aussi je veux vivre, le Canadien français aussi et l'Anglais également.³¹⁷ [c'est nous qui soulignons]

Aux yeux des Innus, le respect du titre d'autrui sur son territoire s'avère fondamental tout comme le besoin d'obtenir l'autorisation du maître des lieux avant de s'y installer ou d'en exploiter les ressources³¹⁸. Il n'est donc pas surprenant que l'absence de consultation ou l'appropriation d'une partie du territoire sans autre formalité soit ressentie, par les Innus, comme un manque de respect. La destruction de l'ordre social proprement innu est perçue comme une forme de mépris pour leur système juridique, leur mode de vie, leur culture; bref, pour un autre mode de penser l'univers et l'existence³¹⁹.

³¹⁷ B.V, Betsiamites(Bersimis), verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.162-63.

³¹⁸ Voir A. Kapesch, *Je suis une maudite sauvagesse*, *supra* note 146 aux pp.103-5.

³¹⁹ Voir, par exemple, G.B. Grinnell, < <Tenure of Land among the Indians> >, *supra* note 278 aux pp.5-6; D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.112 (témoignage de William-Mathieu Mark).

Mesdames Mailhot et Vincent concluent à la présence d'un système bien articulé³²⁰: les Innus se reconnaissent un titre clair sur le territoire, titre dont l'exercice entraîne des obligations fermes. En même temps, ils savent en arriver à des compromis variés. Ceux-ci sont soumis à certaines règles qui assurent le maintien de l'harmonie sur le territoire. L'ordre social ne peut fonctionner harmonieusement que si sa fixité comme sa souplesse sont tempérées par ce qui est au coeur du discours innu, le respect de l'autre.

L'examen de la conception innue du territoire met en lumière le fait que l'idée de partage est au coeur du mode de penser l'univers et l'existence de la société innue. Selon l'anthropologue québécois R. Savard, la souveraineté indienne ne passe pas forcément par l'appropriation exclusive des terres et des ressources, mais plutôt par le droit incessible d'être invité à leur partage³²¹. Ceci rejoint ce qui a déjà été dit concernant les compléments que peuvent avoir les verbes **TIPENITAM** et **KANAUENITAM**³²². L'existence de liens unissant la terre au monde invisible et, dans le monde visible, à l'individu et aux groupes sociaux empêche l'émergence d'un droit portant directement sur une chose, à supposer que la terre soit réductible à une chose. Bien sûr, cette question de l'appropriation de la terre se pose dans un contexte beaucoup plus large. Au cours de l'Antiquité non romaine, par exemple, on cite des passages du

³²⁰ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.159-60.

³²¹ R. Savard, <<La politique autochtone de Québec>>, *supra* note 13 à la p.284. Voir aussi, du même auteur, *Le sol américain: propriété privée ou terre-mère: l'en-deça et l'au-delà des conflits territoriaux entre les autochtones et blancs du Canada*, Montréal, Hexagone, 1981.

³²² Voir aux pp.19-20 et 22-33, ci-dessus, pour une analyse détaillée de ces verbes; Annexe 3: Résumé de l'analyse des verbes **TIPENITAM** et **KANAUENITAM**.

Lévitique dont celui-ci: "La terre ne sera pas vendue à perpétuité, car la terre est à Moi, car vous êtes des étrangers et des habitants chez Moi"(XXV, 23)³²³.

Malgré le fait qu'il peut être exact de dire que l'appropriation de la terre relève de la fiction, force est de constater que l'idée que l'on s'en fait joue un rôle déterminant dans le discours propre à chaque société et qu'elle articule une conception particulière des rapports sociaux. Pour les uns, l'individu est invité à posséder une parcelle de terre et à entretenir l'illusion qu'il pourra en disposer à sa guise. Pour les autres, la terre représente un bien sacré possédant différentes formes de vie et invitant l'humain à s'inscrire dans ce vaste réseau; ici la terre est sacralisée, humanisée et socialisée.

En somme, les propos tenus sur la terre tant par les Autochtones que par les Allochtones renvoient à deux systèmes de valeurs, à deux modes de penser l'univers et l'existence. Afin d'apprécier à la fois l'unicité de la vision innue et sa dynamique propre d'évolution, examinons maintenant le processus mis en oeuvre par un peuple prêt à s'inventer une nouvelle forme de modernité.

³²³ J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, Paris, PUF, 1972 à la p.12. Voir aussi N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.263-68.

2) Vers un nouveau projet de société animé par une dynamique propre d'évolution

Les Innus du Québec ont élaboré des systèmes de subsistance satisfaisant non seulement leurs besoins mais s'accordant avec leur mode de penser l'univers et l'existence. La colonisation a, cependant, changé les règles du jeu. En apportant de nouveaux systèmes de valeurs, en bouleversant le milieu naturel, en imposant une autre façon de faire les choses, elle a forcé l'Innu à porter un regard différent sur son environnement et à penser autrement³²⁴.

< <L'appétit de terre> > ³²⁵ des nouveaux-arrivants inquiète les Innus qui assistent, impuissants, à la destruction accélérée de leur patrimoine, à leur propre dépossession³²⁶. L'hospitalité et l'entente cordiale des premiers contacts³²⁷ s'amenuisent avec le fracas des arbres abattus et la spoliation des terres³²⁸ des premiers occupants du pays:

³²⁴ P. Jacquin, < <De l'Amérique indienne à l'Amérique blanche> >, *supra* note 26 à la p.24.

³²⁵ *Ibid.* à la p.37.

³²⁶ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.180, 181 et 187; S. Vincent, < <L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre> >, *supra* note 82 à la p.20.

³²⁷ *Ibid.* aux pp.165-69; J. Mailhot et S. Vincent, < <Le Droit foncier Montagnais> >, *supra* note 33 à la p.72.

³²⁸ Comme le soulignent Mailhot et Vincent, les Innus, comme la plupart des autres peuples autochtones, qualifient de < <vol> > l'usurpation de leurs terres. J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 aux pp.177-78; J. Mailhot et S. Vincent, < <Le Droit foncier Montagnais> >, *supra* note 33 à la p.73.

Ils [les Canadiens français] pensent que le territoire leur appartient. Ils ne savent même pas qu'ils l'ont volé. Le Blanc l'a volé puisque ce territoire n'est pas leur domaine à eux, en plus ils le volent. Quel est celui qui en est le maître? C'est l'Indien qui en est le maître, le territoire dans toute son étendue est à l'Indien.[...] ³²⁹

L'installation des Eurocanadiens sur les terres indiennes provoque, au fil des années, le déplacement forcé des populations autochtones et des animaux:

-Il n'y a plus de caribous; ça va être la même chose pour nous les Indiens. Ils vont nous faire partir, on ne pourra plus rester ici. L'animal non plus ne sait plus où aller, il ne sait pas où aller.

-Il fuit. Il va d'un bord et de l'autre.[...] ³³⁰

Déplacés, expulsés, les Innus se voient confinés dans des espaces de plus en plus restreints: "la terre indienne, ça va en rapetissant, ça va finir qu'il n'en restera plus" ³³¹.

À la naissance du XXe siècle, le Québec, comme le reste du Canada, n'est plus une terre indienne.

Pour l'ethnologue Eric Navet, ce processus de dépossession et de déracinement est typique du mouvement colonialiste classique. En se constituant, l'État tend à ramener la diversité des cultures et des modes de vie à un modèle unique, placé

³²⁹ A.M., Natashquan, verbatim, Vincent(1971-75), reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.178.

³³⁰ M.J. et J.-M.M., Sept-Îles, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.178.

³³¹ M.J., Sept-Îles, verbatim, tiré d'un film de A. Lamothe et reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.180.

au plus haut échelon d'une soi-disant <<évolution>>: l'être <<civilisé>>³³². Pour les peuples autochtones, ce mythe européen de l'évolution est fondé sur une dangereuse illusion. Comme l'explique l'historien huron Georges Sioui:

Le mythe de l'évolution n'est qu'une somme de théories fondées sur des artifices et des illusions. Nous possédons aujourd'hui suffisamment d'éléments de vrai savoir pour dire que la théorie de l'évolution comporte de grands dangers pour la conscience et l'esprit humains, en raison de son manque de bases solides. Il est maintenant permis de penser, voire urgent de voir, que l'idée de classifier les sociétés selon leur <<évolution>> n'a été que l'illusion de certaines civilisations éloignées des exigences naturelles fondamentales, qui se sont occupées de rechercher et de perfectionner des théories pour légitimer leur démarche culturelle. [...] Un rationalisme nouveau et éclairé par une volonté de survivre doit mettre un terme à l'âge de l'évolutionnisme. L'homme a déjà beaucoup trop <<évolué>>.³³³

À l'époque, cependant, cette idéologie anime la conquête des pays et des populations (exocolonialisme). Selon E. Navet, elle s'exprime partout et toujours par le même triple processus: l'ethnocide, ou destruction des cultures³³⁴, entre autres, par l'évangélisation, la dépendance économique, sociologique et politique; l'écocide, ou destruction de l'environnement naturel (milieu physique, faune, végétation, etc.); égocide, ou destruction de l'individu, de son identité³³⁵.

³³² E. Navet, <<Au Canada, une lutte d'influences>> [1991] Autrement, Série Monde -H.S. No.54, 117 à la p.120. Voir aussi A. Jacob, <<Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation>> (1991) 15:1 Anthropologie et Sociétés 13; A. Bear Nicholas, <<Relations Wabanakis-Francophones: mythe et réalité>>, *supra* note 5.

³³³ G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 à la p.134.

³³⁴ Voir E. Navet, <<Au Canada, une lutte d'influences>>, *supra* note 332 à la p.120 et 128.

³³⁵ *Ibid.*

La rencontre du <<sauvage>> et du <<civilisé>> est celle de deux systèmes de valeurs, de modes d'être et de penser l'univers et l'existence, selon toute apparence inconciliables. Jusqu'à présent, les contradictions profondes les séparant ont été gérées de façon conflictuelle, l'une des deux parties en présence cherchant à imposer à l'Autre son point de vue³³⁶. Pour George Sioui, l'insoluble <<problème indien>>, ayant préoccupé, dès les premiers contacts, la société euro-canadienne pourtant convaincue du droit <<exclusif>> du découvreur, est un legs idéologique de l'époque coloniale³³⁷:

Pour exister, un droit doit être partagé; sinon, l'une des parties n'a que le droit de disparaître. Le droit du découvreur a peut-être été une justification élégante jusqu'à tout récemment, tant que l'âge des ténèbres perdurait. Mais continuer d'affirmer que le <<découvreur>> a acquis des droits exclusifs sur les terres et les peuples <<découverts>> et de fonder des systèmes juridiques sur de tels axiomes tout en espérant solutionner le <<problème indien>> équivaut, à mon sens, à croire que la meilleure façon de parvenir à une décision éclairée est de créer l'obscurité totale autour de soi.³³⁸

Ceci dit, il ne blâme personne pour la façon dont les événements se sont produits. Pour lui, "l'histoire est le déroulement normal et naturel de l'existence humaine"³³⁹.

³³⁶ *Ibid.* aux pp.120-21.

³³⁷ G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 à la p.145.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*

Dans le Québec des années 1940 à 1960, le développement rapide des ressources forestières³⁴⁰, minières³⁴¹ et hydro-électriques³⁴² de la Côte-Nord et de son arrière-pays est accompagné d'une inévitable sédentarisation des derniers groupes de chasseurs nomades de cette région du Québec³⁴³. Expulsés graduellement de l'intérieur des terres, les Innus se sentent rejetés vers la côte. Là, ils sont confrontés à une réalité qui leur est étrangère et qu'ils n'ont jamais voulue. C'est ainsi que chez l'Innu du Nord-Est du Québec, il se passa:

[...] ce qui se passe *partout et toujours* quand un État industriel entre en contact avec une société traditionnelle: les Innu devinrent de plus en plus dépendants d'un système étranger, contraints donc, malgré eux, de participer à ce système: école obligatoire, assistance aux offices religieux, inclusion dans une économie monétaire, etc. Dans le même

³⁴⁰ L'exploitation forestière affecte principalement les bandes de Oujatchouan, de Betsiamites et de Uashat-Maliotenam. Voir, entre autres, P. Charest, <<Les barrages hydro-électriques>>, *supra* note 182 aux pp.332-33 et, du même auteur, <<Hydroelectric dam construction and the foraging activities of eastern Quebec Montagnais>> dans E. Leacock et R. Lec, éd., *Politics and history in band societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 413 à la p.413 [ci-après <<Hydroelectric dam construction>>]; CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 à la p.94; H. Bédard, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites 1850-1900*, *supra* note 158 aux pp.51-53.

³⁴¹ L'exploitation minière affecte principalement les bandes de Matimekossh (Schefferville) et de Uashat-Maliotenam. Voir P. Charest, <<Les barrages hydro-électriques>>, *supra* note 182 aux pp.332-33 et, du même auteur, <<Hydroelectric dam construction>>, *supra* note 340 aux pp.413-14; CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 à la p.95.

³⁴² Selon les données du CAM, il y a 10 centrales sur la Côte-Nord et 4 centrales dans la Haute-Mauricie (territoire des Atikamekw), pour une puissance de 8,031,710kw; 4 réservoirs et deux mille mille carrés de territoires inondés; 20 lignes de transport hydroélectrique, dont le tiers sillonne leurs territoires. CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.73; CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 aux pp.94-95; B. Cleary, *L'enfant de 7000 ans*, Québec, Éditions du Pélican/Septentrion, 1989 aux pp.229-30. Voir aussi P. Charest, <<Les barrages hydro-électriques>>, *supra* note 182 aux pp.327, 334-36 et, du même auteur, <<Hydroelectric dam construction>>, *supra* note 340 aux pp.413-14.

³⁴³ CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.24; P. Charest, <<Hydroelectric dam construction>>, *supra* note 340 aux pp.414 et 422-25.

temps se trouvaient érodées les valeurs traditionnelles, la destruction de l'environnement (écocide) mettant un frein à la pratique des activités ancestrales: chasse, pêche et piégeage (ethnocide). Du coup, c'est toute l'organisation socio-familiale qui s'en trouvait perturbée et ainsi de suite.³⁴⁴ [italiques dans l'original]

Comment alors être Innu alors qu'on a le sentiment d'avoir perdu son identité culturelle et son mode de vie enraciné dans un territoire qui rétrécit comme une peau de chagrin³⁴⁵? Selon les anthropologues Mailhot et Vincent, les Innus se voient comme des souverains déçus, comme les tenants d'un titre dont le contenu leur échappe³⁴⁶. Ils sont les <<utshimau>> maîtres d'un territoire que d'autres exploitent à leur profit³⁴⁷. Comme l'exprime l'Innue An Kapesh:

Si le Blanc nous a enseigné sa culture et s'il nous a donné toutes sortes de choses -comme la petite somme d'argent qu'il remet une fois par mois à chaque famille indienne, les maisons et les différents services qu'il nous fournit- c'est qu'il a voulu faire en sorte que nous, les Indiens, nous demeurions au même endroit pour ne pas le déranger pendant que lui exploite et détruit notre territoire.³⁴⁸

³⁴⁴ E. Navet, <<Être et rester amérindien>>, *supra* note 167 aux pp.159-60. Voir aussi CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 aux pp.46-48.

³⁴⁵ Expression empruntée à S. Vincent, <<L'espace montagnais non pas pays mais peau de chagrin>> (1975) V:2 R.A.Q. 4; A. Bissonnette, <<Droits autochtones et droit civil>>, *supra* note 33 à la p.11.

³⁴⁶ J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.214.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ A. Kapesh, Matimekosh (Schefferville), verbatim, 1976, reproduit dans J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra*, note 32 à la p.172.

Les Innus reconnaissent être arrivés à un point de non-retour³⁴⁹. Afin d'assurer l'avenir de leur peuple et de leur culture, celui de leurs enfants et des générations futures, les Innus se voient à nouveau contraints de jouer le jeu de la société dominante et de ses agents décisionnels³⁵⁰.

Au cours du siècle précédent, les Autochtones étaient restés absents de la place publique canadienne. Réfugiés, pour la plupart, dans les <<réserves>> aménagées pour eux, ou sur leurs territoires de chasse, ils semblaient vivre une sorte d'exil intérieur; exil de l'espace, bien sûr, mais aussi exil de l'histoire³⁵¹. Au Canada, les Autochtones étaient hors-jeu, l'histoire ayant éclipsé ces acteurs de la première heure. Depuis les quarante dernières années environ, nous assistons à l'émergence d'un mouvement d'affirmation identitaire et d'auto-détermination politique chez les peuples autochtones³⁵². En effet, profitant du mouvement de remise en question politique et sociale des années 60 et 70, cette population <<oubliée>> décide de se faire connaître de ceux pour lesquels ils étaient devenus presque <<invisibles>> et de se construire une réalité nouvelle³⁵³.

³⁴⁹ Voir P. Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay Lac St-Jean*, *supra* note 216 à la p.124; J. Mailhot et S. Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, *supra* note 32 à la p.188.

³⁵⁰ CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 à la p.81.

³⁵¹ J.-J. Simard, <<Préface>> dans R. Dominique et J.-G. Deschênes, *Cultures et sociétés autochtones au Québec: bibliographie critique*, *supra* note 26 à la p.7.

³⁵² P. Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay Lac St-Jean*, *supra* note 216 à la p.125; J.-J. Simard, <<Préface>>, *supra* note 351 aux pp.7-8; J.-J. Simard, <<Les structures contre la culture>> (1991) 33:4-5 *Liberté* 119 à la p.120.

³⁵³ J. Rostkowski, <<Chronique d'un défi à l'oubli>> [1991] *Autrement, Série Monde -H.S. No.54*, 166 aux pp.172-73.

À leur tour, les Innus du Québec entreprennent un long processus de démystification et d'éveil culturel³⁵⁴:

Notre fierté s'est rallumée, petit à petit, comme la braise d'un feu de camp éteint qui reprend vie par la brise. Ensuite, souvent maladroitement, des Conseils de bandes ont commencé à prendre charge de leur destinée. Nos peuples avaient retrouvé leur fierté.³⁵⁵

Celle-ci allait leur permettre de reprendre contact avec leurs us et coutumes et de jeter les bases de leur nouveau projet de société car "[m]ême si l'assimilation n'était que partielle en raison de l'attachement aux coutumes ancestrales, elle aura tout de même fait de l'Amérindien, un individu vivant à la manière de leurs contemporains du XXe siècle"³⁵⁶.

En 1975, les Cris et les Inuit du nord du Québec concluent une entente historique avec le gouvernement du Canada et du Québec³⁵⁷. La loi fédérale adoptée en 1977 pour ratifier la Convention de la Baie James et du Nord québécois éteint les droits ancestraux et aborigènes de tous les Autochtones, signataires et non-signataires de la Convention sur le territoire en question³⁵⁸. Les Innus estiment qu'environ 20% de

³⁵⁴ P. Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay Lac St-Jean*, *supra* note 216 à la p.125.

³⁵⁵ Extrait d'un texte servant d'introduction à un colloque qui réunissait, en 1987, les représentants des villages innus et atikamekw et reproduit dans CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.31.

³⁵⁶ P. Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay Lac St-Jean*, *supra* note 216 à la p.125. Voir aussi J.-J. Simard, <<Les structures contre la culture>>, *supra* note 352 à la p.131.

³⁵⁷ Convention de la Baie James et du Nord québécois signée le 11 novembre 1975.

³⁵⁸ Para.3(3) de la *Loi sur le règlement des revendications autochtones de la Baie-James et du Nord québécois*, 1976-77 S.C., vol.I, ch.32. En 1978, une convention supplémentaire, la Convention de la Baie James et du Nord-Est québécois modifie le texte de la Convention signée avec les Cris et les Inuit pour en étendre l'application aux Naskapi de Schefferville. Celle-ci inclut la même clause

leurs terres sont touchées³⁵⁹. Les Atikamekw et les Innus essayent, sans succès, d'empêcher l'adoption de cette loi qui allait éteindre, de façon unilatérale et sans compensation, leurs droits, titres et intérêts³⁶⁰. Entre temps, selon la juriste Renée Dupuis, la position des représentants de la province de Québec est que le Québec a une obligation légale, en vertu de l'article 2.14 de la Convention, de négocier les revendications, sur le territoire en cause, des Autochtones non-signataires de la Convention, et ce, même si cet article prévoit explicitement que cet engagement ne doit pas être intégré à la loi mettant en vigueur la Convention³⁶¹. Le temps est donc venu pour les nations innues et atikamekw de préciser avec les gouvernements fédéral et québécois leurs droits non seulement sur les terres visées par ces conventions mais également sur une grande partie des terres non affectées par celles-ci, dont le titre aborigène n'avait, jusqu'à présent, jamais fait l'objet d'une entente quelconque. C'est ainsi que vers la fin de 1975, étant donné leur proximité géographique de même que leur

d'extinction des droits. À cette époque, les Naskapis, amenés à Schefferville par le gouvernement fédéral dans les années 1950, partageaient la même réserve que les Innus.

³⁵⁹ CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 à la p.85; B. Cleary, *L'enfant de 7000 ans*, *supra* note 342 à la p.220. Pour une excellent survol de l'évolution du dossier de la négociation des revendications territoriales des Innus voir R. Dupuis, <<Historique de la négociation sur les revendications territoriales du Conseil des Atikamekw et des Montagnais (1978-1992)>> (1993) XXIII:1 R.A.Q. 35.

³⁶⁰ Invité par le tribunal Russell, ayant pour mission de servir la paix mondiale, le CAM comparait, en 1980, à l'occasion de la IV^e session du tribunal portant sur les violations des droits des peuples autochtones en Amérique. Celui-ci conclut qu'une telle cession des droits des Atikamekw, des Innus et des Algonquins, faite sans leur consentement, est illégale en vertu du droit international et viole les engagements du Canada contractés en vertu de conventions ou traités internationaux. Bien que le tribunal Russell constitue un tribunal ad hoc et qu'il ne possède aucun pouvoir de contrainte, sa réputation et sa mission sont suffisamment reconnues pour faire réagir l'opinion internationale et ainsi exercer de fortes pressions sur l'État visé. Voir R. Dupuis, <<Historique de la négociation>>, *supra* note X à la p.48; A. Bissonnette, <<Le tribunal Russell condamne les violation des droits des Indiens d'Amérique>> (1981) XI:2 R.A.Q. 101.

³⁶¹ R. Dupuis, <<Historique de la négociation>>, *supra* note 359 à la p.39.

parenté linguistique et culturelle, les Atikamekw et les Innus forment une association à vocation politique: le Conseil Atikamekw-Montagnais (CAM)³⁶².

Le CAM a pour principaux objectifs d'assurer la protection des droits et des intérêts des communautés qu'il représente et de négocier avec les gouvernements du Canada et du Québec un accord de revendications territoriales. Le CAM regroupe deux catégories de membres: toute personne d'origine atikamekw et innue domiciliée au Québec et les conseils de bande atikamekw et innues de douze communautés situées en territoire québécois représentés par leurs chefs³⁶³. Cette association exclut les Innus installés au Labrador, sous la juridiction de la province de Terre-Neuve. Ceux-ci ont leur propre association, connue sous le nom de <<Innu Nation>>. Situés en Haute-Mauricie, les villages de Manouane, Weymontachie et Obedjiwan, regroupent environ 4,000 Atikamekw³⁶⁴. Environ 12,000 Innus sont répartis dans neuf communautés: Mashteuiatsh, à six kilomètres au nord de Roberval, au bord du lac Saint-Jean; Les Escoumins, à côté de la localité allochtone du même nom; Betsiamites, à mi-chemin entre Forestville et Baie-Comeau; Uashat-Maliotenam; Ekuantshit; Natashquan; La Romaine; Pakuashipi; et Matimekosh, communauté située sur la frontière du Québec-Labrador, à quelque 350 milles au nord de Sept-Îles³⁶⁵. Les douze communautés sont réparties en trois blocs régionaux, chacun élisant un vice-

³⁶² Le CAM est une corporation sans capital-actions légalement constituée en vertu de la Partie II de la *Loi sur les Corporations canadiennes*, 1974-75-76 S.C., vol.I, ch.33, le 6 février 1976.

³⁶³ CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 à la p.83.

³⁶⁴ CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.72; Annexe 8: Répartition des villages atikamekw et innu.

³⁶⁵ *Ibid.*; CAM, *Ensemble nous sommes plus forts*, non daté (fascicule); Annexe 6: Répartition des villages atikamekw et innu.

président. Un bloc regroupe les trois bandes atikamekw; un deuxième regroupe les quatre bandes innues de la basse-Côte-Nord (Ekuantshit, Natashquan, La Romaine et Pakuashipi); un troisième regroupe les cinq bandes dites du centre (Mashteuiatsh, Les Escoumins, Betsiamites, Uashat-Malietenam et Matimekosh). Ceci dit, les Atikamekw ont pris la décision, à l'automne 1993, de se retirer du CAM³⁶⁶.

Le CAM constitue une nouvelle forme de regroupement. En effet, il s'articule autour d'enjeux strictement politiques. Le Conseil et son président agissent à titre de porte-parole des autochtones et des communautés qu'ils représentent et non comme autorité décisionnelle à leur égard. Les personnes détenant les postes d'influence affichent un nouveau style de leadership fondé sur des compétences de type moderne (par exemple, qualités de gestionnaire, d'analyste politique et juridique, ou encore de bon lobbyiste) plutôt que sur des compétences de type traditionnel (par exemple, qualités de bon chasseur et de personne témoignant des valeurs privilégiées par le groupe)³⁶⁷. Ceci dit, la majorité de cette nouvelle génération de leaders maîtrise sa langue d'origine et jouit d'une connaissance approfondie des communautés. Ayant identifié sommairement ce <<nouvel>> acteur sur la scène socio-politique canadienne et québécoise³⁶⁸, examinons maintenant l'évolution du discours que véhicule le CAM.

³⁶⁶ Suite à cette décision, des discussions ont eu lieu entre les Atikamekw et les Innus, d'une part, et les Atikamekw et les gouvernements fédéral et provincial, d'autre part, afin de déterminer le mécanisme par lequel les Atikamekw poursuivront les négociations portant sur leurs revendications territoriales.

³⁶⁷ A. Bissonnette, <<La redéfinition du statut des peuples autochtones>>, *supra* note 5 à la p.13. Voir aussi aux pp.114-16, ci-dessous, pour une brève discussion de cette question.

³⁶⁸ Comme le souligne avec justesse le sociologue J.-J. Simard, il est aberrant d'avoir à parler des premiers occupants comme de <<nouveaux acteurs>>, surtout dans une province où la signature amérindienne a laissé une marque profonde et durable. J.-J. Simard, <<Préface>>, *supra* note 351 à la p.8.

Le discours rappelle d'abord que les Atikamekw et les Innus sont en négociation avec les gouvernements du Canada et du Québec au sujet de leurs revendications territoriales, économiques, sociales et culturelles³⁶⁹. Pour les peuples concernés, l'enjeu est la reconnaissance de leur projet de société:

Il nous faut intégrer nos valeurs, plutôt que de développer une dépendance aux valeurs des autres, car c'est cette dépendance qui nous a amené le plus de problèmes, [...], justement parce que certaines de nos gens ont refoulé leurs propres valeurs, leur propre identité.³⁷⁰

Alors quel est le <<contenu>> de ce projet de société et qu'est-il devenu? Il existe plusieurs façons d'exprimer ce projet de société. Dans tous les cas, cependant, le défi est de trouver les mots, les expressions et les concepts qui reflètent bien le projet de société des Premières Nations concernées tout en demeurant compréhensibles pour les représentants des gouvernements³⁷¹. Nous verrons d'abord le discours véhiculé au moment du dépôt des revendications territoriales³⁷², puis nous tenterons de faire le point sur le discours actuel.

³⁶⁹ C'est en avril 1979 que le CAM déposait au ministère des Affaires indiennes du Canada un texte portant sur ses revendications territoriales et intitulé <<Nishastanan Nitasiinan, Notre terre, nous l'aimons et nous y tenons>>. Ce texte comprend un ensemble de onze principes qui constituaient, en 1979, la base de toute négociation des droits ancestraux des Atikamekw et des Innus. La revendication du CAM porte sur 700 000 km² dont 490 000 km² au Québec et 148 000 km² au Labrador (la portion de la revendication affectant le Labrador n'est pas incluse dans le processus de négociation en cours). Voir *supra* note 111, ci-dessus, pour une référence complète à la version de ce texte que nous utilisons; Annexe 7: Délimitation du territoire revendiqué par le CAM.

³⁷⁰ Anonyme, reproduit dans CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.75.

³⁷¹ A. Bissonnette, <<La redéfinition du statut des peuples autochtones>>, *supra* note 5 à la p.15.

³⁷² Ce discours est encore véhiculé par un grand nombre d'Innus, particulièrement par les aînés, ce qui explique, en parties, la difficulté d'y réconcilier le discours actuel des négociateurs innus. Voir B. Cleary, <<Le long et difficile portage>>, *supra* note 191.

En 1979, les négociateurs autochtones déclarent que leur projet de société gravite autour de deux notions clés: le rapport au territoire ancestral et la persistance de la culture autochtone³⁷³. En ce qui a trait au rapport à leur territoire ancestral, ils soulignent que celui-ci existe toujours, malgré les transformations de leur mode de vie. De plus, il concerne autant les chasseurs de métier que les autres; fait partie de leur histoire, de leurs légendes et de leur identité; et, enfin, leur procure un bien-être physique et mental³⁷⁴. Quant à leur culture, ils affirment qu'elle est toujours bien vivante. Celle-ci est liée à leur langue, à leurs systèmes de parenté, à leur vie communautaire ainsi qu'à leur présence sur le territoire et à leur manière propre d'envisager les différents aspects de la vie en société³⁷⁵. En somme, elle perpétue l'héritage de leurs ancêtres, leur mode de penser l'univers et l'existence, leur place au sein de l'univers. Ils disent être très conscients du fait que leur culture est de plus en plus menacée par la société dominante³⁷⁶. En effet, cette dernière exige, souvent inconsciemment et parfois de façon très consciente, l'intégration à ses manières d'être et de penser³⁷⁷. Ils affirment, enfin, que ce projet de société vise deux objectifs précis: assurer l'existence et le maintien de leur rapport au territoire et de leur culture et

³⁷³ B. Cleary, <<Vers un nouveau contrat social>> (1991) 33:4-5 *Liberté* 167 à la p.177. Il est à noter que Bernard Cleary fut le négociateur principal du CAM de 1986 à 1992.

³⁷⁴ *Ibid.*; A. Bissonnette, <<La redéfinition du statut des peuples autochtones>>, *supra* note 5 à la p.15.

³⁷⁵ A. Bissonnette, <<La redéfinition du statut des peuples autochtones>>, *supra* note 5 à la p.15.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 à la p.84.

permettre leur épanouissement dans un contexte contemporain³⁷⁸. Bref, les Innus défendent un projet de société animé par une <<dynamique propre d'évolution>>³⁷⁹.

Quant aux moyens utilisés pour faire connaître et respecter ce projet de société, les représentants du CAM disent privilégier le processus de négociation tripartite en cours³⁸⁰. Ce processus comprend quatre étapes: une entente-cadre; une entente sur les mesures provisoires; une entente de principe; et une entente finale³⁸¹. Après deux années de négociation, les parties signent, le 13 septembre 1988, une entente-cadre. Celle-ci précise les sujets devant faire l'objet de l'entente de principe et prévoit la négociation d'une entente sur des mesures provisoires pour protéger les intérêts des Atikamekw et des Innus durant la négociation, le tout selon un échéancier très précis. La négociation de mesures provisoires donne lieu à des échanges très laborieux entre les parties ainsi qu'au sein du CAM; une entente sera finalement signée en avril 1989 et son échéance fixée au plus tard au 30 avril 1991, à moins que les parties en conviennent autrement. Échue depuis cette date, l'entente sur les mesures provisoires n'a pas été renouvelée.

³⁷⁸ B. Cleary, <<Vers un nouveau contrat social>>, *supra* note 373 à la p.178; A. Bissonnette, <<La redéfinition du statut des peuples autochtones>>, *supra* note 5 à la p.15.

³⁷⁹ Expression empruntée à J. Chevallier, <<L'ordre juridique>> dans J. Chevallier et al., *Le droit en procès*, Paris, PUF, 1983 aux pp.9 et 19-27.

³⁸⁰ B. Cleary, <<Vers un nouveau contrat social>>, *supra* note 373 à la p.169. Il est à noter qu'entre 1979 et 1982, en l'absence d'un négociateur fédéral, les négociations ont été menées sur une base bipartite. Le gouvernement fédéral se joignit aux négociations en juin 1982.

³⁸¹ Les informations qui suivent sont tirées de R. Dupuis, <<Historique de la négociation>>, *supra* note 359 aux pp.46-47; CAM et gouvernement du Canada et gouvernement du Québec, *Synthèse sur l'état des négociations entre le Conseil des Atikamekw et des Montagnais, le gouvernement du Canada et le gouvernement du Québec*, Québec, juin 1993 [ci-après *Synthèse*] [non publié].

Les discussions menant à une entente de principe ont été amorcées en janvier 1989. Depuis, les négociations se sont poursuivies à un rythme plus ou moins régulier. Entre décembre 1992 et juin 1993, la table centrale de négociation, les tables techniques d'exploration sur le territoire, l'autonomie gouvernementale et le développement économique ont siégé de façon continue et intensive. En juin 1993, les parties déposaient un document intitulé << Synthèse sur l'état des négociations entre le Conseil des Atikamekw et des Montagnais, le gouvernement du Canada et le gouvernement du Québec >>³⁸². Les négociateurs des trois parties affirment "qu'il s'agit là du constat de l'état des négociations en date du 29 juin 1993"³⁸³; les soixante-quinze propositions formant le corps du texte représentent l'<< étape pré-consensuelle >> et le cadre dans lequel se déroulera la prochaine étape de la négociation.

Malgré la lenteur de ce processus, le choix de poursuivre les discussions s'explique par la préférence des Autochtones pour la persuasion douce dans leurs rapports avec les autres plutôt que pour le mode coercitif des sociétés occidentales³⁸⁴. Les Autochtones affichent une confiance inébranlable en la rationalité de l'être humain, en sa responsabilité de remettre en cause sans cesse et rationnellement ses objectifs et sa philosophie³⁸⁵. Les négociateurs autochtones croient toujours en arriver à un nouveau

³⁸² *Supra* note 381.

³⁸³ *Ibid.* dans l'avant-propos. Voir aux pp.112-13, ci-dessous, pour nos commentaires sur ce document.

³⁸⁴ Voir G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 à la p.67.

³⁸⁵ *Ibid.*

contrat social avantageux tant pour les Atikamekw et les Innus que pour les Québécois³⁸⁶.

Malheureusement, jusqu'à présent il s'est avéré difficile pour les parties de s'entendre sur l'utilisation et la signification des concepts défendus par chacune d'entre elles³⁸⁷. Prenons l'exemple du rapport être humain-animal³⁸⁸. Lors d'une séance de négociation, les représentants gouvernementaux tentent de faire accepter aux négociateurs innus que la faune n'appartient à personne et donc que seul l'État peut en réglementer l'utilisation. Pour y arriver, ils utiliseront divers types d'arguments puisés à même la logique de leur tradition juridico-politique, comme par exemple "compte tenu du caractère démocratique et moderne du régime de droit public canadien, il est préférable à tout autre et, en conséquence, aussi bien pour les Autochtones de l'adopter immédiatement"³⁸⁹. Le problème est que cette vision du rapport avec la nature ne correspond à rien dans la tradition innue. Ici, la mythologie joue un rôle de premier plan, le lien privilégié entre les animaux et les êtres humains étant exprimé dans celle-ci. Les Innus d'aujourd'hui, désireux de maintenir leur identité individuelle et collective, doivent préserver cet ordre initial du monde. Pour leurs interlocuteurs, cependant, de telles conceptions d'ordre mythique n'ont pas leur place dans un contexte juridique

³⁸⁶ B. Cleary, <<Vers un nouveau contrat social>>, *supra* note 373 à la p.169.

³⁸⁷ CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.70.

³⁸⁸ Exemple tiré de A. Bissonnette, <<Les conséquences juridiques de la découverte>>, *supra* note 16 à la p.12.

³⁸⁹ *Ibid.*

contemporain³⁹⁰. Comme le note Alain Bissonnette: "[t]out argument puisé à l'extérieur du domaine que les juristes de leurs contentieux connaissent et contrôlent, risque, au mieux, d'être interrogé distraitemment, au pire, d'être raillé, discrédité ou méprisé purement et simplement"³⁹¹.

Le document tripartite de juin 1993 est une parfaite illustration des propos tenus par Me Bissonnette. En effet, la lecture de la <<Synthèse>> nous laisse perplexe. Alors que nous tentons de démontrer les profondes différences entre le mode de penser l'univers et l'existence des Innus et celui de la société dominante, le document perpétue les mythes fondateurs responsables de l'état de dépendance des peuples autochtones³⁹². Nous ne cherchons pas ici à jeter le blâme sur qui que ce soit, ni à faire des choix à la place des Innus³⁹³. Il demeure que ce document est le reflet fidèle du langage juridico-politique de la société dominante. À notre avis, rien dans ce document ne suggère une négociation d'égal à égal, de nation à nation. En effet, le contenu de ce document, auquel a souscrit le CAM, est en contradiction profonde avec le contenu du texte du CAM de 1979. En parlant, par exemple, de l'"échange comme base

³⁹⁰ A. Bissonnette, <<Les conséquences juridiques de la découverte>>, *supra* note 16 à la p.12.

³⁹¹ A. Bissonnette, <<La redéfinition du statut des peuples autochtones>>, *supra* note 5 à la p.17.

³⁹² Voir aux pp.1-2, ci-dessus, à ce sujet.

³⁹³ Nos commentaires portant sur la <<Synthèse>> ont leurs limites: nous ne connaissons ni le contexte de la négociation à fond ni celui de la préparation du document. Cependant, compte tenu des conséquences possibles résultant de la conclusion d'une entente finale sur la base de ce document, nous croyons qu'il est fondamental de le commenter dans l'espoir d'une réévaluation de l'approche utilisée dans le cadre de ces négociations.

d'un règlement³⁹⁴, des "droits ancestraux qui pourraient exister"³⁹⁵; de "terres en pleine propriété"³⁹⁶; de l'"octroi" de droits³⁹⁷; de l'"attribution" de bois³⁹⁸; de la conclusion d'ententes d'autonomie gouvernementale "visant à doter" les nations Atikamekw et Innu de gouvernements autonomes, devant être "sanctionnées par des législations" du Parlement canadien et l'Assemblée Nationale du Québec, et définissant "les domaines où les nations atikamekw et montagnaise [innue] auront des pouvoirs"³⁹⁹. Voilà des expressions et des concepts tirés tout droit de la politique fédérale sur les revendications territoriales globales de 1986, reproduit en annexe D du document de synthèse.

Que s'est-il passé? Sans être tout à fait déroutés, puisque sensibilisés à cet autre mode de penser l'univers et l'existence, bien des Innus risquent de ne pas se retrouver dans ce document. En fait, il serait peu surprenant que plusieurs d'entre eux manifestent leur déception face à la tournure des événements. Plusieurs Innus ne comprendront ni l'attitude des gouvernements en cause ni celle du CAM. Ils se demanderont pourquoi les parties ont tenu compte du droit écrit d'origine européenne

³⁹⁴ Commentaire sur le titre de l'introduction, à la p.1 de la <<Synthèse>>.

³⁹⁵ Voir les objectifs énoncés à la p.2 de la <<Synthèse>>.

³⁹⁶ Voir la proposition 1, à la p.3 de la <<Synthèse>>.

³⁹⁷ Voir, par exemple, la proposition 22, à la p.6 de la <<Synthèse>>.

³⁹⁸ Voir la proposition 40, à la p.10 de la <<Synthèse>>.

³⁹⁹ Voir les propositions 49 et 53 à la p.12 et 13 de la <<Synthèse>>.

au détriment de leur droit non-écrit⁴⁰⁰. Pourquoi la conception innue de l'univers n'aurait-elle pas sa place dans un contexte contemporain? Pourquoi leurs porte-parole ont-ils été obligés de traduire leurs conceptions propres dans un langage et des concepts qui leur sont étrangers? Par exemple, pourquoi la notion de propriété privée, telle qu'entendue en droit civil québécois, doit-elle primer sur celle de propriété collective⁴⁰¹, impliquant un rapport au territoire conceptualisé en termes de pouvoir et de gardiennage⁴⁰²? Bref, aux yeux de plusieurs membres des communautés innues, ce document confirme que leurs interlocuteurs gouvernementaux agissent comme si leur peuple ne possède pas une "culture qui leur est particulière et qui s'exprime notamment en matière d'utilisation et de contrôle du territoire, en matière d'autonomie gouvernementale et de règlement des conflits"⁴⁰³.

Il n'est pas facile de faire le point sur cette situation. Nous croyons cependant qu'il serait trop facile de jeter le blâme sur la nouvelle génération de négociateurs autochtones. Afin de mieux comprendre la situation, il nous semble essentiel d'examiner la particularité de la perception autochtone de la symbolique du geste posé par la négociation. Il faut d'abord tenir compte du fait que dans la majorité des langues autochtones, le mot <<négociation>> n'a pas de correspondance

⁴⁰⁰ Voir CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 à la p.82.

⁴⁰¹ Voir CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 à la p.82; B. Cleary, *L'enfant de 7000 ans*, *supra* note 342 à la p.224.

⁴⁰² Voir à la p.32, ci-dessus, pour une discussion plus détaillée du concept de <<gardiennage>>.

⁴⁰³ CAM, *Le pays infini*, *supra* note 1 à la p.70.

de terme à terme⁴⁰⁴. En innu, par exemple, on essaye plutôt de décrire le geste posé en soulignant que l'Autochtone va parler, dans le sens d'un monologue, à l'Allochtone pour lui raconter les problèmes qu'il rencontre sur le territoire ancestral, tout en espérant que l'interlocuteur pourra l'aider⁴⁰⁵. L'Autochtone mise plus sur le sens des responsabilités de l'Autre que sur le fait d'être en <<droit>> d'obtenir une réponse à ses demandes⁴⁰⁶. Le résultat de la rencontre est presque secondaire; le fait d'avoir rencontré le représentant d'un gouvernement et de lui avoir parlé constitue en soi une victoire et une marque de respect.

Compte tenu de la conception historique de la négociation, pour bien des Innus leurs négociateurs sont de véritables <<porte-parole>>: "[q]ui, mieux que celui qui pratique encore le mode de vie traditionnel sur le territoire ancestral, peut en parler avec sagesse à l'homme blanc"⁴⁰⁷? La nouvelle génération de leaders autochtones doit concilier les méthodes de négociation transmises de génération en génération et les méthodes imposées par les Allochtones au fil des rencontres. Voilà qui n'est pas chose facile. Cependant, ceci permet de mieux comprendre les propos de B. Cleary lorsqu'il déclare qu'à "quelques exceptions près, les leaders autochtones ont toujours été, et le sont malheureusement encore aujourd'hui, pour certains, très naïfs dans leurs relations

⁴⁰⁴ B. Cleary, <<Le long et difficile portage>>, *supra* note 191 à la p.49.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Le concept de <<droit>> est d'ailleurs souvent incompris des aînés. Voir aux pp.181-91, ci-dessus, pour une discussion des pièges de la langue.

⁴⁰⁷ C'est nous qui soulignons. B. Cleary, <<Le long et difficile portage>>, *supra* note 191 à la p.50.

avec les politiciens blancs⁴⁰⁸. La difficulté soulevée par le fait de puiser son discours dans deux logiques est désormais évidente.

Comment, avec autant de différentes perceptions, en arriver à des positions mutuellement acceptables pouvant servir de base à un nouveau contrat social? Comme le dit si bien B. Cleary: "[il ne faut surtout pas limiter nos ébats à un simple carré de sable [...] nous devons inventer des méthodes"⁴⁰⁹. Nous suggérons que l'une d'elle est le recours à la logique du <<bon droit>>⁴¹⁰. Bien qu'à l'heure actuelle, celui-ci soit peu reconnu en droit positif, il est en train d'être élaboré et invoqué par les théoriciens favorables aux aspirations des peuples autochtones. Certains, comme Patrick Macklem et Mary Ellen Turpel⁴¹¹, cherchent à raffiner les grands concepts du droit public canadien de manière à accorder aux peuples autochtones un statut juridique plus respectueux de leurs identités propres au sein d'un régime propre à la société dominante. La longue lutte menée par les peuples autochtones et leurs alliés est cependant loin d'être terminée. Comme le rappelle Me Bissonnette:

[...] Non seulement [...] cherchent-ils à obtenir des pouvoirs importants qui leur seraient octroyés par ceux-là même qui fixent, en ces matières, les règles du jeu, mais ils osent, en plus, invoquer des concepts et une logique qui sont

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.* à la p.55.

⁴¹⁰ A. Bissonnette, <<La redéfinition du statut des peuples autochtones>>, *supra* note 5 à la p.18. Voir aussi CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 aux pp.89-91; B. Cleary, <<Vers un nouveau contrat social>>, *supra* note 373 à la p.175.

⁴¹¹ Voir aux pp.2-7, ci-dessus, pour une analyse sommaire de leur conception du droit <<des>> Autochtones.

foncièrement étrangers à la tradition juridique dominante au Canada.⁴¹²

Cependant, cela ne prive pas pour autant la tradition innue, par exemple, de son existence, de sa vitalité et de sa capacité d'adaptation face à une réalité moderne. Nous croyons qu'il s'agit d'un point de départ intéressant pour les discussions à venir dans le dossier des revendications des Innus. À l'instar de Rémi Savard nous sommes d'avis que "le test de notre ouverture au monde passe par l'imagination dont nous saurons ou ne saurons par faire montre dans ce dossier"⁴¹³.

Nous sommes en présence de conceptions, de valeurs et d'interprétations dont les justifications proviennent de cultures et d'histoires fondamentalement différentes. À l'instar d'Alain Bissonnette, nous sommes d'avis que ce qui est en cause ici "ce ne sont pas des individus mais bien deux logiques qui appréhendent et ordonnent le monde différemment, selon deux traditions distinctes et deux projets de société qui ne s'équivalent pas dans toutes leurs variables"⁴¹⁴. La seule façon d'assurer un véritable dialogue interculturel est de reconnaître la spécificité, la logique et la rationalité de ce qui nous est étranger, puis d'aborder le dialogue grâce à des mécanismes acceptables aux deux traditions en présence et à la fixation d'objectifs précis et réalisables.

⁴¹² A. Bissonnette, <<La redéfinition du statut des peuples autochtones>>, *supra* note 5 à la p.19.

⁴¹³ R. Savard, <<La politique autochtone de Québec>>, *supra* note 13 à la p.284. Voir aussi B. Cleary, <<Le long et difficile portage>>, *supra* note 191 à la p.55.

⁴¹⁴ A. Bissonnette, <<La justice et les Autochtones: un commentaire et quelques pistes de recherche>> (1984) XIV:4 R.A.Q. 72 à la p.75; A. Bissonnette, <<La justice et les autochtones: Réflexion>>, *supra* note 12 à la p.120.

Mais avant d'entamer un dialogue interculturel portant sur l'élaboration de nouvelles règles du jeu foncier, nous devons examiner de plus près les concepts et les catégories propres au droit civil québécois en matière de propriété foncière.

II. DROIT DE PROPRIÉTÉ ET PLURALISME JURIDIQUE

Lors d'un colloque intitulé "Droit civil et Droits autochtones: confrontation ou complémentarité?"⁴¹⁵, Diom Roméo Saganash, alors vice-président de l'administration régionale crie et chef exécutif du Grand Conseil des Cris (du Québec), suggérerait que le droit civil reconnaisse le concept de la <<propriété commune>> comportant une série de règles qui lui sont propres, par le biais du Code civil⁴¹⁶. Ce serait, selon M. Saganash, "une façon de mieux protéger et mieux définir les droits des individus qui possèdent un lien spirituel et émotionnel à l'égard de ce bien commun"⁴¹⁷.

Compte tenu du contexte historique, social et culturel dans lequel le droit de propriété moderne a pris naissance, il y a lieu de se demander si l'inclusion de concepts forgés par une autre culture constitue une bonne solution juridique. Raimundo Panikkar utilise l'image de fenêtres pour expliquer qu'il existe plus d'une façon de concevoir les droits de la personne:

[...] les Droits de l'Homme sont une des fenêtres à travers lesquelles une culture particulière se donne la vision d'un ordre humain juste pour les individus qui y participent. Mais ceux qui vivent au sein de cette culture ne voient pas la fenêtre. Ils ne peuvent la voir qu'en faisant appel à l'aide d'une autre culture qui, elle, voit à travers une autre fenêtre. Or, je pose comme postulat que le paysage humain tel qu'il est aperçu à travers une fenêtre donnée est à la fois semblable à, et différent de la vision qu'en offre une autre fenêtre. Si tel est

⁴¹⁵ Conférence Henri Capitant du 12 avril 1991 à la Faculté de droit de l'Université de Montréal.

⁴¹⁶ D.R. Saganash, <<La conception autochtone du droit de la propriété privée>>, Recueil des textes présentés à la conférence Henri Capitant du 12 avril 1991, *supra* note 7, 15 à la p.21.

⁴¹⁷ *Ibid.*

bien le cas, devons-nous alors faire voler en éclats les fenêtres et faire de ces multiples points de visée une seule ouverture béante - avec, pour conséquence, le danger d'effondrement structurel -, ou devons-nous élargir les points de vue autant qu'il sera possible et, surtout, faire prendre conscience aux gens qu'il y a - et qu'il faut qu'il y ait - une pluralité de fenêtres?⁴¹⁸ [c'est nous qui soulignons]

Ce texte nous ramène à la clé de voûte de notre propos: le mode de penser l'univers et l'existence sous-jacent aux deux traditions juridiques en présence. Il soulève par le fait même une question fondamentale: la logique du Code civil est-elle "exportable"⁴¹⁹?

Nous tenterons de jeter une lumière nouvelle sur cette question. Nous examinerons la conception occidentale de la propriété foncière, plus particulièrement, les origines et l'évolution du droit français en matière foncière, de l'époque féodale à nos jours. Puis, nous analyserons la structure apparente, le langage et le symbolisme du Code civil. Nous aborderons ensuite la question de la difficile élaboration du droit en situation interculturelle. Nous examinerons l'hypothèse selon laquelle l'opposition entre l'Occident et les autres cultures juridiques tient à l'emploi de l'écriture ou de l'oralité. Enfin, nous traiterons de la question du piège des mots et de la nécessité d'entamer un dialogue interculturel menant à l'élaboration de nouvelles règles du jeu foncier.

⁴¹⁸ R. Panikkar, <<La notion des droits de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.90.

⁴¹⁹ Expression empruntée à E. Le Roy qui l'utilise lors de son analyse de l'échec du transfert du droit de propriété aux sociétés africaines traditionnelles et reprise par A. Bissonnette lors de son étude des relations foncières des Innus. Voir, entre autres, E. Le Roy, <<Le Code Napoléon révélé par l'Afrique>> dans Association des études foncières (ADÉF), *Un droit inviolable et sacré: la propriété*, Paris, ADÉF, 1990, 145 à la p. 145 et 146; A. Bissonnette, <<Droits autochtones et droit civil>>, *supra* note 33.

A. La conception occidentale de la propriété

1) La propriété comme concept de droit

L'article 947 du Code civil du Québec définit la propriété comme le "droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue"⁴²⁰. La propriété, en tant qu'institution juridique, se présente comme une souveraineté jouissant d'un caractère exclusif, absolu et perpétuel et qui ne connaît pas, a priori, de limitations. Mais le droit de propriété se limite-t-il au droit réel défini par le Législateur ou peut-il prendre d'autres formes? En bref: "[p]eut-on imaginer que dans certains pays, à certaines époques, où la société est incontestablement civilisée et organisée juridiquement, il n'y ait pas un certain droit qui soit *le* droit de propriété"⁴²¹? Selon L. Salleron, l'Histoire démontre que le droit positif connu sous le nom de droit de propriété n'a pas toujours existé⁴²². De fait, le concept de propriété a épousé diverses formes répondant à diverses réalités historiques, sociales et économiques. Notre but n'est pas de présenter une étude exhaustive de l'histoire de la propriété⁴²³. Nous

⁴²⁰ Ancien article 406 du Code civil du Bas-Canada. Le projet de loi 125 portant sur la réforme du Code civil fut adopté le 18 décembre 1991 et sanctionné le même jour (L.Q. 1991, ch.64). Le Code civil du Québec est entré en vigueur le premier janvier 1994 de même que la *Loi sur l'application de la réforme du Code civil* (L.Q. 1992, ch.57).

⁴²¹ Italiques de l'original. L. Salleron, *Six études sur la propriété collective*, Paris, Le portulan, 1947 à la p.33.

⁴²² *Ibid.* Voir aussi P.-C. Lafond, *Droit des biens*, Montréal, Thémis, 1991 à la p.10; H. Lepage, *Pourquoi la propriété*, Paris, Hachette, 1985 aux pp.13 et 20-21.

⁴²³ À ce sujet, voir, par exemple, A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989; B. Schmidlin et C.A. Cannata, *Droit privé romain*, t.1, Lausanne, Payot, 1984; J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, *supra* note 323; P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, *supra* note 192; M. Villey, *Le droit romain*, Paris, PUF, <<Que sais-je?>> no.195, 1949; R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, t.1, 6e éd.rév., Paris, Domat Montchrestien, 1947; L. Salleron,

chercherons plutôt à montrer que la <<propriété>> est une notion à contenu variable, dans l'espace et dans le temps, dont la conception retenue dans notre Code civil reflète l'idéologie dominante dans une séquence historique et dans une civilisation donnée. Pour ce faire, nous nous attarderons aux origines et à l'évolution du droit français en matière foncière de l'époque féodale à nos jours.

À l'époque féodale, la terre n'est pas <<objet>> de propriété. Alors qu'en droit romain la propriété absorbe tous les aspects et toutes les utilités du bien au point de rendre indissociables la maîtrise et l'objet de la maîtrise, la propriété médiévale ne se préoccupe que des utilités offertes par le sol⁴²⁴. Construite autour de l'idée d'exploitation et de jouissance, la propriété médiévale est un droit réel, un droit portant <<sur>> la chose. Divers acteurs (suzerain-vassal; seigneur-tenancier/censitaire ou serf; les voisins; la communauté villageoise) exercent, en même temps et de manière superposée, des droits <<sur>> une même terre sans que l'un d'eux soit <<le>> propriétaire⁴²⁵. La pratique l'appelle <<saisine>>. Notion quelque peu imprécise, création spontanée d'une population rurale très éloignée des abstractions juridiques, elle ne gagnera jamais la faveur des juristes médiévaux. Dès le XIII^e siècle, les juristes romanisants effaceront ce terme du vocabulaire de la propriété et généraliseront les termes romains <<proprietas>> et <<dominium>> pour désigner une technique polymorphe d'appropriation qui n'a aucun point commun avec la propriété romaine, si ce

Six études sur la propriété collective, supra note 421.

⁴²⁴ Voir A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, supra note 423 aux pp.17-36 et 84-87.

⁴²⁵ Il ne s'agit pas de cas isolés. Nous retrouvons des tenures comparables à des fiefs ou à des censives en Egypte ancienne, en Mésopotamie, à Rome, en Russie presque jusqu'au XIX^e siècle, en Chine, au Japon et au Maroc. Voir J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, supra note 323 à la p.14; P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, supra note 192 aux pp.162-63; H. Lepage, *Pourquoi la propriété*, supra note 422 aux pp.41-42; P.-C. Lafond, *Droit des biens*, supra note 422 à la p.12.

n'est le nom. De fait, sous l'effort des juristes, le mot <<saisine>>, jouissance concrète et légitime d'un fonds ou de l'une de ses utilités, désignera uniquement le fait, l'exercice apparent de la propriété, c'est-à-dire la possession romaine. Ce faisant, ils dissocieront le fait et le droit. Il se produira alors un décalage important entre le sens que lui attribue la population en général et le sens que la doctrine lui accorde désormais.

Il faut se rappeler qu'aux origines du droit français (IXe et Xe siècles), le droit romain n'est plus connu en France⁴²⁶. C'est durant cette période et surtout entre les Xe et XIIe siècles, dans un vide juridique quasi total, que se construit le droit coutumier français de l'appropriation des choses autour de la notion de <<saisine>>. À la fin du XIe siècle, le droit romain retrouve vie dans le nord de l'Italie; plus précisément, à l'école des arts libéraux de Bologne⁴²⁷. Irnerius y fonde l'école des glossateurs, ainsi appelée parce qu'ils commentent des textes dans des gloses. Les textes rassemblés par l'empereur romain Justinien, au VIe siècle⁴²⁸, vont alors connaître un immense succès sous le nom de <<*Corpus juris civilis*>>. En effet, les juristes du XIIe siècle voient, dans l'ensemble des règles justiniennes, "la vérité juridique révélée"⁴²⁹. Ils y trouvent un système normatif qu'ils reçoivent "comme un droit vivant, fixant savamment pour l'éternité les techniques les meilleures pour régir universellement les

⁴²⁶ Voir A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 à la p.32, para.17.

⁴²⁷ *Ibid.* à la p.84.

⁴²⁸ Le Digeste de Justinien, publié le 16 décembre 533 et entré en vigueur le 30 décembre 533, est une compilation d'éléments extraits d'oeuvres de près de 39 jurisconsultes classiques. Son originalité réside dans l'ampleur du dépouillement et le travail d'organisation et de présentation logique qu'il exigea. Voir R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, *supra* note 423 aux pp.113-24.

⁴²⁹ A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 à la p.104.

rapports entre les hommes et les pouvoirs des hommes sur les choses⁴³⁰. Ils se contentent de trouver les textes romains susceptibles de rendre compte des réalités médiévales et d'en déduire les conséquences juridiques applicables⁴³¹.

Plus qu'une simple analyse de la propriété foncière, c'est une explication savante du système féodal que les juristes romanisants mettent en avant. Comme l'explique la professeure Anne-Marie Patault:

[...] En exprimant en concepts romains les propriétés féodales, la science juridique construit un modèle dont les mécanismes seront adéquats à toutes les propriétés simultanées. Au terme de ce travail doctrinal qui exigera près de deux siècles d'efforts, les glossateurs et leurs successeurs ont réussi l'exploit, dont aucun autre exemple de cette ampleur n'est donné dans l'histoire juridique, de traduire une réalité de l'appropriation du sol en utilisant des notions savantes irréductibles à cette réalité. Bien entendu, l'exploit n'a été possible qu'au prix de la <<torture>> du droit romain. Le *dominium* a été lentement, inexorablement, dénaturé, pour répondre à l'organisation féodo-seigneuriale des maîtrises foncières.⁴³² [italiques de l'original; c'est nous qui soulignons]

C'est ainsi que vers la fin du XII^e siècle, les juristes italiens, s'appuyant sur deux cas d'exception, soit l'emphytéose et le droit de superficie romains, élaborent la théorie dite <<du double domaine>>: la propriété directe et la propriété utile. Par exemple, les juristes médiévaux analysent la concession de fief comme une aliénation de la propriété

⁴³⁰ *Ibid.* à la p.87

⁴³¹ Pourtant, selon H. Lepage, les <<codes>> romains sont de simples recueils offrant un recensement et une description de pratiques observées, dans le seul but d'aider les juges à mieux remplir leur tâche, mais sans aucune prescription normative comme c'est le cas dans notre système juridique. Voir H. Lepage, *Pourquoi la propriété*, *supra* note 422 à la p.45.

⁴³² A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 aux pp.104-5.

utile au profit du vassal (l'<<exploitant>>), avec rétention de la propriété directe au suzerain. Au cours du XIV^e siècle, les post-glossateurs chercheront à rendre compte du double aspect de chaque propriété à tous les niveaux de la pyramide féodale: "pour un même fonds, un vassal est à la fois propriétaire utile vis-à-vis de son suzerain et propriétaire direct à l'égard de son propre vassal ou tenancier"⁴³³. La théorie dite <<du double domaine>> a donc permis d'appliquer, <<en prêt à porter>>, à chacune des propriétés simultanées coutumières, les mécanismes du *dominium* romain. À ce stade-ci, il ne reste de la propriété romaine, que le vocabulaire.

À l'opposé du droit romain, les droits sur les biens au Moyen Age se trouvent enserrés dans un quadruple cadre: religieux, familial, collectiviste et féodal. Comme l'explique A.-M. Patault au sujet de la <<propriété>>:

[...] Derrière la substitution de la propriété-construction juridique, à la propriété-chose corporelle, il y a substitution d'un monde à un autre: la conception chrétienne et l'humilité de l'homme médiéval, l'idée que le pouvoir de l'homme sur la terre n'est pas immédiat et qu'il n'existe que par délégation du domaine divin, l'idée aussi que la terre n'est à l'homme qu'à travers la solidarité du groupe, à travers les rapports entre les hommes. Tout cela, qui était exclu par la notion de propriété corporelle, fortement individualiste, soudant la chose au propriétaire, sans fissure et sans intermédiaire, tout cela s'aperçoit dans l'affirmation médiévale que la propriété est *jus*.⁴³⁴ [italiques de l'original]

Ainsi, la juxtaposition des propriétés sur le même fonds nourrit un complexe réseau d'obligations juridiques et, au-delà, des rapports sociaux: "[l]e droit sur la terre et les rapports, juridiques ou non, entre les hommes, s'enchevêtrent jusqu'à se fondre en une

⁴³³ *Ibid.* à la p.109.

⁴³⁴ *Ibid.* à la p.110.

institution unique, la propriété foncière, à double face, face réelle et face obligatoire⁴³⁵. Bref, la propriété coutumière est propriété *plus* obligation: elle associe la propriété des choses et le lien d'obligation entre les personnes⁴³⁶. Nous sommes dans un monde juridique où, tout comme dans le cas des Innus, la terre est, en quelque sorte, le prolongement de la personne: "[s]ans propriété foncière, l'homme du Moyen Age est nu, il est seul, il est dépourvu, non seulement des moyens de vivre, mais de la possibilité de s'intégrer dans le tissu social"⁴³⁷.

Les juristes romanisants semblent avoir oublié ou délibérément mis de côté la connexité de ces deux aspects de la propriété féodale. La vision doctrinale a construit une propriété épurée de tout rapport obligatoire, vision très loin de la réalité. Voilà peut-être pourquoi J.-P. Lévy dit trouver "au Moyen Age une nébuleuse où l'esprit logique a peine à démêler ce qui correspond à la propriété"⁴³⁸. En effet, un effort intellectuel appréciable est nécessaire pour arriver à dégager de cet amas diffus ce qui peut correspondre au droit de propriété moderne. Il reste que le droit coutumier médiéval a organisé, autour de la notion de propriété utile, des formes de maîtrises foncières originales ayant une cohérence sociale et une efficacité économique adaptée à son époque; celle-ci allait tracer, quelques quatre cents ans à l'avance, les contours de la propriété libre du XIXe siècle.

⁴³⁵ *Ibid.* à la p.134.

⁴³⁶ *Ibid* aux pp.48-49 et 135.

⁴³⁷ *Ibid.* à la p.136.

⁴³⁸ J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, *supra* note 323 à la p.34.

À l'instar de G.-A. Kouassigan, nous sommes d'avis que le refus de reconnaître la qualité de propriétaire à toute collectivité détentrice de droits fonciers, au motif qu'elles ne peuvent pas aliéner leurs terres⁴³⁹, repose sur une équivoque fondamentale:

[...] Le droit positif a consacré l'habitude de présenter le droit de propriété sous une forme abstraite, voire mathématique: propriété = *usus* + *fructus* + *abusus*. L'*usus* et le *fructus* traduisent l'usufruit et supposent donc nécessairement l'existence d'une deuxième personne juridiquement capable d'apporter l'*abusus* pour que la propriété se réalise. Dès lors que l'*abusus* manque, on se trouve en face de tout autre chose qu'un véritable droit de propriété.⁴⁴⁰ [italiques de l'original]

Selon G.-A. Kouassigan, cette formulation comporte deux problèmes fondamentaux: présentation trop systématique du droit de propriété et interprétation trop large du concept de l'< *abusus* > .

Pour analyser le contenu du droit de propriété, les juristes énumèrent trois termes: *usus*, *fructus* et *abusus*. Or, bien que latins, ces mots n'ont pas été réunis par les Romains. En effet, les auteurs consultés s'accordent pour dire que la trilogie telle que nous la connaissons en droit moderne, ne se retrouve pas comme telle en droit romain. B. Schmidlin explique la situation en ces termes:

Les juristes romains ont toujours craint, [...], les définitions abstraites auxquelles ils préféraient des notions pratiques, élaborées dans une discussion concrète. Ils établirent donc une définition de la propriété qui est, en quelque sorte, une synthèse de l'utilité démontrée par l'usage et du profit acquis par l'expérience. Ainsi, il restera délicat d'essayer de faire coïncider ces origines pragmatiques avec une dogmatique

⁴³⁹ Comme une communauté africaine ou une communauté innue, par exemple.

⁴⁴⁰ G.-A. Kouassigan, *L'homme et la terre*, *supra* note 117 aux pp.106-7.

abstraite ou de les interpréter à la lumière d'une idéologie sociale qui leur est étrangère.⁴⁴¹

Ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait croire, au lieu de former un concept unitaire exprimant abstraitement la propriété, les romains préféraient concrétiser les pouvoirs contenus dans celle-ci les principaux étant *uti, frui, habe et possidere*⁴⁴². D'où nous vient donc cette illustre trilogie? J.-P. Lévy suggère que pour constituer cette trilogie des droits reconnus au propriétaire, il a suffi de rapprocher d'*usus-fructus* quelques textes parlant d'*abuti* (abuser)⁴⁴³. M. Villey, quant à lui, retrace l'origine du triptyque à l'analyse du concept de propriété faite par les glossateurs du Moyen Age⁴⁴⁴. P. Ourliac et J. de Malafosse rapportent que ces glossateurs extrapolèrent un texte peu connu de Digeste pour en tirer la formule à succès: la propriété est le *jus utendi et abutendi*⁴⁴⁵.

Madame Patault fournit sans doute la meilleure explication de l'origine de cette formule. Elle parle d'une trilogie médiévale qui tire son origine parmi l'éventail

⁴⁴¹ B. Schmidlin et C.A. Cannata, *Droit privé romain*, *supra* note 423 à la p.151.

⁴⁴² *Ibid.* aux pp.107-9 et 150-54. Voir aussi R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, *supra* note 423 aux pp.354-69; P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, *supra* note 192 aux pp.1-126; J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, *supra* note 323 aux pp.17-34.

⁴⁴³ J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, *supra* note 323 à la p.18. Il se réfère au passage suivant de Cicéron: "*usus enim, non abusus legatus est*" (Topiques, III, 17).

⁴⁴⁴ M. Villey, *Le droit romain*, *supra* note 423 aux pp.83-84.

⁴⁴⁵ P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, *supra* note 192 à la p.69. Ils se réfèrent à Digeste, 5, 3, 25, 11: "*re sua se abuti putant*".

des maîtrises de l'homme sur le sol, s'exprimant en termes de <<droits>>⁴⁴⁶. Selon cette dernière, la notion romaine de propriété corporelle étant disparue pendant plusieurs siècles, il ne reste dans l'univers juridique du Moyen Age que des <<droits>> pour définir le <<pouvoir>> de l'homme sur les choses⁴⁴⁷. Il va donc de soi que lorsque les juristes médiévaux s'efforceront de caractériser la propriété, au sens de la saisine uniforme, c'est sous la forme de <<droits>> qu'ils définiront son contenu: *jus utendi, jus fruendi, jus abutendi*⁴⁴⁸. Elle précise bien, cependant, qu'au Moyen-Age l'<<abusus>>, ou le droit de disposer librement de la chose, n'existe que dans la spéculation doctrinale⁴⁴⁹. Dans la pratique le tréfonds, support des propriétés-jouissances, est lui-même propriété commune et solidaire de tous. Mais le principe doctrinal de l'exclusivisme est désormais posé.

À partir du XVI^e siècle, dans un monde qui s'ouvre au commerce, la faculté de disposer de la matière elle-même prend de l'importance. La propriété corporelle, la seule <<vraie>> propriété au regard de Rome, retrouve sa spécificité et sa primauté à travers le <<*jus disponendi*>>, droit de disposer librement de son

⁴⁴⁶ A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 aux pp.22-26, 84-86 et 110-11.

⁴⁴⁷ P.-C. Lafond précise qu'à cette époque, le terme <<*jus*>> correspond à notre définition du mot <<droit>>. Ce dernier exprime le <<pouvoir>> qu'a une personne sur un bien et établit une distinction juridique entre le <<droit>> qu'on a sur un bien, ou <<pouvoir>>, et <<l'usage de fait>> dont on peut bénéficier sur certains biens sans pour autant avoir besoin de recourir à une forme quelconque de pouvoir. Voir P.-C. Lafond, *Droit des biens*, *supra* note 422 à la p.15.

⁴⁴⁸ A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 446.

⁴⁴⁹ *Ibid.* aux pp.25-26, 86, 111, 113-29 et 216-17.

bien⁴⁵⁰. Le basculement dans la pensée juridique de l'époque marque un point tournant dans la construction de notre droit privé. Mais c'est surtout dans le premier quart du XVIIIe siècle que se prépare la subjectivisation du droit⁴⁵¹. C'est alors, selon B. Schmidlin que la formule désignant la propriété comme un *jus utendi, fruendi et abutendi* se serait véritablement développée. Celle-ci deviendra fort populaire au cours du XVIIIe siècle⁴⁵², particulièrement auprès des physiocrates⁴⁵³.

À l'aube de la Révolution française, le besoin de glorifier l'appropriation individuelle se fait sentir. Dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, afin de répondre aux préoccupations économiques et sociales de l'époque, les théoriciens appuient la revendication de l'absolutisme du propriétaire-exploitant. Désormais, le particulier sera libre de disposer de sa propriété à sa guise: "[l]a liberté de disposer devient une arme contre le système foncier traditionnel et unit paysans et bourgeois dans le combat pour la libération du sol qui est aussi un combat pour la libération de l'individu"⁴⁵⁴. Le caractère <<inviolable et sacré>> de la propriété sera proclamé dans la Déclaration

⁴⁵⁰ *Ibid.* aux pp.136-37 et 143-44.

⁴⁵¹ Selon A.-M. Patault, le phénomène de subjectivisation du droit de la propriété est associé à la philosophie de l'école moderne du droit naturel qui se développe à partir du XVIIe siècle avec Grotius (et plus tard Lock). Parmi les droits naturels de l'homme, le droit à l'appropriation des choses est le plus important parce qu'il conditionne la survie de l'individu, devenu le centre du monde. *Ibid.* aux pp.142-43 et 158-59.

⁴⁵² B. Schmidlin et C.A. Cannata, *Droit privé romain*, *supra* note 423 à la p.153. Voir aussi A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 aux pp.142-43 et 158-59.

⁴⁵³ Dont Quesnay, Turgot et Boncerf. Voir A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 aux pp.144-45 et 163-65.

⁴⁵⁴ *Ibid.* à la p.145.

des droits de l'homme de 1789 et consacré, en 1804, à l'article 544 du Code Napoléon: "La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue".

Alors même que la Révolution expurgeait de la propriété tout lien de dépendance personnelle, le régime de la tenure seigneuriale introduit en Nouvelle-France au tout début de la colonie allait se poursuivre jusqu'en 1854, année de son abolition par une loi du Canada-Uni⁴⁵⁵. Cette abolition aboutit au même résultat que la Révolution: la libération des terres. La propriété devient la garantie de la liberté. Puis en 1866, lors de la codification, l'article 406 du Code civil du Bas-Canada reprend les termes de l'article 544 du Code Napoléon. Les valeurs du libéralisme économique étant à leur comble, les codificateurs en imprègnent la conception et la rédaction de notre Code. La protection de la propriété figure au sommet des ces valeurs et, conséquemment, des objectifs du droit. Comme le dit si bien P.-C. Lafond: "[l]a propriété privée devient la clé de voûte de tout l'édifice du droit"⁴⁵⁶.

Dans un deuxième temps, la formule algébrique <<propriété = *usus* + *fructus* + *abusus*>>⁴⁵⁷ sous-tend une interprétation trop large du mot <<*abusus*>>. En effet, en se référant à nouveau au droit romain, nous constatons que ce mot implique

⁴⁵⁵ *Acte pour l'abolition des droits et devoirs féodaux dans le Bas-Canada ou Acte seigneurial*, Statuts de la province du Canada, (1854) 18 Vict., ch.3, modifiée par (1855) 18 Vict., ch.103. Au sujet de la tenure seigneuriale en Nouvelle-France voir, entre autres, M. Morin, <<Chronique bibliographique: La survie du régime seigneurial, ou les effets malheureux d'une abrogation irréfléchie>> (1989) 20 *Revue générale de droit* 155; B.A. De Montigny, *Histoire du droit canadien*, Montréal, Eusèbe Senécal, 1869 aux pp.559-570.

⁴⁵⁶ P.-C. Lafond, *Droit des biens*, *supra* note 422 à la p.17.

⁴⁵⁷ Voir à la p.127 et note correspondante, ci-dessus, pour la citation complète.

seulement l'attribution d'une affectation définitive à un bien. Ce terme latin signifie littéralement: <<utilisation jusqu'à épuisement>>, <<consommation complète>>⁴⁵⁸. Ainsi, dans le cas de choses consommables par le premier usage, *usus* et *abusus* se confondent. Au niveau des choses durables, on va exiger l'*abusus* afin de faciliter la constatation de propriété. Dans ce contexte, ce terme a un sens plus étendu: "le droit pour le propriétaire de disposer [de la chose] par tous actes matériels ou juridiques de transformation, de consommation, de destruction, d'aliénation ou d'abandon"⁴⁵⁹. Nous voilà loin de la conception innue de gardiennage. Ceci dit, il ne désigne ni l'abus par le propriétaire de son droit, ni la destruction de la chose pour son bon plaisir. J.-P. Lévy rapporte que des limitations furent rapidement apportées au droit du propriétaire romain de détruire la chose⁴⁶⁰.

Cet attribut de la propriété est donc susceptible de couvrir plusieurs réalités⁴⁶¹ nullement incompatibles avec la notion de propriété. Des exemples tirés du

⁴⁵⁸ G. Cornu, dir., *Vocabulaire juridique*, 2e éd.rév., Paris, PUF, 1990 aux pp.6-7; P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, *supra* note 192 à la p.101; G.-A. Kouassigan, *L'homme et la terre*, *supra* note 117 à la p.107.

⁴⁵⁹ G. Cornu, dir., *Vocabulaire juridique*, *supra* note 458 à la p.7.

⁴⁶⁰ C'est ainsi que la spéculation consistant à démolir pour revendre les matériaux de construction de luxe fut interdite par des sénatus-consultes, sous l'Empire. Voir J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, *supra* note 323 à la p.20.

⁴⁶¹ Il est intéressant de noter que la notion d'*abusus*, au coeur de notre conception de la propriété, est peu discutée par les auteurs consultés. Elle ne semble pas figurer parmi l'ensemble des pouvoirs typiques de la propriété romaine, auxquels nous avons déjà fait référence. Voir B. Schmidlin et C.A. Cannata, *Droit privé romain*, *supra* note 423 aux pp.108-9 et 152.

droit français, dont les libéralités à charge d'inaliénabilité et les substitutions⁴⁶², nous montrent que le principe d'inaliénabilité limite le propriétaire en ses pouvoirs sur la chose en le privant du droit de disposition, mais n'anéantit pas pour autant son droit de propriété. Dans ces exemples, le principe d'inaliénabilité est destiné à assurer la conservation du patrimoine et sa transmission aux générations à venir. Ceci n'est pas sans rappeler la conception innue du territoire. Ce principe est nullement incompatible avec la notion de propriété; les limites assignées à l'exercice d'un droit ne changeant pas obligatoirement la nature de celui-ci. Bref: "[p]ropriété et inaliénabilité ne sont pas incompatibles. La deuxième limite la première sans la détruire"⁴⁶³.

Le Code civil accorde beaucoup d'importance au critère d'aliénabilité. La classification des choses qui en découle en est une autre preuve. Si l'on considère la propriété comme un droit spécifiquement économique, celle-ci ne peut porter que sur des choses susceptibles de transaction, des <<res in commercio>>. À l'opposé, nous retrouvons parmi les <<res extra commercium>>, les <<res humani juris>> (*res communes omnium*, *res publicae* et *res universitatis*) soustraits à l'appropriation individuelle parce qu'affectés à l'usage de tous ou appartenant à la collectivité⁴⁶⁴. Prenons l'exemple des <<res communes>>: l'article 913 du Code civil du Québec les

⁴⁶² Ces exemples sont tirés de G.-A. Kouassigan, *L'homme et la terre*, *supra* note 117 à la p.107 et, du même auteur, <<La nature juridique des droits fonciers coutumiers>> dans *l'Encyclopédie juridique de l'Afrique*, vol.V: Droit des biens, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1982, 49 à la p.50.

⁴⁶³ G.-A. Kouassigan, <<La nature juridique des droits fonciers coutumiers>>, *supra* note 462 à la p.50.

⁴⁶⁴ Il est à noter qu'à l'époque classique, les juristes romains n'ont guère fait preuve de rigueur logique dans la construction de leurs classifications. Par exemple, la distinction entre les *res communes* et les *res publicae* adoptée par les collaborateurs de Justinien était peu connue des jurisconsultes classiques. Voir, entre autres, R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, *supra* note 423 aux pp.343-47; P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, *supra* à la note 192 aux pp.17-21.

définit comme étant des << choses qui ne sont pas susceptibles d'appropriation et dont l'usage est commun à tous >>.

Cette classification n'est pas sans rappeler deux facettes importantes de la conception médiévale de la propriété foncière: les droits sur les << communaux >>, terres n'appartenant à personne en particulier, et les droits d'usage de tous sur les terres appartenant à des particuliers. Selon J.-P. Lévy, l'origine des communaux "se perd dans la nuit des temps"⁴⁶⁵. Anciennement, les communaux n'appartenaient à personne: les plus pauvres, ceux qui n'avaient pas de terres, en profitaient les premiers. À l'époque féodale, cependant, les seigneurs revendiquent les communaux. Une longue lutte allait alors s'amorcer quant à leur partage⁴⁶⁶.

La collectivité possède également des droits divers, dits << d'usage >>, sur les terres des particuliers. Le plus important est celui de << vaine pâture >>. Il permet de faire paître ses bestiaux dans les prairies après la fauchaison, dans les guérets entre la moisson et les semailles et dans toutes les jachères. Une telle organisation repose sur l'idée implicite que l'appropriation privée cesse aussitôt que cesse le travail de l'homme. Comme le constate G. Coquille au XVI^e siècle: "Dès que (les récoltes) sont enlevées, la terre, par une espèce de droit des gens, devient commune à tous les hommes, riches ou

⁴⁶⁵ J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, *supra* note 323 à la p.48. Voir aussi A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 aux pp.67-68 et 173.

⁴⁶⁶ Voir J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, *supra* note 323 aux pp.67-70; P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, *supra* note 192 aux pp.190-95; A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 aux pp.165-67.

pauvres également⁴⁶⁷. Le <<droit de parcours>> permet d'étendre cette pratique d'une paroisse à l'autre.

Selon A.-M. Patault, la collectivité jouit là d'une puissante maîtrise foncière sur les terres appartenant aux villageois, qu'elles soient alleux ou tenures⁴⁶⁸. Cet aspect de la vaine pâture est une manifestation remarquable du phénomène des propriétés simultanées sur le même fonds. En effet, il y a juxtaposition, sur le même fonds, de deux propriétés à jouissance successive: la maîtrise de l'exploitant s'exerce au premier labour et se termine à l'enlèvement de la dernière récolte; la maîtrise collective du village lui succède jusqu'au premier labour suivant. À son tour, la propriété collective se découpe elle-même en diverses tranches, ayant pour but principal de secourir les indigents⁴⁶⁹: droit de glaner les épis tombés ou oubliés par les moissonneurs⁴⁷⁰ réservé à ceux qui, comme les vieillards, enfants, malades et veuves, ne peuvent louer leurs bras pour la moisson; droit de grappiller les raisins laissés par les vendangeurs, dans les mêmes conditions; droit de râtelage, sur les herbes fanées; droit de cueillir des

⁴⁶⁷ G. Coquille, <<Oeuvres>>, t.II, Institutions du droit des Français, Des servitudes réelles, cité dans A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 aux pp.68-69.

⁴⁶⁸ *Ibid.* à la p.68.

⁴⁶⁹ Le droit romain de l'époque du Bas-Empire et surtout le droit juif reconnaissent l'état de nécessité et font aussi preuve d'une certaine tolérance envers le <<maraudage alimentaire>>. Voir P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, *supra* note 192 à la p.115 et 124.

⁴⁷⁰ Le glanage, fondé sur l'Écriture sainte(Lévitique), fut repris par saint Louis et puis réglementé par divers arrêts et ordonnances pour être ensuite proscrit, dans les champs clos, par les décret du 28 septembre-6 octobre 1791 (code rural). Voir A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 aux pp.69 et 172-73.

baies sauvages dans les haies. Le droit collectif de < <jouissance saisonnière> >⁴⁷¹ est une source d'obligations pour les propriétaires. Par exemple, les exploitants sont contraints de se soumettre à une même rotation de cultures et ne peuvent clore les parcelles afin de ne pas entraver le passage des bêtes⁴⁷².

Ces exemples tirés de l'histoire de la propriété font ressortir le caractère fallacieux des postulats évolutionnistes en matière juridique et sociale:

Traditionnellement, on considère qu'à l'origine tous les peuples auraient pratiqué la propriété collective [...]. Par la suite, on aurait assisté à un processus d'individualisation avec des étapes bien marquées: un communisme de famille succédant à un communisme de tribu, pour s'effacer lui-même devant l'appropriation individuelle. Le postulat du communisme primitif a trouvé des partisans aussi bien chez les socialistes (la propriété individuelle ayant eu un commencement doit avoir une fin) que chez les traditionalistes (le progrès social ne peut se trouver dans une régression, il est donc plus rassurant d'avoir le communisme derrière soi...)⁴⁷³.

Autrement dit, l'idée selon laquelle l'histoire de la propriété s'identifierait avec une évolution linéaire, relève de la légende⁴⁷⁴. Le droit romain, comme l'ancien droit

⁴⁷¹ *Ibid.* à la p.69.

⁴⁷² Le décret du 28 septembre 1791 affirme le droit de clore comme un attribut de la propriété; les usages locaux et les textes interdisant les clôtures sont abolis. Le Code Napoléon réaffirme le droit de clore (art.647). Plus tard, le législateur supprimera le droit de parcours (Loi du 9 juillet 1889). Voir A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, *supra* note 423 aux pp.173-74.

⁴⁷³ P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, *supra* note 192 aux pp.70-71.

⁴⁷⁴ H. Lepage, *Pourquoi la propriété*, *supra* note 422 à la p.42.

français, englobe une grande diversité de situations juridiques; l'exercice de systématisation du droit romain entrepris par le droit moderne menant à sa distorsion.

Durant dix siècles d'existence du droit français, deux conceptions de l'appropriation de la terre ont coexisté. À l'instar de A.-M. Patault, nous suggérons qu'il est plus juste de parler de la coexistence de deux cultures juridiques de la propriété du sol⁴⁷⁵. L'une, venue de la pratique, la propriété-jouissance ou appropriation ouverte sur le groupe, privilégiant la maîtrise de la matière et partageant les utilités d'un même fonds entre plusieurs parties sur un même immeuble. L'autre, doctrinale et législative, fortement associée à l'idée de liberté et d'efficacité, isolant dans un rapport exclusif le propriétaire et la terre par la concentration de toutes les utilités de l'immeuble entre les mains d'une seule personne. L'une et l'autre ont toujours revendiqué et utilisé le même mot, < <propriété> >, pour désigner deux types de maîtrises opposées, l'une organisée sur la solidarité, l'autre sur la liberté.

La coexistence de deux mécanismes différents d'appropriation a semé la confusion dans l'analyse, tout comme le face à face actuel entre Allochtones et Autochtones portant sur la propriété foncière. Le droit occidental a besoin de principes cohérents auxquels rattacher les solutions d'espèce. Mais cela justifie-t-il l'élaboration d'un système foncier allant à l'encontre de la réalité? Chacun des modes d'organisation du rapport à la terre a sa finalité propre, sa cohérence, son utilité. Comme l'avance A.-M. Patault: "[i]l faudra, sans doute, admettre un jour que notre droit des biens n'est pas seulement un droit exclusiviste déformé jusqu'à l'incohérence mais la coexistence

⁴⁷⁵ A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, supra note 423 aux pp.273-75.

difficile de deux cultures juridiques dont chacune a sa logique⁴⁷⁶. L'évolution des idées et des concepts montre que la propriété est une notion à contenu variable, dans l'espace et dans le temps, et rappelle que la conception de notre Code civil reflète l'idéologie dominante dans une séquence historique et dans une civilisation donnée.

⁴⁷⁶ *Ibid.* à la p.100.

2) La logique du Code civil en matière de propriété foncière

Sur le plan technique, le Code civil se présente comme un ensemble cohérent de dispositions juridiques à caractère normatif, regroupées et classées selon un ordre logique, opérant ainsi un travail dit de codification⁴⁷⁷. Mais un code est beaucoup plus que l'application d'une technique, l'Histoire démontre que très souvent il est aussi projet social et politique⁴⁷⁸. D'une certaine façon, donc, la codification peut être vue comme une opération de mise en ordre à caractère symbolique⁴⁷⁹, une grande part du prestige du Code tenant davantage au fait qu'il se présente comme Code, plutôt qu'au contenu de ses dispositions⁴⁸⁰:

[...] Mettre des formes, c'est donner à une action ou à un discours la forme qui est reconnue comme convenable, légitime, approuvée, c'est-à-dire une forme telle que l'on peut produire publiquement, à la face de tous, une volonté ou une pratique qui, présentée autrement, serait inacceptable [...].⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Pour une excellente analyse de ce que représente une <<codification>>, voir J. Gaudemet, <<La codification, ses formes et ses fins>> (1986-87) 3-4 Revue juridique et politique, Indépendance et coopération 239. Voir aussi N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.192-93.

⁴⁷⁸ J. Gaudemet, <<Codification, ses formes et ses fins>>, *supra* note 477 aux pp.244-59. Voir aussi J. Chevallier, <<L'ordre juridique>>, *supra* note 379.

⁴⁷⁹ Voir, entre autres, J. Chevallier, <<L'ordre juridique>>, *supra* note 379 à la p.12.

⁴⁸⁰ Nous ne cherchons pas ici à minimiser l'importance réelle de la codification dans notre tradition juridique. Nous voulons simplement montrer la face cachée de cette opération afin de mieux comprendre pourquoi la logique du Code civil est difficilement exportable chez une société qui ne partage pas le même projet de société ni la même histoire que la société dominante.

⁴⁸¹ P. Bourdieu, <<Habitus, code et codification>> (1986) 64 Actes de la recherche en sciences sociales 40 à la p.43.

Ainsi le texte n'est pas un simple assemblage d'écrits. Il devient une autorité souveraine organisant le droit et la société car "[p]arallèlement à son contenu explicite, le texte juridique impose par voie d'autorité un ensemble de croyances, dont la certitude ne saurait être mise en doute: il suffit qu'elles soient enchâssées dans la loi pour devenir incontestables et sacrées"⁴⁸². Tout membre de la société sait que le Code contient des règles et des principes juridiques qu'il doit connaître et suivre. Le Code se veut un reflet du choix d'une société ayant opté de se plier aux lois de l'État. Nous constatons, cependant, que malgré le fait que <<nul n'est censé ignorer la loi>> le contenu du Code demeure largement inconnu:

Le Code civil, lieu de mémoire? Il l'est parce qu'il fut événement et parce qu'il est livre [...]. Mais la mémoire individuelle, dès qu'elle se réfère aux lois, se heurte à des limites vite atteintes dans la technicité de son objet [...]. Quelques textes écoutés distraitemment un samedi de mariage, l'expérience d'un procès [...], des épaves rejetées par les chroniques judiciaires des médias, rien de cela ne peut remplacer ce coutumier de droit civil qui (au début du siècle encore, semble-t-il) se transmettait oralement dans les familles, reflet du Code au travers d'un brouillard [...]. Si les Français se souviennent collectivement du Code civil, ce n'est pas qu'ils soient capables de le connaître, donc de le reconnaître, article par article, arbre par arbre. Ils le découvrent comme la ligne mystérieuse d'une forêt à l'horizon - la forêt mythologique vers laquelle ils reportent leur ignorance et leurs réminiscences du droit.⁴⁸³

Le discours du Code ou, si vous préférez, son langage, met aussi en lumière les mécanismes sur lesquels se fondent le droit pour assurer son efficacité régulatrice.

⁴⁸² J. Chevallier, <<L'ordre juridique>>, *supra* note 379 à la p.29. Voir aussi E. Le Roy, <<Le paradigme et le discours juridique: Le cas des droits d'Afrique noire>>, Paris, Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, mars 1981, p.16 [non publié] [ci-après <<Le paradigme et le discours juridique>>]; J. Gaudemet, <<La codification, ses formes et ses fins>>, *supra* note 477 à la p.260.

⁴⁸³ J. Carbonnier, <<Le Code civil>> cité dans N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.416-17.

Selon P. Bourdieu⁴⁸⁴, on peut attribuer au <<langage juridique>> du Code civil deux effets majeurs. D'abord, un effet de <<neutralisation>> atteint grâce à l'emploi de constructions passives et de tours impersonnels qui produisent une apparence de neutralité et d'impartialité de la règle juridique. Ensuite, un effet <<d'universalisation>> qui magnifie l'autorité de cette règle: utilisation de l'indicatif pour l'énoncé des normes, recours aux indéfinis, par exemple <<nul n'est tenu de demeurer dans l'indivision>>, référence à des modèles mythiques présupposant l'existence d'un consensus, par exemple l'ancienne expression <<le bon père de famille>>, ainsi de suite. Quelle que soit notre opinion sur cette façon d'aborder l'étude du Code, force est d'admettre que celui-ci véhicule autant de dits que de non-dits. Selon N. Rouland, il nous faut "prendre conscience du fait que *le réel est voilé*, ce qui nécessite de notre part des essais multiples pour le capter"⁴⁸⁵. Ceci étant dit, examinons maintenant la logique du Livre Quatrième du nouveau Code civil du Québec (C.C.Q.) en traçant sa structure apparante pour ensuite mettre en relief certaines des fictions qu'il contient et mettre en évidence certains des non-dits qu'il camoufle⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ P. Bourdieu, <<La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique>> (1986) 64 Actes de la recherche en sciences sociales 3 à la p.5; propos repris dans N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.97-98. Voir aussi J. Goody, *La logique de l'écriture: aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986, aux pp.134-37 et 165.

⁴⁸⁵ Italiques de l'original. N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 à la p.98.

⁴⁸⁶ Pour ce faire nous nous appuyons sur les travaux de quelques anthropologues du droit portant sur le Code Napoléon. Ceux d'Étienne Le Roy nous servons de cadre de référence. Voir E. Le Roy, <<La propriété foncière du Code Napoléon en Afrique -L'échec de la raison écrite->>, communication présentée lors du colloque "La propriété foncière, deux siècles après 1789" organisé par l'Association des Études Foncières, Paris, les 13 et 14 novembre 1989 [non publié] [ci-après <<La propriété foncière du Code Napoléon>>]; <<Le Code Napoléon révélé par l'Afrique>>, *supra* note 419; E. Le Roy et M. Wane, <<La formation des droits non-étatiques>> dans *Encyclopédie juridique de l'Afrique*, vol.1, *supra* note 462, 353; <<Le paradigme et le discours juridique>>, *supra* note 482 aux pp.16-21. Voir aussi N. Rouland, <<Pour une lecture anthropologique>>, *supra* note 23 et, du même auteur, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.254-59; A. Bissonnette, <<Droits autochtones et droit civil>>, *supra* note 33 aux pp.3-8.

Le corpus des articles 899 à 1370 C.C.Q. (excluant les articles concernant les biens meubles) se présente sous la forme de deux ensembles fondamentaux, logiquement liés: d'abord les biens tels qu'ils sont constitués (art.899 à 910); ensuite les biens dans leur rapport avec ceux qui les possèdent (art.911 à 946 et 947) ainsi que la nature et l'étendue du droit de propriété (art.947-1370). Chacun de ces ensembles est conçu sur une base dualiste, c'est-à-dire un énoncé pivot qui permet de mettre en évidence une ramification logique dans chaque cas. L'ensemble de ces articles est ponctué d'une montée en puissance atteignant son apogée lors de la consécration de < <la>> propriété dans la définition de l'article 947 du Code civil⁴⁸⁷.

Le premier ensemble comprend une distinction binaire des biens ainsi que des applications généralement couplées: les biens, qu'ils soient corporels ou incorporels, sont meubles ou immeubles (art.899); les immeubles sont par nature ou par attache ou réunion (art.900 et 903; antérieurement immeubles par destination⁴⁸⁸); les immeubles sont des fonds de terre, des bâtiments, des végétaux et des minéraux tant qu'ils ne sont pas séparés ou extraits du fonds (art.900). Quant au deuxième ensemble, celui-ci est fondé sur une construction plutôt simple: un principe et ses exceptions. En principe, toute personne peut, à l'égard d'un bien, être titulaire d'un droit de propriété et, à ce titre, disposer librement de ses biens, sous réserve des limites et des conditions d'exercice fixées par la loi (art.911 et 947). Le Code civil du Québec restitue la propriété dans sa perspective sociale. En effet, alors que la fonction sociale de la propriété constituait auparavant un <non-dit>, ici la propriété est insérée dans le contexte social global.

⁴⁸⁷ Ce qui suit n'est pas une analyse exhaustive du Livre Quatrième mais vise plutôt à mieux situer les assises de la logique du C.C.Q dans le domaine du droit des biens.

⁴⁸⁸ Alors que le Code Civil du Bas-Canada établissait une distinction entre les immeubles par nature et les immeubles par destination, il est moins certain que le nouveau Code civil du Québec fasse état d'une telle distinction.

Par exemple, l'article 7 C.C.Q. consacrant l'abus de droit et l'article 976 C.C.Q. énonçant que les voisins doivent accepter les inconvénients normaux du voisinage, compte tenu de la nature ou la situation de leurs fonds ou des usages locaux, sont de droit nouveau. Ceux-ci apportent une limitation directe au caractère <<absolu>> du droit de propriété énoncé à l'article 947. D'autres cas confirment également cette fonction sociale de la propriété. Par exemple, il peut arriver que, compte tenu de leur nature, certaines choses ne soient pas susceptibles d'appropriation (art.913) ou que des biens soient affectés à des fins personnelles ou publiques particulières (art.915). Fait à noter, à l'article 918 C.C.Q., l'État québécois s'érige en <<gardien>> du <<bien social>>. En effet, cet article établit une présomption relative aux parties du territoire québécois qui ne sont pas la propriété de personnes physiques ou morales, ou qui ne sont pas transférées à un patrimoine fiduciaire: "[l]es titres originaux de l'État sur ces biens sont présumés"⁴⁸⁹. Cet article, qui contient une <<autoproclamation>> de titre au territoire québécois en faveur de l'État, est de droit nouveau. Jusqu'ici, cet article est presque passé inaperçu malgré le fait qu'il perpétue un des mythes fondateurs justifiant la prise du territoire par les puissances coloniales, soit la théorie de la <<découverte>>⁴⁹⁰. En somme, comme le dit Me Denys-Claude Lamontagne: "[o]n nous présente en quelque sorte le droit de propriété comme un gruyère [...], sous réserve des trous dont il peut être percé"⁴⁹¹. La logique du Code civil en matière de propriété foncière n'est donc pas toujours évidente; elle fonctionne dans la mesure où elle s'appuie sur un certain nombre de fictions et de non-dits que le Code camoufle.

⁴⁸⁹ C'est nous qui soulignons.

⁴⁹⁰ Voir aux pp.33-34, ci-dessus, pour une discussion de cette théorie.

⁴⁹¹ D.-C. Lamontagne, <<Distinction des biens, domaine, possession et droit de propriété>> dans Barreau du Québec et Chambre des notaires, *La réforme du Code civil*, t.1: Personnes, succession, biens, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 467 à la p.493.

La science pure du Droit a privilégié une vision ordonnée du monde qui, par son essence même, ne peut être que réductionniste et spécifique à l'univers logique d'une société donnée. Tout système de droit est construit à partir de fictions. Outre la fiction qu'un Code peut enserrer la réalité, il s'en trouve d'autres qui sont difficilement exportables. Afin de mieux prendre conscience de ces fictions, transportons les dans une tradition juridique différente. Comment pourrions-nous les expliquer à un chasseur innu, par exemple⁴⁹²? Dans la tradition du chasseur innu, le droit écrit n'existe pas; c'est plutôt la tradition orale qui donne un sens à ses pratiques quotidiennes. Or selon cette tradition orale, un territoire particulier, des coutumes, des nourritures et des animaux différents ont été attribués à chaque peuple⁴⁹³. Alors comment concilier cette vision avec les règles du Code civil qui fixent l'appropriation d'un lieu, lieu que ses ancêtres ont fréquenté et utilisé depuis des temps immémoriaux? Comment concevoir que des règles peuvent accorder la propriété d'un lieu à une personne qui ne connaît ni ne fréquente celui-ci alors que l'Innu continue à fréquenter ce lieu d'approvisionnement, d'apprentissage, ce lieu où s'enracine sa culture et où il a appris à se définir et à définir sa relation avec les autres?

Prenons l'exemple de l'article 900 C.C.Q. qui introduit la notion de bien <<immeuble>>. À priori, il nous semble logique de classer la terre parmi les immeubles. En effet, comme nous l'avons vu dans la section précédente, la conception de l'immeuble dans le droit français s'inscrit dans une réaction au droit féodal (pluralité des titulaires de droits) et un retour au droit romain (perçu comme étant plus individualiste et exclusiviste). C'est ainsi qu'à Rome, le passage d'une société de pasteurs à une société d'agriculteurs a donné naissance à l'opposition entre le

⁴⁹² Exemple tiré de A. Bissonnette, <<Droits autochtones et droit civil>>, *supra* note 33 aux pp.5-6.

⁴⁹³ Voir aux pp.39-40, ci-dessus, pour une analyse de cette vision de l'attribution originelle.

<<pecus>> (le bétail) et le <<fundum>> (fond de terre). Seuls les troupeaux circulaient, ce sont eux qui ont été à la base des échanges et de la monétarisation puis de l'évaluation <<pécuniaire>>⁴⁹⁴ des fonds de terre. Ceci dit, il est évident que depuis la fin du XVIIIe siècle, ce sont plutôt les critères agronomiques de fertilité et de rentabilité des terres qui dominent. De nos jours, au-delà des fictions juridiques, la terre est considérée plus comme un capital productif ayant une valeur marchande et dont il faut tirer un profit⁴⁹⁵: "notre civilisation a fait le choix culturel de l'économique, dont elle a proclamé dès le XVIIIe siècle l'autonomie"⁴⁹⁶. Dans notre tradition juridique, la classification de la terre comme <<immeuble>> s'accompagne d'une nette préférence accordée à l'individu par rapport au groupe.

Comment ces conceptions du territoire ou de la terre comme bien immeuble ou capital à valeur d'échange peuvent-elles tenir compte de l'attachement du chasseur innu au territoire qu'il fréquente, utilise et aménage à sa façon? Comment ces conceptions peuvent-elles tenir compte du fait que, pour ce chasseur, la terre n'est pas nécessairement un bien ou une chose commerciale dont une personne munie d'un titre de propriété peut librement tirer profit? Comment expliquer que celle-ci est la terre de des ancêtres et des enfants à naître, dont il faut assurer la protection pour les prochaines générations et même pour les étrangers qui en demandent l'accès? Comme le dit si bien

⁴⁹⁴ Le <<pecus>> s'est transformé en <<pecunia>> et a progressivement inclu toutes les richesses monétarisables (troupeaux, esclaves, monnaies, produits artisanaux et artistiques). Voir E. Le Roy, <<Caractères des droits fonciers coutumiers>> dans l'*Encyclopédie juridique de l'Afrique*, *supra* note 462, 39 à la p.43; R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, *supra* note 423 aux pp.348-49.

⁴⁹⁵ Pour un excellent résumé de l'évolution de la rupture être humain-nature, de l'Antiquité occidentale à l'époque du capitalisme libéral, voir N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.247-49 et 253-54.

⁴⁹⁶ *Ibid.* à la p.253.

Etienne Le Roy alors qu'il analyse le rapport entre le droit foncier africain (traditionnel) et le droit de propriété:

[..]il est encore rarissime que le paysan africain puisse ignorer cette dimension sacrale ou religieuse [de la terre] parce qu'elle n'affecte pas seulement ses croyances mais détermine également les relations sociales qui permettront de le sécuriser. Le réel étant constitué pour lui du monde invisible comme du monde visible, la terre n'est pas seulement un capital d'exploitation, c'est la mère à célébrer ou la femme à féconder, la terre des ancêtres qu'il faut amadouer par des libations, une somme d'énergies dangereuses qu'il faut contrôler. À nouveau, comment concevoir qu'on puisse y exercer un droit absolu, in re, alors que c'est la terre qui vous possède, et qu'on puisse librement disposer de quelque chose d'inappropriable.⁴⁹⁷ [souligné dans l'original]

Le problème vient du fait que l'accent <<économiste>> sous-estime la valeur du capital affectif que représente encore, même dans nos sociétés, l'espace approprié⁴⁹⁸. Bien qu'il soit inexact de conclure que toutes les fictions juridiques en matière de propriété foncière sont inexportables, force est de constater que, dans l'ensemble, la plupart sont inexportables chez des sociétés qui ne partagent ni la même histoire, ni la même culture⁴⁹⁹.

Ce ne sont pas là les seules difficultés. Il y a dans le Code civil un certain nombre d'absences qui vont poser problème dans le transfert de la conception de la

⁴⁹⁷ E. Le Roy, <<La propriété foncière du Code Napoléon>>, *supra* note 486 à la p.7. Voir aussi T.C. McLuhan, *Pieds nus sur la terre sacrée*, *supra* note 231 à la p.59 (témoignage d'un chef d'une bande de Blackfeet du nord, non daté).

⁴⁹⁸ Par exemple, que cette dimension <<affective>>, non monétarisable, semble être présente dans les réactions des populations en cas d'expropriation ou d'études d'impacts environnementaux. E. Le Roy, <<La propriété foncière du Code Napoléon>>, *supra* note 486 à la p.6.

⁴⁹⁹ Voir E. Le Roy, <<Le Code Napoléon révélé par l'Afrique>>, *supra* note 419 à la p.147.

propriété foncière. Tout d'abord, le Code civil ne permet pas de <<créer>> de la propriété. En effet, depuis la redécouverte du droit romain, nous supposons que la propriété privée a toujours existé et que tout l'espace est approprié ou susceptible d'appropriation. Le Code consacre ainsi la généralité et l'universalité de la conception individualiste et exclusiviste de la propriété.

Que va-t-il se passer dans les sociétés qui ne partagent pas cette conception de la propriété? Faut-il instaurer une procédure comme celle de la <<publicité des droits>> (antérieurement <<l'enregistrement>>), permettant de constater de la propriété là où il y avait des droits dits <<imparfaits>> et de généraliser la conception contemporaine de la propriété? Ceci dit, la procédure de la publicité des droits est souvent longue et difficile et aboutit à des conséquences parfois inacceptables pour les sociétés visées. Prenons le cas des Cris du Québec. Voici comment Diom Roméo Saganash résume la situation de son peuple en matière foncière:

Tout ce qui reste aujourd'hui du système foncier autochtone traditionnel, qui couvrait jadis le continent américain, ce sont les réserves, reliquats des terres appartenant aux autochtones. C'est autour de ces réserves, ou terres de Catégorie I chez les Cris du Québec, que s'est développé le droit contemporain de la <<propriété privée>> tel qu'appliquée aux individus.

[...]

[...]Le lotissement virtuel des terres dans les réserves (ou les terres de Catégorie I) a fait apparaître un sens déformé de la propriété privée chez les individus. Chez les Cris du Québec, le gouvernement fédéral tente de décrire ce type de propriété incomplète comme étant un <<droit de superficie>>, dont il est question à l'article 136 de la Loi sur les Cris et les Naskapis. Il tente même de forcer les communautés à établir des bureaux d'enregistrement afin d'y consigner les titres de superficie et les transferts de ces titres. On encourage ainsi les familles à se sédentariser à la manière des familles non-autochtones. [...] Malgré les dispositions de la Loi sur les Cris et les Naskapis, les communautés cries résistent à l'idée d'établir des bureaux d'enregistrement. L'idée d'enregistrer un titre, qui plus est, un titre déformé de propriété est tellement étrangère à la pensée autochtone traditionnelle que je doute du succès de cette entreprise fédérale, surtout chez

les Cris. Le gouvernement semble vouloir ignorer la nature de nos liens avec la terre qui nous empêche de vouloir quadriller le territoire et d'y apposer des numéros à des fins d'enregistrement. Nous n'avons pas l'intention de voir le notaire régner sur la division de nos terres.⁵⁰⁰ [souligné dans l'original]

Pour la société crie comme pour la société innue, la <<propriété>> de la terre ne peut se réduire à un morceau de papier. Les Autochtones ont pris en charge l'aménagement de la terre, sans pour autant se comporter à son égard en propriétaires mais bien en <<gardiens>> de celle-ci car avant d'être source de richesse, la terre est source de vie.

Enfin, curieusement, le Code civil consacre tout un livre aux biens sans pour autant définir ce que sont les biens. En effet, si le Code civil définit la propriété, il ne dit pas ce que sont les biens ni pourquoi on traite le statut des choses indépendamment des personnes qui les détiennent, ou de la manière dont on acquiert la propriété. L'encyclopédie juridique Dalloz nous dit que "les biens sont des choses qui entrent dans la vie juridique et qui sont désignées comme telles lorsqu'elles ont une valeur pécuniaire et qu'elles sont susceptibles d'appropriation"⁵⁰¹. E. Le Roy conclut que la valeur économique évaluable monétairement et échangeable sur le marché de la chose est un facteur déterminant⁵⁰².

⁵⁰⁰ D.R. Saganash, <<La conception autochtone du droit de la propriété privée>>, *supra* note 416 aux pp.19-20. Pour une analyse de l'évolution de la notion de <<propriété>> lors du passage de la tradition juridique orale au droit écrit en Afrique, voir E. Le Roy, <<Le paradigme et le discours juridique>>, *supra* note 482 aux pp.22-28. Voir aussi N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.190-96.

⁵⁰¹ Définition juridique du terme <<bien>> empruntée à l'*Encyclopédie Dalloz* et citée dans E. Le Roy, <<La propriété foncière du Code Napoléon>>, *supra* note 486 à la p.9.

⁵⁰² *Ibid.* aux pp.6-7.

Par ses règles, le Code civil a permis de rendre beaucoup plus étanches les rapports sociaux, d'une part, et le fonds de terre lui-même, d'autre part. Selon Me Bissonnette, dans la conception civiliste de la propriété foncière, ce qui importe ce n'est pas tant le rapport au territoire ni le rapport aux personnes qui utilisent ce territoire mais plutôt la capacité financière d'acquérir et d'exploiter un bien⁵⁰³. Il conclut que dans un tel contexte peu importe l'existence d'une relation d'ordre historique, culturelle ou même affective avec le territoire, une personne sera "toujours dans une situation de précarité" si elle ne jouit pas "d'un statut social [...] permettant d'avoir accès au capital nécessaire pour acquérir ou conserver ce territoire"⁵⁰⁴.

D'autre part, la tradition civiliste est marquée par l'individualisme: physique ou morale, le détenteur du droit en question est toujours une <<personne>>⁵⁰⁵. En ayant recours à des catégories unifiantes et anonymes de <<personne juridique>> et <<propriétaire>>⁵⁰⁶, le droit réussit ainsi à masquer les écarts sociaux économiques entre les différents acteurs sociaux. En théorie, donc, toute personne juridique peut accéder à la propriété. Le problème est que le Code n'explique ni la façon de devenir propriétaire ni comment gérer sa propriété, comme le souligne J. Carbonnier:

Ce qui contribue à la [doctrine contemporaine] tenir davantage encore éloignée du réel, c'est une sorte de

⁵⁰³ A. Bissonnette, <<Droits autochtones et droit civil>>, *supra* note 33 à la p.7.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ N. Rouland, <<Pour une lecture anthropologique>>, *supra* note 23 à la p.75 et, du même auteur, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.257-58.

⁵⁰⁶ *Ibid.* à la p.76.

pharisaïsme qui la fait se limiter toujours à la question: qu'est-ce que la propriété, sans jamais oser poser l'autre: mais qui est donc propriétaire? Accaparés par le brillant de l'article 544 [947 du Code civil du Québec], nous avons cru que les attributs de la propriété étaient seuls dignes de notre philosophie, et nous avons négligé les modes d'acquérir, noyé dans leur technicité apparente à un autre endroit du Code (art.711 et s.), sans voir la terrible réalité sociale dont ils sont chargés [...] Pourtant, à qui veut atteindre l'institution dans sa vérité totale autant que la *structure* de la propriété importe sa *répartition*.⁵⁰⁷ [italiques de l'original]

Ces <<non-dits>> nous renvoient encore une fois à la capacité financière d'acquérir des biens et à la volonté d'en tirer des profits. Cependant, il est bien évident que ce ne sont pas tous les citoyens qui jouissent de cette capacité financière ou encore qui partagent cette vision de la propriété.

Dans la pensée africaine ou innue, l'être humain ne peut être assimilé à une <<personne juridique>> comme le résume avec justesse E. Le Roy, en parlant des Wolofs du Sénégal: "[l]'être humain étant le résultat d'un équilibre incertain entre ses dimensions corporelle, énergétique et ancestrale et chaque dimension obéissant à des lois ou à des déterminations propres, il n'y a pas de place pour une construction unitaire analogue à celle de personne juridique"⁵⁰⁸. De plus, nous avons déjà fait état du fait que la terre ne peut avoir de valeur pécuniaire ni être susceptible d'appropriation. Le problème de la propriété au sens civiliste ne se pose pas ici tant que l'on considère que la terre est une chose <<*res communis*>>⁵⁰⁹ dans les rapports entre les acteurs à

⁵⁰⁷ J. Carbonnier, *Flexible Droit: textes pour une sociologie du droit sans rigueur*, 5e éd. rév., Paris, L.G.D.J., 1983 à la p.227.

⁵⁰⁸ E. Le Roy, <<Les fondements anthropologiques des droit de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.30.

⁵⁰⁹ Voir N. Rouland, <<Pour une lecture anthropologique>>, *supra* note 23 à la p.79.

l'intérieur des communautés de base ou bien une chose < <res religiosa> >, la sacralité de la terre jouant un rôle clé dans la régulation des rapports sociaux. Comme l'explique J.-P. Lévy au sujet du droit africain:

[...] Le fondement originel des droits est la parenté entre le groupe humain et le territoire qu'il occupe, le pacte entre les esprits de la terre et les premiers occupants, qui ont acquis ces droits et les ont transmis à leurs descendants.⁵¹⁰

Ce qui prime ici ce n'est donc pas tant la mise en circulation de la terre ou sa valeur économique, mais bien l'aménagement de son exploitation⁵¹¹ et la valorisation du statut socio-politique des sujets de droit membres du groupe⁵¹². En ce sens, la terre est à la fois support et lieu d'actualisation des rapports sociaux.

À l'instar de Norbert Rouland qui parle des Africains et des Inuit⁵¹³, nous pensons que le concept d'inaliénabilité de la terre chez les Innus nécessite quelques précisions. En effet, le problème de l'appropriation du fonds se pose différemment selon que l'opération se situe au niveau extra ou intra-communautaire. À l'extérieur du groupe (exo-aliénation) s'applique le principe d'exo-intransmissibilité des terres, alors qu'à l'intérieur du groupe (endo-aliénation), bien que le principe d'aliénation du fonds

⁵¹⁰ J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, *supra* note 323 à la p.9.

⁵¹¹ Voir, par exemple, E. Le Roy, < <Caractères des droits fonciers coutumiers> >, *supra* note 494 à la p.42.

⁵¹² E. Le Roy précise qu'il existe une théorie africaine de la représentation et que seuls les individus considérés comme représentants d'un groupe, tels les maîtres de la terre, chefs de lignage, aînés, peuvent intervenir dans la vie juridique en fonction des attributions reconnues au groupe dont l'individu relève. Voir E. Le Roy, < <Justice africaine et oralité juridique> > (1974) XXXVI Bulletin de l'I.F.A.N, sér.B, no.3 aux pp.569-73; N. Rouland, < <Pour une lecture anthropologique> >, *supra* note 23 à la p.76 et, du même auteur, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.257-58.

⁵¹³ Voir N. Rouland, < <Pour une lecture anthropologique> >, *supra* note 23 aux pp.77-83.

demeure impossible, la circulation de la terre est à l'inverse possible⁵¹⁴. Autrement dit, le territoire ne peut être cédé à des étrangers au groupe alors que son usage, au sein du groupe, implique une circulation des possesseurs et des produits du sol. Ainsi, sauf autorisation expresse du groupe, la terre ne peut être louée à un étranger et celui-ci ne peut avoir accès au territoire de chasse de la communauté ni y poursuivre, piéger ou abattre du gibier.

L'appropriation des produits du sol au niveau intra-communautaire fait l'objet de règles complexes, leur partage étant subordonné à la structuration socio-politique du groupe. Leur appropriation personnelle n'est tolérée que dans la mesure où elle n'est pas privative. Même si le gibier possède une certaine valeur économique, il ne peut être assimilé à un bien ordinaire⁵¹⁵. Voici comment l'Innu William-Mathieu Mark décrit le profond respect de son peuple envers le caribou:

Pendant l'hiver, quand le caribou est bien engraisé, les os ont une saveur très agréable. Ils sont spécialement bien gardés. C'est la façon d'honorer le caribou. Les os sont précieusement rassemblés et on dresse même une plate-forme pour les y déposer. À l'endroit où la plate-forme a été construite, le nombre de nos prises reste toujours stable. En été, le caribou y est toujours présent, comme si la vie se dégageait de la plate-forme où sont remisés les os. Nous avons donc de multiples marques de déférence pour le

⁵¹⁴ Voir E. Le Roy, <<Caractères des droits fonciers coutumiers>>, *supra* note 494 à la p.42; N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 à la p.256.

⁵¹⁵ Par exemple, chez les Inuit, plusieurs rites d'intégration de l'ours dans la communauté se déroulent après son abattage, on lui donne à boire tout en lui adressant des prières. Voir N. Rouland, <<Pour une lecture anthropologique>>, *supra* note 23 à la p.81. Il en est de même chez les Innus, voir J.E. Lips, <<Naskapi Law>>, *supra* note 26 aux pp.388-89; D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 aux pp.101-2 (témoignage de William-Mathieu Mark).

caribou. La vie de l'Innu est liée à celle du caribou, sa survie en dépend.⁵¹⁶

Dans ce contexte, l'occultation de la fonction économique des <<biens>> paraît normale, voire naturelle. Ici, la valeur <<économique>> est subordonnée aux principes de structuration interne du groupe, comme l'explique N. Rouland au sujet des sociétés semi-nomades Inuit:

[...] il existe un ordre minutieux de découpage du gibier et d'attribution des parts, tenant compte des mérites particuliers des individus et de leur place dans la hiérarchie familiale, celles des sexes et des âges. Autrement dit, les attributions inégalitaires résultant des partages communautaires des fruits du sol tiennent compte de la valeur économique des parts (les meilleurs morceaux vont aux individus ou aux groupes hiérarchiquement dominants), mais cette valeur économique est subordonnée aux principes de structuration interne du groupe, alors que le système civiliste moderne ignore cette donnée.⁵¹⁷

L'Innu William-Mathieu Mark raconte également que lors de banquets, certaines parties du caribou étaient réservées aux aînés et refusées aux enfants⁵¹⁸. En somme, nous notons que tous les membres d'une communauté ont accès au territoire alors que la distribution interne des produits de la terre peut faire l'objet d'une distribution inégalitaire basée sur l'enseignement transmis de génération en génération.

Au niveau extra-communautaire, selon N. Rouland, le système juridique se rapprocherait de celui du Code civil. En effet, chaque groupe se comporte comme le propriétaire privé de son territoire et de ses produits en en interdisant ou en en

⁵¹⁶ D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.101 (témoignage de William-Mathieu Mark).

⁵¹⁷ N. Rouland, <<Pour une lecture anthropologique>>, *supra* note 23 aux pp.81-82.

⁵¹⁸ D. Clément, dir., *Aitnanu*, *supra* note 25 à la p.101.

conditionnant à son autorisation l'accès à d'autres groupes, par exemple. La valeur économique de ces biens devient déterminante dans les échanges commerciaux.

Autrement dit:

[...] si le Code civil sous-évalue le groupe au profit de la personne individuelle, le droit traditionnel fait de l'appartenance d'un individu à un groupe le critère déterminant des rapports de cet individu au foncier et à ses produits: dans la mesure où l'individu ne peut subsister qu'inséré dans un groupe, ses droits doivent lui être subordonnés; mais dans la mesure où un groupe se définit notamment par sa capacité à une autonomie et une autarcie relatives, on comprend qu'on retrouve dans les rapports réglant les relations des groupes entre eux les caractéristiques des règles qui président aux relations entre les individus d'une société <<libérale>> comme celle du Code civil.⁵¹⁹

Ces propos démontrent que le concept de <<propriété>> comprend des mécanismes par lesquels les relations foncières inscrivent dans l'espace un rapport social propre au groupe à l'étude. Ils montrent, de plus, que ceux-ci peuvent diverger d'une société à l'autre.

L'obstacle essentiel à toute tentative de transfert de la conception civiliste de la propriété foncière se situe au niveau de la philosophie juridique qui anime la législation de 1804⁵²⁰. En effet, la conception qui sous-tend toute la construction du Code civil, qu'il soit français ou québécois, est à la fois abstraite et idéaliste. Elle est inscrite dans un droit écrit qui se prétend universel, sans effets sociaux, abstraite de circonstances de lieu et des personnes et sans histoire⁵²¹. Si l'on prend l'exemple de la

⁵¹⁹ N. Rouland, <<Pour une lecture anthropologique>>, *supra* note 23 à la p.82.

⁵²⁰ E. Le Roy, <<La propriété foncière du Code Napoléon>>, *supra* note 486 à la p.10.

⁵²¹ E. Le Roy, <<La propriété foncière du Code Napoléon>>, *supra* note 486 à la p.10. Voir aussi A. Bissonnette, <<Droits autochtones et droit civil>>, *supra* note 33 aux pp.7-8; E. Le Roy,

société innue, il est possible de semer le doute sur la validité de chacune de ses prétentions. D'abord les Innus, comme d'autres nations autochtones, ont longtemps ignoré le droit écrit. Ensuite, ils ont très certainement subi des conséquences sociales de l'appropriation commerciale de leurs territoires ancestraux. Et enfin, ils savent très bien à partir de quel moment précis, le droit écrit français a commencé à exister chez eux⁵²² et les leçons enseignées par les nouveaux venus, particulièrement quant à la propriété privée⁵²³. Selon le Cri Diom Roméo Saganash: "[l]a première leçon, c'est que les règles du droit civil [...] ne semblent avoir été utiles qu'aux nouveaux venus"⁵²⁴.

En somme, il existe entre la pensée du Code civil et la pensée innue "des ruptures tout à fait essentielles" qui "n'ont pas été fondamentalement dépassées"⁵²⁵. Dans la tradition civiliste, l'importance est placée sur la valeur vénale de la terre, sur l'individualisme et sur l'exclusivisme du droit de propriété: "[p]our que la propriété foncière fonctionne, il faut que la terre soit un bien immeuble. Si la terre est inappropriable, le raisonnement s'écroule"⁵²⁶. Cette organisation particulière de

<<Les fondements anthropologiques des droits de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.10.

⁵²² A. Bissonnette, <<Droits autochtones et droit civil>>, *supra* note 33 à la p.7.

⁵²³ Voir D.R. Saganash, <<La conception autochtone du droit de propriété>>, *supra* note 416 aux pp.16-20.

⁵²⁴ D.R. Saganash se réfère, entre autres, au fait que les Allochtones ont pu revendiquer la propriété de terres grâce à la prescription trentenaire alors qu'une famille autochtone occupant la même terre depuis 1,000 ans ne pouvait faire valoir son titre devant les tribunaux. *Ibid.* à la p.17.

⁵²⁵ E. Le Roy, <<Le Code Napoléon révélé par l'Afrique>>, *supra* note 419 à la p.148.

⁵²⁶ E. Le Roy, <<La propriété foncière du Code Napoléon>>, *supra* note 486 à la p.10.

l'espace est le produit d'une société individualiste et libérale qui traduit dans l'espace son projet de société, son mode de penser l'univers et l'existence. Il ne s'agit pas ici de condamner ce projet particulier de société ou ce type d'organisation des rapports sociaux, mais simplement de comprendre que ceux-ci peuvent très bien ne correspondre à rien au sein d'une société ne partageant aucunement un semblable projet de société.

B. Le rapport entre le droit innu d'appartenance à la terre et le droit de propriété

1) L'ordre juridique: reflet d'un mode de penser l'univers et l'existence

Les théories juridiques classiques nous enseignent que notre culture juridique est depuis plusieurs siècles dominée par l'écriture et que les sociétés dites traditionnelles ne connaissent que des formes rudimentaires de communication basées sur la parole. Cette vision empreinte d'évolutionnisme véhicule un sens péjoratif de l'oralité juridique, définie négativement par rapport au droit écrit. Cela nous paraît fort discutable car "[s']il est certain que le passage de l'oral à l'écrit est le signe d'une profonde mutation, il est moins sûr que cette mutation soit un progrès, qui relèguerait l'oralité à un stade <<primitif>> de la pensée humaine"⁵²⁷. L'oralité n'est pas le propre d'une culture inférieure et n'est pas synonyme d'absence de droit. J. Carbonnier ne nous rappelle-t-il pas, à juste titre d'ailleurs, qu'au début du siècle ce <<coutumier de droit civil>> se transmettait encore oralement dans les familles⁵²⁸? Ce rappel historique nous permet de douter que l'écriture constitue à coup sûr un progrès; qu'elle est nécessairement supérieure au droit oral. En fait, nous croyons qu'il s'agit simplement de deux modes différents de penser le droit. Norbert Rouland, anthropologue, pose la problématique en ces termes:

Il est des concepts aisés à manier dans la vie quotidienne, mais dont la signification s'obscurcit brutalement dès qu'on les soumet au questionnement intellectuel. Le droit est de ceux-là. Docile aux définitions simplistes, il résiste souvent

⁵²⁷ N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 à la p.201. Voir aussi, du même auteur, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.33-36; J. Goody, *La logique de l'écriture: aux origines des sociétés humaines*, *supra* note 484, ch.4.

⁵²⁸ Voir aux pp.119-20 et note correspondante, ci-dessus, pour la citation complète.

avec succès aux tentatives plus poussées de domestication, s'échappant des territoires où nous tentons de le sédentariser. L'aisance avec laquelle il déjoue nos efforts forme un contraste singulier avec la rigueur dont nous avons coutume de le parer. Nous devons admettre que le droit n'est pas aussi facilement circonscrit que la chimie ou la médecine et que, malgré les apparences, il appartient à cet univers subtil peuplé par d'autres êtres aussi fugaces que le Beau, le Bien, ou le Sacré. Car définir le droit, c'est aussi choisir une interprétation du monde et de l'homme, du pouvoir et de la société.⁵²⁹ [c'est nous qui soulignons]

Si, comme le suggère ce chercheur, définir le droit signifie opter pour un mode de penser l'univers et l'existence, il importe d'examiner les principales composantes de l'interprétation choisie par la société dite moderne et la société dite traditionnelle.

Avant de parler de ces deux types de société, quelques remarques préliminaires s'imposent. Premièrement, les sociétés dites modernes ne sont pas nécessairement les plus récentes. En effet, sous le règne d'Auguste, Rome était urbanisée, centralisée et étatique et ce, près de neuf siècles avant l'époque féodale qui présenta des traits caractéristiques très différents⁵³⁰. Deuxièmement, il faut éviter de prendre à la lettre l'acception courante du terme <<complexité>>. Une société dont la division sociale et politique est moins complexe n'est pas nécessairement une société plus simple ou plus rudimentaire. Il est inexact d'associer, d'une part, société traditionnelle à société primitive et, d'autre part, société moderne à société civilisée, pour pouvoir mieux les opposer par la suite. Sur ce point, nous partageons l'avis de N. Rouland qui juge ces distinctions désuètes⁵³¹. La pensée juridique traditionnelle

⁵²⁹ N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 à la p.121.

⁵³⁰ *Ibid.* à la p.127; R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, *supra* note 423 aux pp.60-91.

⁵³¹ N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 à la p.128.

n'est pas moins évoluée du simple fait qu'elle obéit à une autre logique; la différence entre la société traditionnelle et la société moderne s'expliquant plus en terme des choix exercés par chacune d'elles⁵³². Examinons cette hypothèse à la lumière de la conception ou définition du droit propre à chacune de ces sociétés.

Selon un courant de pensée dominant dans notre société dite moderne, le droit serait <<un système de normes régissant une société prise dans sa totalité>>⁵³³. Cette représentation repose sur un postulat: une société possède un seul système juridique qui régit le comportement de tous ses membres⁵³⁴. Le monolithisme revient à concevoir la société comme un <<Tout>> cohérent et intégré, grâce à l'emprise d'un droit homogène et à la pression d'une institution unificatrice et pacificatrice⁵³⁵, l'État:

[...] [l]e monolithisme a pris, avec l'édification des États modernes, une nouvelle dimension. Concentrant entre ses mains le pouvoir de contrainte, l'État entend être la source exclusive du droit, comme le seul détenteur de la force matérielle: l'*ordre juridique étatique* a imposé progressivement sa suprématie, en se substituant, ou du moins en se superposant, aux ordres juridiques préexistants et en

⁵³² *Ibid.* aux pp.127-30.

⁵³³ Voir N. Rouland, <<Histoire du droit et anthropologie juridique>> (1989) 18 *Droit et Cultures* 193 à la p.202.

⁵³⁴ A. Bissonnette reconnaît qu'il existe, au sein du système canadien, un certain pluralisme; par exemple, le droit civil du Québec est distinct des normes de la *common law*. Cependant, de façon globale, cette conception prend pour acquis que tous les citoyens participent et adhèrent au système juridique de la société dominante. Voir A. Bissonnette, <<Les principes et fondements du droit canadien à la lumière de l'anthropologie juridique>> dans Institut Interculturel de Montréal, *Actes du colloque Justice blanche, Justice autochtone*, les 24 et 25 mai 1991, Montréal, 28 à la p.34. Voir aussi D. Howes, <<From Polyjurality to Monojurality: The Transformation of Quebec Law, 1875-1929>> (1986-87) 32 *Revue de droit de McGill* 522.

⁵³⁵ Voir J. Chevallier, <<L'ordre juridique>>, *supra* note 379 à la p.43.

devenant le seul cadre juridique de référence pour l'ensemble de la collectivité. Dans l'espace territorial étatique, il n'y a plus qu'un seul ordre juridique légitime, et souverain, celui de l'État [...]⁵³⁶ [italiques de l'original; c'est nous qui soulignons]

Prenons le cas des droits ancestraux des peuples autochtones⁵³⁷. Nous constatons que, jusqu'ici, c'est seulement dans la mesure où cette notion s'intègre dans la tradition et la logique du système juridique canadien qu'elle est reconnue. Les droits qui sont pris en considération par les tribunaux sont ceux qui sont reconnus et confirmés par la constitution canadienne; dans la prise de décision, les tribunaux se référant également aux décisions antérieures dans ce domaine. Dans chaque cas, comme le rapporte P. Macklem⁵³⁸, les tribunaux acceptent, entre autres, le postulat voulant que ces droits ancestraux puissent être réglementés par le pouvoir législatif reconnu par la constitution canadienne et celui voulant que ces droits aient pu être abolis avant 1982 par une loi. Ceci laisse peu de place à toute règle provenant d'un autre système juridique. En somme, la thèse moniste sous-tend deux corollaires: les sous-groupes d'une société ne jouissent d'aucune forme d'autonomie juridique et les sociétés non dotées d'une organisation politique centralisée n'ont pas de <<droit>>⁵³⁹.

⁵³⁶ *Ibid.* aux pp.41-42.

⁵³⁷ Exemple tiré de A. Bissonnette, <<Les principes et fondements du droit canadien à la lumière de l'anthropologie juridique>>, *supra* note 534.

⁵³⁸ *Supra* notes 6 et 8.

⁵³⁹ Voir N. Rouland, <<Histoire du droit et anthropologie juridique>>, *supra* note 533 à la p.202 et, du même auteur, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.78-79.

Le lien État-droit a fait et continue de faire couler beaucoup d'encre⁵⁴⁰. À l'instar de plusieurs auteurs, nous estimons que la présence d'une <<organisation politique centralisée>> n'est pas nécessaire pour qu'il y ait formation de droit. En effet, l'apparition de l'État n'est pas synonyme, chronologiquement, de la naissance du droit. Son apparition a plutôt engendré à la fois une extension du champ du contrôle social juridique et certaines innovations dans les formulations et la sanction du droit. De fait, l'État a servi d'instrument d'officialisation du droit en assurant sa formulation en des règles explicites, écrites et bien souvent, codifiées.

Pour notre part, nous sommes d'avis que le partage au sens de répartition des biens est la fonction première du droit. La théorie aristotélicienne veut que le <<dikaion>>, le juste, soit le but à atteindre et que le partage, en tant que fonction juridique, soit une manifestation objective d'une recherche de justice. La fonction première du droit serait de procéder à la distribution de l'ensemble des biens et des richesses, assurant ainsi un partage convenable où chaque personne ne reçoit ni plus ni moins que son dû. Or, une fois le partage effectué, il se peut que l'équilibre, ou harmonie sociale, soit dérangé. Il faut donc prévoir, dans un deuxième temps, un mécanisme rééquilibrateur qui assurera le maintien du partage et la rectitude des échanges. En somme, le droit attribue à chacun sa juste part (justice distributive) et vise ensuite à assurer l'équilibre et le maintien de ce partage (justice commutative). Selon cette pensée, ce que nous qualifions de droit, c'est-à-dire l'ensemble des règles normatives et contraignantes émanant de l'État, ne serait qu'une étape subséquente au partage, opération de justice. Quelles que puissent être les imperfections particulières de cette théorie, son grand mérite réside certes dans le fait d'avoir compris la

⁵⁴⁰ Voir, par exemple, N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.74-76 et 129-30 et, du même auteur, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 au ch.II et aux pp.80, 166-69 et 298; J. Chevallier, <<L'ordre juridique>>, *supra* note 379 aux pp.23, 35-36 et 38-42.

signification fondamentale et spécifique de la justice et de lui avoir attribué le caractère de l'altérité⁵⁴¹.

Le monisme juridique place hors du droit de nombreuses sociétés, car en identifiant le droit à un corpus de règles abstraites et explicites associé à un appareil de sanction basé sur la force répressive, on réduit singulièrement le champ du droit. Or, toutes les sociétés, traditionnelles ou modernes, sont plures:

[...] les cultures ont toujours été confrontées à l'altérité. Et reconnaître l'Autre, positivement ou autrement, c'est déjà se définir soi-même. L'identité d'un groupe s'enracine donc là: reconnaître son appartenance, affirmer sa solidarité et se conformer aux solutions culturelles propres à ses semblables. Reconnaître qu'il existe d'autres groupes ayant des solutions différentes, qui ne parlent ni n'agissent comme soi-même.⁵⁴²

La différence entre ces deux types de sociétés réside dans le fait qu'en pratique, les premières le reconnaissent alors que les secondes s'évertuent à le nier⁵⁴³. Allons vers l'Autre et voyons quelle est sa conception du droit.

⁵⁴¹ Voir, entre autres, M. Villey, *Philosophie du droit*, v.1: Définitions et fins du droit, 4e éd., Paris, Dalloz, 1986 aux pp.49-79; G. Del Vecchio, *La justice - La vérité: essais de philosophie juridique et morale*, Paris, Dalloz, 1955 aux pp.43-60.

⁵⁴² S. Bouchard, <<La nomenclature du mépris>>, *supra* note 218 aux pp.19-20. Voir aussi N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 à la p.135.

⁵⁴³ Voir N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.75-76.

Le droit innu se veut un droit essentiellement concret⁵⁴⁴ et réaliste⁵⁴⁵.

Dans le cadre d'une société de tradition orale, <<dire le droit>> ne consiste pas à se référer à un ensemble normatif édicté préalablement et possédant un caractère général et absolu⁵⁴⁶. Au niveau des modalités de règlement des conflits, par exemple, il consiste à interpréter, cas par cas, des comportements dans une recherche d'harmonie et d'équilibre social. Bien sûr, le droit est aussi souvent relié à l'idée d'ordre social dans notre propre société. Il existe cependant une différence fondamentale. Chez la société traditionnelle, la fonction principale du droit vise au rétablissement de la paix sociale⁵⁴⁷, alors que chez la nôtre le droit vise plus à déterminer le partage des responsabilités entre les parties impliquées. En bref, chez les Innus, tout comme chez les Inuit⁵⁴⁸, il semblerait que le droit soit échange plus que sanction. Il s'ensuit qu'une

⁵⁴⁴ Tout en tenant compte de l'univers historique et culturel propre à chaque société, nous pouvons dire que le droit romain est aussi un droit <<concret>> en ce sens qu'il y a eu pratique du droit bien avant une théorie écrite du droit. En matière de droit de propriété, par exemple, l'ancien droit romain ne favorisait pas les formules abstraites. À ce sujet voir à la p.128, ci-dessus.

⁵⁴⁵ Par réalisme, E. Le Roy désigne "cette expérience où le visible et l'invisible, le sujet et l'objet participent conjointement à l'ordre du réel". Par exemple, ses recherches sur le droit de la terre ont montré que ni le sujet ni l'objet ne sont attributaires de <<droit>>; c'est l'espace réel qui est l'objet d'obligations. Voir E. Le Roy, <<L'expérience juridique autochtone de l'Afrique noire contemporaine et le transfert des connaissances juridiques occidentales>> dans B. Ribes et al., *Domination ou partage?*, Paris, UNESCO, 1980, 93 à la p.97 et 104 [ci-après <<L'expérience juridique autochtone de l'Afrique>>]. Voir aussi E. Le Roy, <<La propriété foncière du Code Napoléon>>, *supra* note 486 aux pp.13-14; N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.183-85 et 194-96 et, du même auteur, <<Histoire du droit et anthropologie juridique>>, *supra* note 533 aux pp.208-9.

⁵⁴⁶ E. Le Roy, <<L'expérience juridique autochtone de l'Afrique noire>>, *supra* note 545 à la p.97; N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 à la p.184.

⁵⁴⁷ Voir la discussion sur la finalité du droit chez les sociétés traditionnelles africaines dans E. Le Roy, <<L'expérience juridique autochtone de l'Afrique>>, *supra* note 545 aux pp.98-100.

⁵⁴⁸ Voir N. Rouland, *Anthropologie du droit*, *supra* note 21 à la p.137. Une étude plus détaillée du concept du droit en tant qu'échange dépasse le cadre de cette thèse.

telle représentation du droit ne mène pas nécessairement à la valorisation de l'idée de sanction et que la souplesse y joue un rôle important. N. Rouland fait d'ailleurs état d'un phénomène juridique récent qui montre que dans notre société le droit peut aussi être basé sur l'inverse de la sanction, soit la récompense. C'est ainsi que, dans quelques départements français, les forces policières remirent à certains automobilistes portant la ceinture de sécurité une somme d'argent équivalant à la pénalité prévue pour le défaut de port de la ceinture⁵⁴⁹. L'innovation ou une certaine forme de souplesse est donc aussi possible à l'intérieur de la société moderne. Il suffit, comme le dit P. Macklem, de faire preuve < <d'imagination> >⁵⁵⁰.

De plus, dans la société innue les personnes et les biens ne sont pas aussi strictement séparés que dans notre droit. Le langage utilisé dans les relations juridiques peut employer des termes courants, tout comme faire usage d'analogies et de métaphores mettant en jeu des éléments matériels. Les mythes, les contes ou les adages peuvent être porteurs de messages à contenu juridique. La narration d'aventures vécues par les hommes et les animaux peut servir à illustrer des situations conflictuelles et à gérer les conflits. Chez plusieurs sociétés traditionnelles africaines, par exemple, l'homme ne peut dire le droit: il revient aux mythes seuls de le créer. Cette loi mythique diffère de la loi moderne en ce qu'elle appartient à la société prise dans son ensemble et non à un homme ou à un organe en particulier.

Il serait faux de conclure que ces caractéristiques sont l'apanage exclusif d'une société traditionnelle comme celle des Innus, par exemple. Notre droit, tant dans

⁵⁴⁹ *Ibid.* à la p.139 et, du même auteur, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.16-17.

⁵⁵⁰ *Supra* note 13 et texte correspondant.

le domaine du droit privé que du droit public, a recours à divers procédés pour assurer la cohérence interne de l'ordre juridique et répondre aux nouveaux besoins. Le droit civil sait faire usage d'analogies⁵⁵¹ et de fictions⁵⁵² juridiques. Ces dernières permettent d'introduire des formules techniques ou des normes juridiques nouvelles sans pour autant bouleverser, en apparence du moins, l'ordre. En somme, on utilise des artifices pour altérer la vérité dans le but de parvenir à des solutions juridiques adéquates. Il ne s'agit pas ici de nous prononcer sur la légitimité du recours à ces mensonges techniques, mais de constater que de nombreux systèmes juridiques les emploient. C'est ainsi que le droit romain leur fit une très grande place; la fiction étant considérée comme un instrument de choix dans le développement du droit. On avait recours, particulièrement en procédure romaine, au procédé dit des <<conditions feintes>> ou fictions par supposition. Ce procédé est passé dans notre droit⁵⁵³. Le droit anglais tout comme le droit musulman recourent à divers stratagèmes et fictions pour éluder certaines solutions parfois archaïques⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ L'analogie est un procédé par lequel on étend l'application d'un concept juridique à une situation distincte de celle pour laquelle il avait été élaboré mais qui ne présente pas de différence fondamentale avec celle-ci.

⁵⁵² Le mot fiction vient du latin << fingere >>, feindre et << litté >> précise que la fiction s'entend de la création de ce qui n'est pas réel. La fiction peut être considérée comme une forme de raisonnement analogique qui possède aussi une force créatrice en ce sens qu'elle peut mener à l'application d'un concept à une situation généralement différente de celle pour laquelle ce concept avait été élaboré. Voir J.-L. Bergel, <<Le rôle des fictions dans le système juridique>> (1988) 33 *Revue de droit de McGill* 357; J. Schmidt-Szalewski, <<Les fictions en droit privé>> (1975) 20 *Archives de philosophie du droit* 273.

⁵⁵³ La condition <<réputée accomplie>>, lorsque son arrivée est empêchée par la faute du débiteur prévue à l'art.1503 C.C.Q. en est un exemple. *Ibid.*

⁵⁵⁴ Sur cette question de l'utilisation de fictions dans divers systèmes de droit, voir R. von Jhering, *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, t.IV, 2e éd., Paris, Chevalier-Marescq, 1886 aux pp.291-300; G. Del Vecchio, *La justice - La vérité: essais de philosophie juridique et morale*, supra note 541 aux pp.197-98; M. Villey, *Le droit romain*, supra note 423 aux pp.27-30, 57 et 82; M. El Shakankiri, <<La notion du <<bien>> dans la philosophie juridique musulmane>> (1979) 24 *Archives de philosophie du droit* 67 aux pp.78-79; N. Rouland,

Ensuite, certains penseurs occidentaux, dont N. Rouland⁵⁵⁵, sont d'avis que les personnes et les biens ne sont pas aussi séparés que le laissent croire ces catégories sacro-saintes de notre droit. En effet, cet anthropologue est d'avis que de façon générale, les biens ne forment une catégorie juridique sui generis que dans les sociétés modernes: l'homme est <<sujet de droit>> et la chose <<objet de droit>> et les rapports homme-chose se ramènent aux formules <<jus in re>> et <<jus ad rem>>⁵⁵⁶. Pour leur part, les historiens du droit P. Ourliac et J. de Malafosse avancent que l'idée de classer les biens se retrouve même dans les sociétés dites primitives⁵⁵⁷. En droit berbère, par exemple, il existe la distinction des <<biens vivants>> associés à la procréation: femme, animaux, grains, terre, arbres et des <<biens non vivants>> dont l'utilité s'épuise par l'usage: denrées, vêtements, ustensiles⁵⁵⁸. Pour ces auteurs, le classement serait une démarche logique de l'esprit qui révèle les idées philosophiques, l'état social ou économique d'une époque ou d'une société donnée.

A. David remet aussi en question la séparation quelque peu artificielle des personnes et des biens. A-t-elle vraiment sa raison d'être ou sert-elle tout simplement à perpétuer une vision matérialiste des choses où la propriété est censée symboliser l'exercice d'une liberté fondée sur la volonté (théorie de l'autonomie de la volonté)

Anthropologie juridique, supra note 21 à la p.195.

⁵⁵⁵ Voir, par exemple, N. Rouland, *Anthropologie juridique, supra* note 21 aux pp.243-44 et 253-54.

⁵⁵⁶ *Ibid.* à la p.254.

⁵⁵⁷ P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé, supra* note 192 à la p.42.

⁵⁵⁸ *Ibid.* à la p.44.

d'une personne sur les choses⁵⁵⁹? Selon cet auteur, le Droit s'intéresse à <<l'acte des échanges>> de matière entre les personnes. Les <<normes>> ou <<règles de conduite>> constituent un jeu de régularités ou interférences s'établissant entre la personne et la matière. Lorsque matière et personne se rapprochent, se heurtent, le Droit intervient pour <<régler>> ces rencontres. De fait, le Droit semblerait ne s'intéresser qu'aux conflits réels ou potentiels entre personne et matière.

C'est précisément ce couplage homme-matière qui préoccupe A. David. Il se demande, entre autres, à quel moment le substrat physique devient matière. Pour les sociétés traditionnelles africaines, par exemple, l'être humain est un ensemble éclaté d'éléments interdépendants, temporairement réunis pendant la durée de la vie de celui-ci, toujours susceptibles de dissociations⁵⁶⁰. N. Rouland rapporte que les Wolof du Sénégal distinguent trois principes fondamentaux: "l'être humain (*nir*) qui comprend le corps (*garam*) et le souffle (*ruu*); l'esprit (*rab*); la force vitale (*fit*)"; "[à] la mort, chaque principe retourne à sa source"⁵⁶¹. Qu'en est-il des autres êtres vivants, des animaux et des plantes? A. David constate avec regret que peu d'efforts sont déployés pour résoudre ces questions:

Juridiquement, nous considérons pour l'instant
- honteusement - que les animaux et les plantes sont des
choses (non des personnes) régies par le droit des choses, et

⁵⁵⁹ Pour une explication plus approfondie de la perception du droit moderne de A. David, nous vous référons à ses ouvrages suivants: *Le bon partage des biens*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980; *Structure de la personne humaine: limite actuelle entre la personne et la chose*, Paris, PUF, 1955; *La cybernétique et l'humain*, Paris, Gallimard, 1967.

⁵⁶⁰ N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 à la p.206 et, du même auteur, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 à la p.162.

⁵⁶¹ *Ibid.*

par quelques protections particulières, telles que celles que l'on accorde aux parcs nationaux, aux sites, aux fleurs alpestres qui réjouissent la vue des passants.⁵⁶² [italiques de l'original]

N. Rouland rapporte, à l'appui, le cas du Code de l'environnement, adopté en 1990. L'article L-220-1 édicte qu'"il est du devoir de chacun de veiller à la sauvegarde du patrimoine naturel dans lequel il vit"⁵⁶³. À première vue, ce passage signale une évolution des idées, l'accent étant mis sur les <<devoirs>> des personnes envers la nature. Cependant, comme le remarque avec justesse N. Rouland, l'emploi du terme <<patrimoine>> dans ce texte n'est pas le fruit du hasard. En droit, celui-ci englobe une notion précise, celle de la réunion des biens ayant un même propriétaire, des droits à caractère pécuniaire ayant pour titulaire un même sujet de droit⁵⁶⁴. Ainsi, malgré une certaine évolution, le processus se situe toujours dans une logique où l'être humain traite encore la nature comme <<objet>> de propriété. Nous voilà encore loin du continuum établi entre les choses et les personnes dans les sociétés traditionnelles. Afin de nous rapprocher, N. Rouland conclut que nous devons reconnaître que la nature est un <<ensemble vivant>>, à distinguer de l'<<inerte>>, situé du côté de la chose⁵⁶⁵. À ce titre, pas plus que l'humain, elle ne peut être asservie aux lois du marché; la nature devant accéder au statut de <<sujet de droit>>.

⁵⁶² A. David, *Le bon partage des biens*, *supra* note 559 à la p.48.

⁵⁶³ C'est nous qui soulignons. N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 à la p.264.

⁵⁶⁴ *Ibid.* aux pp.264-68.

⁵⁶⁵ *Ibid.* à la p.266.

Dans le droit musulman, les biens ne sont pas au service de la liberté des individus. Il est dit dans le livre saint de l'Islam, le Qoran, que "si vous jugez les hommes, jugez-les selon la justice"⁵⁶⁶. Ici, le droit, <<Haqq>>, est perçu comme l'activité dont la finalité est de réaliser cette justice. Ainsi, "tout ce qui est juste est un *Haqq*"⁵⁶⁷. Le <<Fiqh>> ou la science juridique musulmane n'opère pas de distinction entre ce que nous appelons droits réels et droits personnels; il en est de même pour notre division des biens en meubles et immeubles. Il opère cependant quelques divisions de biens: biens consommables par le premier usage ou non; biens divisibles ou non divisibles; biens de transactions commerciales et biens hors du commerce. Dans la pensée musulmane, c'est dans les choses que se situe l'objet central de la science du droit. Dans le domaine de la propriété, le droit musulman s'occupe du statut de la chose plutôt que des pouvoirs du propriétaire. De fait, la justification de la propriété réside dans la justice distributive. La valeur que le droit musulman défend c'est le partage - des utilités entre les individus, les familles, les voisins et même Dieu. Le but du droit est de maintenir l'équilibre social, même si cela peut signifier une redistribution nouvelle des biens et des charges sociales. Ce système de droit ne se trouve-t-il pas plus proche que notre science juridique de la façon de penser romaine et, en bout de ligne, de celle des Innus? Nous constatons que diverses conceptions ou définitions du droit existent et que les éléments constitutifs de la tradition juridico-politique de la société innue se retrouvent dans les autres sociétés à une époque ou à une autre et sont également défendus par certains penseurs contemporains.

⁵⁶⁶ E. El Shakankiri, <<La notion du <<bien>> dans la philosophie juridique musulmane>>, *supra* note 554 à la p.70.

⁵⁶⁷ Italiques de l'original. *Ibid.*

On a souvent qualifié l'attachement au concret des sociétés autochtones <<d'infantilisme>> ou <<d'attardement>> de leur pensée⁵⁶⁸. Mais la conception autochtone du système d'appartenance à la terre et des relations juridiques qui en découlent ne semble-t-elle pas adaptée au choix culturel de cette société?

Généralement, les sociétés traditionnelles optent pour un système dans lequel les membres de la communauté partagent une même vie, où la hiérarchie sociale vise la complémentarité et où les droits du groupe ont préséance, sans pour autant effacer complètement les droits individuels. Bref, elles adoptent généralement un modèle d'organisation social de type <<communautariste>>⁵⁶⁹ qui, à la différence des modèles individualiste et collectiviste, tend vers l'établissement de relations équilibrées entre l'individu et le groupe⁵⁷⁰. Selon E. Le Roy, dans ce type d'organisation sociale l'accès à la vie juridique ne repose pas sur l'uniformité égalitaire, mais bien sur le principe de la complémentarité des différences⁵⁷¹. De fait, il n'y a pas de place ici pour des règles générales, unitaires et impersonnelles: "[t]out mécanisme de déclaration générale va [...] à l'encontre de l'organisation plurale et de l'interdépendance recherchée entre des groupes différents, donc complémentaires, inégaux mais interdépendants"⁵⁷².

⁵⁶⁸ Voir N. Rouland, <<Histoire du droit et anthropologie juridique>>, *supra* note 533 à la p.209 et 211.

⁵⁶⁹ Voir N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 aux pp.204-7 et, du même auteur, <<Histoire du droit et anthropologie juridique>>, *supra* note 533 à la p. 211 ainsi que *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.161-62; E. Le Roy, <<Justice africaine et oralité juridique>>, *supra* note 512 aux pp.567-69.

⁵⁷⁰ Voir E. Le Roy, <<Caractères des droits fonciers coutumiers>>, *supra* note 494 aux pp.41-42.

⁵⁷¹ E. Le Roy, <<Le Code Napoléon révélé par l'Afrique>>, *supra* note 419 à la p.148, note 2 et, du même auteur, <<Les fondements anthropologiques des droits de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.29.

⁵⁷² E. Le Roy, <<Les fondements anthropologiques des droits de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.30

La distinction entre l'Occident et les autres cultures juridiques ne peut tenir seulement à l'emploi de l'écriture ou de l'oralité dans le droit. E. Le Roy nous invite à aller au-delà de ce paradigme fondateur:

[...] Derrière l'oralité et l'écriture, c'est le statut du Texte (et donc des savoirs) qui est en question en tant que corps de doctrines et élément représentatif du projet de société (dont il restitue les valeurs fondatrices des rapports sociaux).⁵⁷³

L'opposition fondamentale serait donc plutôt dans la façon de concevoir l'organisation du monde, d'expliquer la création de la société, le rôle du créateur, la place de l'homme dans cette société, ainsi de suite. En somme, elle se situerait au niveau du mode de penser l'univers et l'existence propre à une culture donnée "et que le logos du Droit est chargé de reproduire"⁵⁷⁴.

Cette distinction, reposant sur des logiques fondatrices différentes, créée-t-elle entre elles un fossé infranchissable? Les anthropologues Etienne Le Roy et Norbert Rouland suggèrent que chaque société combine de façon différente des éléments communs à toutes les sociétés en choisissant d'accentuer l'emploi de certains au détriment de celui d'autres, en étendant plus ou moins le rôle du droit dans la régulation de la vie sociale⁵⁷⁵. Ils concluent, par exemple, que les systèmes fonciers des modèles civiliste et traditionnel combinent des éléments identiques (la chose foncière, la personne et les groupes) en des structures différentes (individuelle ou communautaire) en

⁵⁷³ E. Le Roy, <<Juristique et anthropologie, un pari sur l'avenir>> (1990) 29 Journal of Legal Pluralism 5 à la p.10.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ Propos de E. Le Roy repris par N. Rouland, <<Pour une lecture anthropologique>>, *supra* note 23 à la p.75.

accordant une importance inégale à ces éléments⁵⁷⁶. Leur finalité serait néanmoins commune:

assurer la maîtrise de l'espace pour servir la production ou la reproduction des rapports sociaux dans leur triple dimension juridico-politique, économique et spatiale.⁵⁷⁷

Bref, tout n'est pas aussi simple que le laisse croire la théorie classique. Il ne suffit pas de simplement opposer la logique de l'écriture à celle de l'oralité, par exemple, pour expliquer les différences entre les sociétés modernes et des sociétés traditionnelles. Il faut aller à la découverte de la logique fondatrice de chaque société.

En effet, les systèmes fonciers des modèles civiliste et traditionnel ne font pas que combiner des éléments identiques en des structures différentes dans une finalité commune. Ils sous-tendent des langages et des logiques qui s'inscrivent dans des ordres juridiques fondamentalement différents:

[...]l'ordre juridique est toujours le reflet d'une certaine représentation du monde et de la société, qui s'est imposée au sein du groupe concerné: il est donc l'expression d'un certain mode d'être du social, frappé du sceau de l'historicité, et duquel il ne saurait être artificiellement détaché - au prétexte fallacieux d'un prétendu <<positivisme juridique>>.⁵⁷⁸

Ainsi, la logique fondatrice à la base de l'ordre juridique contribue à cristalliser l'identité spécifique de celui-ci vis-à-vis de l'extérieur et à réaliser sa cohérence sur le plan

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid.* aux pp.76 et 83-84. Voir aussi E. Le Roy, <<Le paradigme et le discours juridique>>, *supra* note 482 aux pp.14-15. Cette affirmation est à rapprocher de celle de M. Godelier, <<Économie>> dans R. Cresswell, dir., *Éléments d'ethnologie*, vol.2, Paris, Armand Collin aux pp.101-3.

⁵⁷⁸ J. Chevallier, <<L'ordre juridique>>, *supra* note 379 à la p.20. Voir aussi N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *supra* note 21 à la p.131.

intérieur. Pour leur part, les Innus ne se disent pas prêts à se départir du <<moteur>> de leur système juridique:

La nature de nos rapports à la terre et à ses ressources qui fonde notre droit indien s'avère fondamentalement différent de la vôtre. Nos principes de droits se fondent d'abord sur les besoins de la collectivité et ont pour but d'assurer à tous un accès égal à la terre et à ses ressources. De là, le souci de préserver la nature et d'assurer le renouvellement constant de ses ressources au profit de nos frères et pour le mieux-être des générations futures. Nous constatons que votre droit est fondé sur des principes tout à fait inverses: il doit assurer à des intérêts individuels ou corporatifs la jouissance exclusive de la terre et de ses ressources au détriment d'autres membres du même groupe, de la même société. Il n'est pas difficile de constater qu'un tel système conduit, d'une part, à l'abus des ressources renouvelables et non renouvelables et à leur gaspillage, d'autre part, à une répartition fort inégale de la richesse collective. Nous ne voulons pas adopter ce modèle de société qui est le vôtre et nous demeurons fidèles à notre modèle de société communautaire dans laquelle les droits collectifs priment sur les droits individuels.⁵⁷⁹

Cette explication de l'esprit des systèmes juridiques en question fait preuve d'une grande lucidité. Il démontre que les Innus ont compris que le rapport entre le droit innu d'appartenance à la terre et le droit de propriété tend vers deux modes distincts de penser l'univers et l'existence.

Il ne faut pas croire, cependant, que le projet de société des Innus est incapable de produire de nouvelles normes juridiques ou d'épouser de nouvelles formes. Contrairement à un préjugé bien établi, le droit traditionnel n'est pas un corps de règles immuables auxquelles l'individu doit se plier par peur de <<châtiments supranaturels>>:

⁵⁷⁹ CAM, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais>>, *supra* note 111 à la p.91.

Chaque société est animée par le désir de sauvegarder son originalité, en même temps qu'elle ressent l'inévitable besoin d'évolution. Et lorsque les vieilles données traditionnelles sur lesquelles elle repose ne semblent plus adaptées aux nouvelles conditions de vie, l'adaptation du droit aux réalités sociales s'avère nécessaire. Les systèmes juridiques négro-africains [et autochtones] ne font pas exception à cette règle. Dès lors les coutumes [...] loin d'être des règles immuables établies une fois pour toutes, sont les résultats de l'expérience de plusieurs générations. [...] Chaque coutume est le reflet du stade d'évolution atteint par les hommes qui s'y soumettent.
 [...] Tout système juridique se caractérise par l'adoption de l'idéal de justice à un ordre concret, à un ordre social donné.⁵⁸⁰

Cette évolution résulte souvent de pressions exercées par des forces externes au groupe. Revenons à la question de l'écriture. Nous assistons depuis quelques années⁵⁸¹ à des tentatives d'uniformisation des pratiques orthographiques des Innus et au développement d'une logique propre à l'écrit. Pourquoi ce peuple s'engage-t-il sur la voie de l'écriture alors que son plus gros défi est d'abord d'assurer la survie de la langue, berceau de la culture innue? Selon L. Drapeau, les Innus en sont venus à la conclusion qu'en s'appropriant le champ de l'écriture, ils pourraient faire rejaillir sur leur langue le prestige que semble conférer l'écriture et assurer à celle-ci la parité avec les langues française et anglaise⁵⁸². Elle est d'avis, cependant, que ce qu'ils ne semblent pas avoir compris, c'est qu'à partir du moment où un peuple emprunte la voie de l'écriture, il met le pied dans un engrenage qui le forcera à adopter des caractéristiques qualitatives du

⁵⁸⁰ G.-A. Kouassigan, *L'homme et la terre*, *supra* note 117 à la p.33.

⁵⁸¹ Voir L. Drapeau, <<Le développement de l'écrit en montagnais>>, *supra* note 27 aux pp.97-98.

⁵⁸² *Ibid.* à la p.100.

système d'écriture de la société dominante⁵⁸³. Or cela nous ramène au problème fondamental auquel est confronté le peuple innu, comme tous les autres groupes autochtones du pays, soit celui de l'imposition d'un modèle d'organisation sociale et juridico-politique qui n'est pas le leur.

La propriété telle que définie et réglementée par le nouveau Code civil du Québec, nous semble inapte à rendre compte de la complexité des liens qui unissent les Innus à leurs terres. Sur les liens purement juridiques se greffent des liens d'une toute autre nature. Dès lors, affirmer que les droits qui portent sur la terre sont de simples droits de propriété, équivaut à nier le faisceau de relations complexes qui jouent un rôle primordial dans la culture innue. Or, l'ensemble des considérations spéciales dont la terre est l'objet est précisément ce qui confère au droit innu d'appartenance à la terre son caractère original. Henri Labouret, en parlant des droits fonciers existants dans les coutumes négro-africaines, dit ceci:

Le mot propriété, dont nous usons, bon gré mal gré [...], au sens romain, avec ses attributs si crûment dessinés, ne convient pas ici: son seul emploi serait souvent source d'erreur. Celui de possession ou de droit possessif exprime mieux la relation conçue de l'homme avec son <<bien>>.⁵⁸⁴

Après réflexion, cela ne nous paraît pas satisfaisant. En effet, à l'instar de E. Le Roy, il y a lieu de se demander si l'emploi du terme <<possession>> au lieu de <<propriété>> n'équivaut pas simplement à déplacer le problème sans le résoudre, ces

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ H. Labouret cité dans G.-A. Kouassigan, *L'homme et la terre*, *supra* note 117 à la p.109 et dans E. Le Roy, <<Caractères des droits fonciers coutumiers>>, *supra* note 494 à la p.41.

deux termes étant intimement liés à la conception occidentale de la maîtrise de l'espace⁵⁸⁵.

Ce questionnement illustre la complexité de tout exercice de qualification de droits n'entrant pas tout à fait dans nos catégories conceptuelles. Il souligne aussi le fait qu'en bout de ligne, le droit ne se réduit pas à la seule formulation que lui ont donnée les sociétés occidentales. Dès le début de son ouvrage, J.-P. Lévy souligne d'ailleurs le fait que notre conception de la propriété, puisée du Code civil et du droit romain, "n'est pas la seule que révèle l'expérience humaine"⁵⁸⁶. Certaines, comme la société innue, trouvent leur cohérence dans une autre logique. Nous sommes d'avis que l'inclusion du droit innu d'appartenance à la terre dans le Code civil équivaldrait à mettre un pansement sur une plaie vive dans l'espoir d'une guérison rapide et sans douleur. Les douleurs térébrantes, vestiges d'un passé pas si lointain, ne peuvent être atténuées aussi facilement.

Selon nous, la question n'est pas de savoir si le droit innu d'appartenance à la terre est complémentaire ou non à la notion de droit de propriété décrite dans le Code civil. Il est question de la reconnaissance de l'existence d'autres formes de droit pouvant coexister avec le nôtre, l'acceptation du droit à la différence. Dire que la logique du Code civil est inexportable, n'entraîne ni son rejet ni sa condamnation. C'est prendre conscience du fait qu'il ne possède pas une vocation universelle, qu'il peut très bien ne correspondre à rien au sein d'une communauté ne partageant pas le même projet de société. La définition du droit d'une société n'est pas le fruit du hasard. Elle

⁵⁸⁵ E. Le Roy, <<Caractères des droits fonciers coutumiers>>, *supra* note 494 à la p.41.

⁵⁸⁶ J.-P. Lévy, *Histoire de la propriété*, *supra* note 323 à la p.5. Voir aussi R. Panikkar, <<La notion des droits de l'homme>>, *supra* note 16 aux pp.94-95.

est le résultat de choix rationnels basés sur les particularités de l'histoire, les croyances ainsi que les relations que cette société entretient avec le sacré. La logique fondatrice de l'ordre juridique de la société occidentale n'est ni supérieure, ni inférieure, à celle de la société traditionnelle; chacune étant le reflet d'un mode distinct de penser l'univers et l'existence.

2) À la recherche de nouvelles règles du jeu foncier

À priori, il faut admettre que toute réflexion relative à la terre est fondamentalement ethnocentrique. En effet, prétendre rendre compte d'un droit essentiellement concret et oral à partir de catégories conceptuelles et de fictions qui ont servi à concevoir et à maintenir un système de pensée abstraite, idéaliste et à vocation universelle, est en soi fort discutable. Louis Assier-Andrieu va jusqu'à questionner l'existence, dans les sociétés traditionnelles, de mécanismes susceptibles d'être qualifiés par nous de < <juridiques> > :

[...]des rituels, des transactions, des compétitions ou des représentations qui assument dans telle ou telle société des fonctions *analogues* aux fonctions assumées par le droit dans nos propres sociétés sont-ils pour autant des phénomènes juridiques?⁵⁸⁷ [italiques dans l'original]

Pour cet auteur, l'important ne serait pas de savoir ce que le droit sert à faire ni la façon dont il est pensé, mais le fait qu'en certaines circonstances, la société commence à le penser comme un domaine distinct de la vie sociale.

Bien que l'on puisse ne pas être d'accord avec les propos de L. Assier-Andrieu, qui consistent à définir le droit comme une espèce de machine à régulation du droit, ils donnent matière à réflexion. Un tel questionnement, qu'il se situe au niveau philosophique, sociologique ou encore anthropologique, n'est ni absurde ni inutile. Il est vrai qu'il paraît ethnocentrique de qualifier de < <juridiques> > ou < <judiciaires> > des institutions, des systèmes ou des comportements qui réalisent dans une autre société les buts que nous assignons au droit dans le nôtre.

⁵⁸⁷ L. Assier-Andrieu, < <Le juridique des anthropologues> > (1987) 5 Droit et Société 89 à la p.98.

Nous sommes d'avis, cependant, qu'un tel discours mène à un cul-de-sac ou, à tout le moins, à un pessimisme excessif et pose des problèmes ontologiques graves. Faut-il un mot pour représenter chaque réalité? Dans les écrits d'Aristote, par exemple, nous ne trouvons aucune référence directe au mot <<droit>>. L'absence de mot spécifique signifie-t-elle pour autant que cette réalité n'existe pas dans la doctrine aristotélicienne ou même dans les traditions juridiques autochtones? Les cultures forment des tous qui ne se laissent pas ramener facilement à des correspondances de terme à terme⁵⁸⁸. Il faut plutôt se demander si le fait que nous n'appartenons pas à la société à l'étude nous interdit de la comprendre, tout en sachant que nous ne pouvons jamais totalement nous détacher de nos propres catégories et de notre propre culture⁵⁸⁹. La clé de voûte est d'être conscient des limites que nous impose notre culture et de manifester une sensibilité aux différences culturelles.

Notre but n'est pas de trouver des réponses précises à toutes les questions soulevées. Avant tout, il nous importait de présenter un univers juridico-politique différent du nôtre, dans le but de promouvoir un dialogue interculturel:

[...] C'est par le dialogue avec les autres que nous pouvons embrasser toute l'étendue de notre terrain commun. Il se peut que, tout en étant incapables d'intégrer en nous-mêmes plus d'une culture, nous soyons en mesure d'ouvrir la possibilité d'une intégration plus large et plus profonde en nous ouvrant, par le dialogue, aux autres.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ R. Panikkar, <<La notion des droits de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.107. Voir aux pp.20-21, ci-dessus, pour une discussion plus approfondie de cette question.

⁵⁸⁹ Voir, par exemple, M.E. Turpel, <<Aboriginal Peoples and the Canadian Charter>>, *supra* note 6.

⁵⁹⁰ R. Panikkar, <<La notion des droits de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.97.

Nulle personne, nulle culture, nulle société n'a le monopole de la vérité et de la réalité. Tout comme R. Vachon, "[c]e que nous disons est que la vérité et la réalité ne sont ni unes ni multiples, mais pluralistes"⁵⁹¹. Toutes les sociétés d'aujourd'hui font face au défi du pluralisme culturel ainsi qu'au défi plus exigeant du pluralisme de la vérité et de la réalité. Les cultures occidentale et autochtone n'ont pas à être conflictuelles, "même s'il arrive parfois qu'elles soient logiquement irréconciliables"⁵⁹². En effet, bien que nous soyons face à deux modes de penser l'univers et l'existence qui soient irréductibles l'un à l'autre, ces deux mondes ne sont pas pour autant condamnés à vivre en vase clos. Au contraire, la culture occidentale et la culture autochtone sont non seulement appelées à composer l'une avec l'autre mais aussi à entrer en dialogue et, peut-être même, à entamer un processus d'apprentissage mutuel. À l'instar de M. Vachon, nous lançons:

[...] un appel au dialogue interculturel, à une approche des questions fondamentales du vivre ensemble à la lumière de nos sagesses, de nos langues et de nos cultures respectives et en accord avec le rythme de la réalité et de la vie elle-même, en y participant ensemble activement, chacun à sa manière.⁵⁹³

En faisant appel à notre imagination nous pouvons, en tant que juristes, contribuer à l'élaboration de nouvelles formules véritablement respectueuses de l'histoire et de la culture de chacune des traditions en présence, ainsi que du projet de société des peuples concernés.

⁵⁹¹ R. Vachon, <<Préface>> (1991) XXIV:4 Interculture 1 à la p.2.

⁵⁹² R. Vachon, <<La nation Mohawk et ses communautés>>, ch.2: <Cultures politiques: occidentale et mohawk. Une mise en contraste>> (1992) XXV:1 Interculture 1 à la p.4 [ci-après <<Cultures politiques>>]. Bien que cet article porte sur la culture des Mohawks, plusieurs des commentaires de R. Vachon s'appliquent aussi à la plupart des autres Premières Nations.

⁵⁹³ R. Vachon, <<Préface>>, *supra* note 591 à la p.2.

À titre d'illustration, nous nous attarderons au piège des mots, du langage et de ses présupposés. Les mots tels << souveraineté >>, << revendications territoriales >>, << droits >>, << propriété >>, << territoires >>, << frontières >>, portent en leur sein notre bagage culturel, nos présupposés culturels. Mais voilà, "2/3 de la population mondiale (autochtones inclus) ne pensent pas de la même façon, ne définit pas sa dignité et n'organise pas l'ordre social sur la base de droits"⁵⁹⁴, même si elle est appelée à faire usage de mots << étrangers >> lorsqu'elle parle avec l'Autre. Les cultures et les langues autochtones et occidentales sont si différentes qu'elles sont finalement irréductibles aussi bien l'une à l'autre qu'à un dénominateur commun. Il est donc inexact de supposer que tous << nos mots >> possèdent un équivalent homéomorphe dans la langue de l'Autre⁵⁹⁵. Le débat actuel portant sur la nature et l'étendue des droits des Autochtones se situe dans le cadre de référence propre à la société dominante; d'où l'impasse actuelle⁵⁹⁶.

Pour commencer, il faut comprendre que la dignité des Autochtones ne passe pas absolument par la reconnaissance de leurs << droits >>⁵⁹⁷. Elle passe d'abord par celle de leur univers juridico-politique propre, indissociable de la spécificité

⁵⁹⁴ R. Vachon, << Cultures politiques >>, *supra* note 592 à la p.3. Voir aussi M.I. Asch, << To Negotiate into Confederation >>, *supra* note 8.

⁵⁹⁵ Voir aux pp.20-21, ci-dessus, pour une discussion de la question de la recherche d'équivalents homéomorphes correspondant à notion occidentale de << droits de la personne >>.

⁵⁹⁶ Étant donné le manque de données concernant la société innue sur cette question, les propos qui suivent sont de nature plus générale. Notre choix de citations dans les pages suivantes en témoigne.

⁵⁹⁷ Nous ne suggérons par là que cette question n'est pas valable, voire nécessaire, mais cherchons plutôt à faire connaître la réalité autochtone telle qu'elle est, telle qu'elle se voit elle-même. À ce sujet, voir R. Vachon, << L'univers juridique autochtone >>, *supra* note 4 et, du même auteur, << Cultures politiques >>, *supra* note 592.

spirituelle façonnant leur mode de penser l'univers et l'existence. Pour eux, personne n'a généralement pas de droits, *ab initio*, ni à qui ni à quoi que ce soit. De fait, les devoirs et les responsabilités transmises de génération en génération seraient à l'origine de leurs droits. Voilà pourquoi les Autochtones parlent d'abord en termes de devoirs ou de responsabilités⁵⁹⁸ à l'égard de leurs ancêtres, des générations futures, des aînés, et de la parenté (humaine et autre)⁵⁹⁹. Bien sûr, l'Occident parle aussi de devoirs et de responsabilités mais ces expressions ont un sens différent: un <<devoir>> est généralement le résultat d'un commandement provenant de l'extérieur (l'Église, gouvernement) alors qu'une <<responsabilité>> émane souvent d'une décision purement personnelle⁶⁰⁰. Il ne faut pas pour autant conclure qu'il n'y a pas de place pour la décision humaine et l'initiative dans la vision autochtone; c'est simplement qu'ici la liberté consiste d'abord dans l'acte de suivre les dispositions de l'esprit inscrites dans la nature de chaque être vivant, dispositions qui ne sont pas nécessairement dépendantes de la décision humaine.

Alors que l'Occidental donne priorité à l'unicité, à l'individualité et à la linéarité, l'Autochtone donne priorité au Tout qu'est l'univers tout entier⁶⁰¹. C'est ce Tout qui donne sa valeur à l'individu et non vice-versa. Alors que l'Occidental met généralement l'accent sur le logos, la connaissance, la compréhension, la conscience,

⁵⁹⁸ Voir, entre autres, R. Vachon, <<L'univers juridique autochtone>>, *supra* note 4 à la p.7 et, du même auteur, <<Cultures politiques>>, *supra* note 592 aux pp.8-9 pour ce qui est des Mohawks.

⁵⁹⁹ Pour le Mohawk, tout comme l'Innu, tous les êtres, qu'ils soient humains ou non, sont parents et forment une famille. Voir R. Vachon, <<Cultures politiques>>, *supra* note 592 aux pp.8-9.

⁶⁰⁰ *Ibid.* à la p.9.

⁶⁰¹ *Ibid.* à la p.6 et, du même auteur, <<L'univers juridique autochtone>>, *supra* note 4 à la p.7.

l'Autochtone accorde de l'importance au fait d'être à l'écoute de la Nature, des ancêtres, des aînés. Alors que l'Occidental s'attarde à la parole écrite, résultant en une avalanche de lois et de règlements, l'Autochtone met l'accent sur la parole, sur sa tradition juridique orale. Enfin, alors que l'Occidental distingue clairement entre l'humain et la nature, au point parfois de subordonner cette dernière à l'humain, l'Autochtone ne fait qu'un avec elle. Voici comment Paula Gunn Allen, une Laguna et Sioux, perçoit les deux visions de la Nature:

Dans la vision amérindienne, on ne conçoit pas que la nature soit là en face alors que l'être humain serait ici; ou bien qu'il y aurait une grande échelle de l'être où le sol et les arbres occupent le gradin le plus bas, les animaux un gradin plus haut, et l'homme, surtout <<civilisé>>, le plus haut. On les voit tous plutôt comme frères et membres de la parenté [...], et comme les enfants du Grand Mystère, enfants de la Mère et parties nécessaires d'un tout ordonné, équilibré et vivant... Chez l'occidental, on divise l'univers en deux parties - une naturelle et l'autre <<surnaturelle>>. L'Homme, n'étant ni animal ni esprit, n'est ni l'un ni l'autre. On a l'impression que le surnaturel et le naturel sont autres que l'Homme. Ceci conduit nécessairement à une position d'aliénation par rapport au monde où il vit. Cet isolement est complètement étranger à la pensée amérindienne. En effet, chaque histoire, chaque chant, chaque cérémonie dit à l'autochtone qu'il fait partie d'un tout vivant et que toutes les parties de l'ensemble sont interreliées en vertu de leur participation dans le tout qu'est l'être.⁶⁰²

L'Autochtone n'est donc qu'un chaînon du Cercle sacré de la vie. Comme l'explique le Huron Georges E. Sioui, "[l]a réalité du Cercle sacré de la vie, dans lequel tous les êtres, matériels et immatériels, sont égaux et interdépendants, imprègne toute la vision amérindienne de la vie et de l'univers"⁶⁰³.

⁶⁰² Texte de P.Gunn Allen (Laguna et Sioux) reproduit dans R. Vachon, <<Autogestion et développement: La tradition autochtone contemporaine d'ontogestion et de solidarité cosmique>> (1983) XXIII:1 R.A.Q. 35 à la p.36 [ci-après <<Autogestion et développement>>].

⁶⁰³ G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, supra note 62 à la p.14.

L'ordre social autochtone est donc basé non sur des droits mais sur le devoir ou la responsabilité qui vient de la nature, à savoir, découvrir et suivre ce qui est assigné à chaque élément du cercle par les dispositions du Créateur et inscrite dans la nature des choses. La vie est un cercle sacré, un cercle divisé en quartiers et comme l'explique le professeur Edward Newbery:

[l]es quartiers représentent la variété de la vie: directions, couleurs, saisons et êtres vivants: humains comme autres qu'humains. Tout existe à l'intérieur de ce tout. Tout est dépendant l'un de l'autre. Chaque partie reçoit et donne constamment à l'intérieur du tout. L'action de chaque partie est affectée par et, au même moment, affecte toutes les autres parties. C'est seulement lorsque chaque partie remplit son rôle propre en rapport avec les autres, qu'il est possible de maintenir le cercle sacré. C'est cette "vision du monde" qui donne aux sociétés traditionnelles leur sens du bien et du mal, du bon et du mauvais, etc.⁶⁰⁴

Chaque manifestation de la vie, matérielle ou immatérielle, commande le respect et la reconnaissance spontanée d'un ordre infiniment parfait, bien qu'incompréhensible pour l'être humain, ordre que Paula Gunn Allen appelle <<le Grand Mystère>>⁶⁰⁵.

L'individu est invité à respecter le caractère sacré des relations qui existent entre toutes les créatures. Chaque personne possède en elle une vision sacrée, c'est-à-dire un pouvoir unique qu'elle doit découvrir au cours de sa vie, dans le but d'actualiser la vision du Créateur dont il est une expression. Il est du <<devoir>> de chacun de chercher sa vision car ce n'est qu'au moment de sa découverte que l'existence devient vie⁶⁰⁶.

⁶⁰⁴ E. Newbery, <<Loi et ordre social selon les cultures autochtones>> (1982) XV:2-3 Interculture 26 à la p.29 [texte traduit par Alain Bissonnette]. Voir aussi G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 à la p.16.

⁶⁰⁵ Voir à la p.183 et note correspondante, ci-dessus, pour la citation complète. Voir aussi G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 à la p.14.

⁶⁰⁶ Cette vision peut provenir d'un rêve. Dans la culture innue, le rêve est un acte religieux très important; il est le principal moyen de communication avec le monde invisible. Voir S. Vincent, <<Les bonnes et mauvaises alliances>>, (1976) VI:1 R.A.Q. 22 aux pp.24-25. Voir aussi G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 aux pp.15-16; T.C. McLuhan, *Pieds nus sur*

Le lien occidental à la terre est basé principalement sur les notions de <<dominium>>, de <<possession>>, de <<propriété>>, de <titre>> de propriété. Or, ces concepts sont inaptes à décrire la spécificité autochtone du lien à terre. Selon la vision autochtone de l'univers et de l'existence, la terre est un don sacré dont les ancêtres ont pris soin et qui doit être transmis aux générations futures. Kermot Moore, un Algonquin, décrit le lien de son peuple à la terre en ces termes:

Quand nos vieux chefs ont dit que <<nous ne pouvons vendre cette terre, parce qu'elle ne nous appartient pas; cette terre appartient au Créateur, le Grand Esprit>>, ils ont dit que cette terre ne nous appartenait pas selon la façon de penser du gouvernement. Nous sommes les protecteurs de cette terre. Nous avons un devoir sacré de protéger cette terre pour nos enfants et les enfants de nos enfants. Dans ce sens, nous sommes les propriétaires de ce territoire... Le concept de la propriété de territoire selon la structure de pensée européenne est une autre histoire...⁶⁰⁷ [c'est nous qui soulignons]

La terre est support et lieu d'actualisation des rapports sociaux propres à la culture autochtone, plutôt que lieu dont on devient propriétaire, qu'espace environnant où l'être humain peut vivre sa vie. Ici, l'existence de liens unissant la terre au monde invisible et, dans le monde visible, à l'humain et aux groupes sociaux, empêche l'émergence du concept de <<droit réel>>, issue de la distinction entre <<jus in re>> et <<jus ad rem>>.

Compte tenu de la spécificité de la pensée autochtone, la terre est irréductible à un <<bien immeuble>>, objet d'appropriation; elle est <<Terre-

la terre sacrée, *supra* note 231 à la p.23 (témoignage de Tatanka-Ohitika, Sioux, 1911).

⁶⁰⁷ Texte de K. Moore reproduit dans R. Vachon, <<Autogestion et développement>>, *supra* note 602 à la p.39. Voir aussi T.C. McLuhan, *Pieds nus sur la terre sacrée*, *supra* note 231 à la p.59 (témoignage d'un chef d'une bande de Blackfoot du nord, non daté).

Mère>>, objet d'une profonde affection filiale. René Lamothe explique l'affection des Dènès pour la <<Terre-mère>> comme suit:

L'amour des Dènès pour la terre est le ton de leur voix, le toucher, le soin apporté aux plantes, la vie des gens, et leur connaissance que la vie, comme les gens, vient de la terre. La terre est comme une mère, parce qu'elle donne la vie, parce qu'elle est une pourvoyeuse, une protectrice, une consolatrice. Elle est constamment changeante tout en respectant des cycles réguliers. Elle raconte des histoires, elle écoute, elle voyage, elle existe et quand elle souffre, nous souffrons tous avec elle; et très souvent dans plusieurs parties du monde, qu'ils le croient ou non, les gens souffrent parce qu'ils abusent de leur terre. Elle est une enseignante, une enseignante qui punit rapidement quand nous nous égarons, mais toujours une bienfaitrice qui nous accorde le bonheur quand nous vivons honnêtement, en la respectant, et en aimant la vie qu'elle donne.[...] ⁶⁰⁸

Pour le Dènè, la terre est une réalité en soi, avec ses propres instructions, et elle doit être respectée en tant que telle. En somme, l'Autochtone tient moins la terre qu'il n'est tenu par elle; ensemble ils ne font qu'un. C'est en ce sens que la terre n'appartient à personne. Elle est perçue comme étant une dimension constituante de la réalité, du cercle sacré de la vie, au même titre que le monde animal, les plantes, les esprits, les humains, comme l'explique Leroy Little Bear:

If one attempts to trace the Indian's source of title, one will quickly find the original source is the Creator. The Creator, in granting land, did not give the land to human beings only but gave it to all living beings. This includes plants, sometimes rocks, and all animals. In other words, deer have the same type of estate or interests as any human being. This concept of sharing with fellow animals and plants is one that is quite alien to Western society's concept of land. To Western society, only human beings have a right to land, and everything else is for the convenience of human beings...If the

⁶⁰⁸ Propos de R. Lamothe cités dans B. Morse, <<Droit familial Amérindien et Inuit et système judiciaire canadien>> (1982) XV:2-3 Interculture 41 à la p.49 [texte traduit par Alain Bissonnette]. Voir aussi T.C. McLuhan, *Pieds nus sur la terre sacrée*, *supra* note 231 à la p.28 (témoignage de Bedagi, de la nation des Wabanakis, vers 1900).

idea of a social contract is applied to Native people, one will find that it includes not only human beings but all other living things... the land belongs not only to human beings, but also to other living things...⁶⁰⁹

Dans la tradition autochtone, le lien à la terre n'est pas basé sur un titre validé par des lois humaines; il découle d'un titre naturel à la terre qui ne dépend aucunement de lois humaines pour être valide et légitime mais bien de l'Ordre naturel des choses⁶¹⁰.

C'est donc dire que lorsque les Autochtones utilisent des mots occidentaux, leur conception de ces mots peut être imprégnée d'éléments propres à leur culture. Nous ne cherchons pas ici à suggérer que les Autochtones ne connaissent pas le sens occidental des mots qu'ils utilisent lors de la négociation de leurs revendications territoriales. Nous voulons simplement souligner le fait que, compte tenu du bagage culturel des interlocuteurs autochtones, les mots peuvent connaître une multiplicité de sens. Ainsi, le mot <<droit>> peut aussi signifier la place et le rôle qui sont assignés dans le cosmos, la société, le monde des esprits, par l'ordre naturel. Il est utile de rappeler que, de façon générale, les Autochtones ne parlent pas en termes de droits mais en termes de devoirs ou de responsabilités envers des personnes et des choses. Les mots <<possession>> ou <<propriété>> peuvent signifier beaucoup plus <<appartenance>>, lien ontologique et responsabilité de gardiennage, qu'appartenance, lien légal et appropriation individuelle. Voici comment R. Vachon conçoit cette appartenance:

La relation à la terre et aux autres ne se conçoit pas en termes de droits, de propriété, de pouvoir, de contrôle ou de maîtrise, mais en termes qui s'apparentent plus à nos notions,

⁶⁰⁹ Texte de Leroy Little Bear reproduit dans R. Vachon, <<Autogestion et développement>>, *supra* note 602 à la p.38.

⁶¹⁰ Voir aux pp.35-41, ci-dessus, pour une analyse du rôle du droit divin et de l'ordre naturel des choses dans la pensée innue.

d'une part d'appartenance ("belongingness") v.g. appartenance à une terre ou à un groupe, d'autre part de responsabilité et d'intendance bien délimitée et concrète, dans un esprit coopératif plus que compétitif et dont le but n'est pas d'exploiter, de transformer mais de s'harmoniser de façon dynamique, non-défensive et non interventioniste au Grand Tout.⁶¹¹ [souligné dans l'original]

C'est ainsi que l'expression <<droit foncier>> pourrait signifier plutôt le <<droit d'appartenance à la terre>>; l'Autochtone ne pouvant revendiquer le droit de posséder la terre au sens occidental.

Cette brève étude du piège des mots, du langage et de ses présupposés démontre que ce serait une grave erreur de ne procéder à une réforme du droit foncier que sur la base de l'univers juridico-politique de la société dominante. Nous partageons l'avis de Robert Vachon voulant que toute formulation de nouvelles règles du jeu foncier doit être complétée par des mots pris du langage juridique autochtone traditionnel ou enrichie, dans ses significations occidentales, par les significations propres au vocabulaire juridico-politique autochtone traditionnel au point que les termes juridiques actuels ne soient plus à signification univoque mais s'élargissent pour devenir des mots polysémiques et polyvalents⁶¹². Nous ne proposons pas par là un mélange de cultures mais insistons plutôt sur la nécessité d'entamer un dialogue interculturel sur une base égalitaire.

⁶¹¹ R. Vachon, <<L'univers juridique autochtone>>, *supra* note 4 à la p.7.

⁶¹² R. Vachon, <<Cultures politiques>>, *supra* note 592 aux pp.26-28 et, du même auteur, <<L'univers juridique autochtone>>, *supra* note 4 à la p.18.

Pour ce faire, il nous faut partir à la découverte de l'univers juridique autochtone traditionnel (à savoir la culture juridico-politique qui est propre au peuple à l'étude et qui découle de sa tradition transmise de génération en génération) contemporain (à savoir dans ce qu'il a de toujours vivant à l'heure actuelle). Afin d'entamer le processus d'apprentissage mutuel, il faut accepter d'être à l'écoute des Premières Nations. June Delisle, une Mohawk, lance un vibrant appel en ce sens:

Ma culture c'est la vie, et ma vie c'est la culture. La vie, c'est aussi l'histoire, la réalité d'aujourd'hui, et beaucoup d'imagination. L'histoire est une voie fondamentale et substantielle de la vie. [...] L'histoire n'est pas une récitation passive des faits mais une mémoire active qui intègre le passé dans le présent.

Demandez-moi qui je suis. Écoutez ma réponse. Je suis votre voisine. Me connaissez-vous?⁶¹³

Pour sa part, Sally Chislett a répondu à l'appel et nous livre ses impressions:

Le moins que l'on puisse dire, c'est que la relation entre deux cultures est un acte délicat de mise en équilibre.[...].

Je sais que bien que quelques années ne suffisent pas pour s'informer sur une nouvelle culture. [...] Il semble que la clé permettant de comprendre et d'accepter les différences des autres, c'est d'écouter, d'apprendre, d'être patient, de s'intéresser aux autres, et d'être tolérant. Et surtout, de respecter les sentiments, les pensées et les valeurs de la culture qui n'est pas la vôtre.⁶¹⁴

En somme, il nous faut comprendre que cet univers est tout aussi valable que celui de la société dominante et que les deux n'ont pas à être incompatibles, comme le souligne avec justesse Michèle Rouleau, présidente sortante de l'Association des femmes autochtones du Québec:

⁶¹³ J. Delisle, Kahnawake, texte reproduit dans << Vivre ensemble, qu'en pensons-nous? >> (1993) 14:4 Rencontre 4 à la p.4.

⁶¹⁴ S. Chislett, Kuujuaq, texte reproduit dans << Vivre ensemble qu'en pensons-nous? >>, *supra* note 613 à la p.5.

Comme ni les Autochtones ni les autres Québécois n'ont l'intention de quitter le Québec, il va falloir trouver le moyen de vivre ensemble dans la paix et l'équilibre. Pour rétablir cet équilibre, il faut redonner plus de place à ceux qui n'en ont plus. Il faut réapprendre l'histoire et parvenir à une plus grande connaissance des Autochtones. On est différents, mais pas incompatibles. Il faut éviter la paranoïa du côté tant des Autochtones que des non-Autochtones. Chacun a des droits et des responsabilités. Les nations autochtones font face au défi de survivre. Les deux cultures font face au défi de vivre, ensemble.⁶¹⁵

Choisir l'harmonie c'est choisir d'être sensible à la différence culturelle dans nos rapports avec l'Autre.

En cours de route, il se peut que nous ayons à utiliser des langages différents mais pas nécessairement exclusifs l'un de l'autre. Reprenons l'exemple de la notion de <<lien à la terre>> et voyons comment Robert Vachon conçoit la chose:

Par exemple, l'intégrité territoriale peut faire référence à l'intégrité du territoire ou à l'intégrité de la terre-mère, à l'intégrité de <<notre terre>> [terre commune] ou à l'intégrité de <<notre appartenance à la terre-mère>>. Nos notions respectives de propriété communale d'une part et d'appartenance à la terre d'autre part, peuvent se trouver enrichies par ce dialogue. De sorte que lorsque les autochtones parlent en langues occidentales de leurs droits inhérents à la terre, il se peut qu'ils entendent par là d'abord leur devoir inhérent de lui appartenir, de la célébrer et de s'y ajuster, mais aussi leur droit et devoir d'en prendre soin, de l'améliorer selon les rythmes cosmiques et humains de la nature. Et lorsque les occidentaux parlent de leurs droits de propriété de la terre/de terre commune, ils peuvent signifier d'abord leur droit et devoir de l'utiliser et de l'améliorer, mais aussi leur droit et devoir d'accepter la nature telle

⁶¹⁵ M. Rouleau, Montréal, texte reproduit dans <<Vivre ensemble, qu'en pensons-nous?>>, *supra* note 613 à la p.5.

qu'elle est, de la célébrer, de s'y ajuster, et de la respecter selon sa nature.⁶¹⁶

Aucune façon de vivre, aucun mode de penser l'univers et l'existence, ne possède le monopole de la vérité. Il nous faut faire place à des interprétations distinctes et complémentaires; laisser les mots s'ouvrir à un pluralisme de sens. L'élaboration d'un langage commun découlant d'un dialogue basé sur le respect et l'égalité des peuples concernés, pourrait servir de pont entre le droit <<des>> autochtones et le droit autochtone.

⁶¹⁶ R. Vachon <<Cultures politiques>>, *supra* note 592 à la p.27.

CONCLUSION

Les pages qui précèdent nous ont permis de constater que la définition du droit d'une société donnée n'est pas le fruit du hasard. Elle est le résultat de choix rationnels basés sur les particularités de l'histoire, les croyances ainsi que les relations que cette société entretient avec le sacré. Chaque société s'inscrit dans un univers historique et culturel qui lui est propre. Elle ne peut donc être véritablement comprise qu'à partir de ses propres catégories et de la logique qui est la sienne. C'est ainsi que la logique fondatrice de l'ordre juridique de la société occidentale n'est ni supérieure, ni inférieure, à celle de la société autochtone, chacune étant le reflet d'un mode distinct de penser l'univers et l'existence. Afin de découvrir la dynamique unique au coeur de la spiritualité et de la culture autochtones, la société dominante devrait réviser ses perceptions issues du passé car le soi-disant <<problème indien>> que nous connaissons aujourd'hui est un legs idéologique de l'époque coloniale⁶¹⁷.

La <<découverte>> de l'Amérique ne fut pas seulement une découverte géographique. Ce fut également une <<rencontre>> de personnes et de cultures jusqu'alors inconnues à l'univers mental des nouveaux venus. Ce <<choc>> des cultures constitua un événement majeur pour l'évolution des idées et des représentations du monde occidental. En effet, la confrontation directe avec des cultures fondamentalement autres, vite dénommées <<sauvages>>, aboutit, par une sorte d'effet de miroir, à l'élaboration d'une représentation propre à l'Occidental, celle de la <<civilisation>>⁶¹⁸. Cette représentation se veut le point culminant d'une évolution

⁶¹⁷ Voir aux pp.96-99, ci-dessus, pour une discussion de cette question.

⁶¹⁸ Pour une analyse de l'émergence de ce concept dans la langue et pensée française, voir A. Jacob, <<Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation>>, *supra* note 332. Pour une perspective autochtone de cette question voir G. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra*

que toutes les sociétés seraient <<destinées>> à connaître, les sociétés <<sauvages>> n'étant qu'un triste rappel d'un passé lointain. Les théories évolutionnistes développées au cours des cinq cent dernières années entretenirent les mythes engendrés par le colonialisme et favorisèrent ainsi une mise à distance entre les <<deux mondes>> menant à une mise en opposition entre <<notre>> société et les <<autres>> sociétés. En somme, les notions euro-canadiennes de <<droit d'occupation>> et le concept même de la <<découverte>> ont servi, dans une certaine mesure, à la dépossession des peuples autochtones de leurs biens, de leur liberté et de leur dignité. N'y a-t-il de la place que pour un seul mode de penser l'univers et l'existence, soit celui de la société dominante?

Dans une époque où toutes les sociétés sont en crise, la reconnaissance du pluralisme en leur sein s'avère vitale pour leur survie. La "mauvaise lecture historique"⁶¹⁹ que nous faisons depuis si longtemps des sociétés autochtones est un sérieux obstacle à l'élaboration d'une approche non-dualiste des problèmes auxquels font face les sociétés d'aujourd'hui. Il importe donc que nous élaborions dès maintenant une nouvelle démarche consistant à voir "toutes les sociétés comme également humaines et donc dignes d'exister et de contribuer au bien-être de l'ensemble"⁶²⁰. La formulation d'alternatives véritablement respectueuses des différentes traditions en présence sous-tend l'établissement d'un dialogue basé sur le respect et l'égalité des peuples concernés.

note 62; A. Bear Nicholas, <<Relations Wabanakis-Francophones: mythe et réalité>>, *supra* note 5.

⁶¹⁹ R. Vachon, <<Cultures politiques>>, *supra* note 594 à la p.28.

⁶²⁰ G. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *supra* note 62 à la p.139.

Dans le but de faire avancer la réflexion collective sur la question de l'existence au sein de la société canadienne et québécoise d'une << pluralité de fenêtres >>⁶²¹, nous avons choisi d'étudier le rapport entre la conception innue et la conception juridique occidentale des relations de l'être humain à la terre et ce, dans une perspective tirée de l'anthropologie juridique. Alors qu'au sein de la tradition juridique canadienne et québécoise, la façon de concevoir les droits territoriaux est centrée sur le concept de << propriété >>, l'Innu conçoit ceux-ci en termes de "pouvoir" et de "gardiennage". En effet l'analyse du discours innu sur le territoire, effectuée par les anthropologues Mailhot et Vincent, a révélé que l'Innu considère la terre comme étant un lieu d'approvisionnement, un lieu d'apprentissage, un lieu où s'enracine sa culture et où il apprend à se définir et à définir sa relation avec les autres. Riches d'un héritage auquel les Innus affirment n'avoir jamais renoncé, ces derniers se disent compétents à exercer, sur leur territoire, le type de << pouvoir >> et de << gardiennage >> que leur culture leur a appris à concevoir comme étant le lien normal que tout être humain entretient avec la terre.

L'étude du droit de propriété de type occidental nous a permis de constater que son évolution n'est pas aussi linéaire que nous l'enseigne la pensée juridique classique. Notre survol du droit français en matière foncière, de l'époque féodale à nos jours, confirme que le concept de << propriété >> a épousé diverses formes répondant à diverses réalités historiques, sociales et économiques. C'est ainsi que la conception retenue dans notre Code civil reflète l'idéologie dominante dans une séquence historique et dans une civilisation donnée. D'où la question fondamentale: la logique du Code civil en matière foncière est-elle exportable? Dans la tradition civiliste, l'accent est généralement mis sur la valeur vénale de la terre, sur l'individualisme et sur

⁶²¹ Expression empruntée à R. Panikkar. Voir aux pp.119-20 et note correspondante, ci-dessus, pour la citation complète du texte de R. Panikkar alors qu'il utilise l'image de fenêtres pour expliquer qu'il existe plus d'une façon de concevoir les droits de la personne.

l'exclusivisme du droit de propriété. Cette organisation particulière de l'espace est le produit d'une société individualiste et libérale qui traduit dans l'espace son projet de société, son mode de penser l'univers et l'existence⁶²². Il ne s'agit pas ici de condamner un projet particulier de société ou un type d'organisation des rapports sociaux, mais simplement de comprendre que celui-ci peut très bien ne correspondre à rien au sein d'une société qui ne partage aucunement un semblable projet de société.

Nous avons alors conclu que la question n'est pas de savoir si le droit innu d'appartenance à la terre est complémentaire ou non à la notion de droit de propriété décrite dans le Code civil. Il est plutôt question de la reconnaissance de l'existence d'autres formes de droit pouvant coexister avec le nôtre. La réalisation que notre tradition juridique ne possède pas une vocation universelle, entraîne ni son rejet ni sa condamnation. Elle mène plutôt à l'expression d'un véritable pluralisme juridique et à l'élaboration de solutions viables aux problèmes posés par la réalité contemporaine.

L'on pourrait penser que nous ne sommes pas allés assez loin en optant simplement d'entamer la discussion portant sur l'élaboration de nouvelles règles du jeu foncier plutôt que de présenter une liste exhaustive de celles-ci. Nous suggérons que pour être véritablement respectueux des traditions en présence, il nous faut éviter le piège des solutions << tout usage >>. Il faut laisser la société innue faire ses propres choix en fonction de son projet de société et de la logique qui le sous-tend, autrement nous ne faisons qu'entretenir le malentendu historique: "[i] faut laisser aux autres

⁶²² Nous reconnaissons que l'approche adoptée, c'est-à-dire l'étude du droit de propriété décrit au Code civil, mène à une étude plutôt abstraite et idéaliste de la propriété de type occidental. Lors de recherches ultérieures, il pourrait s'avérer fort intéressant d'examiner de plus près les différences qui existent entre le discours (le Code) et les faits (la pratique urbaine et rurale) afin d'établir si un plus grand rapprochement est possible entre les conceptions autochtone et occidentale des relations de l'être humain à la terre.

traditions qui existent [...] la latitude de développer et de formuler leurs propres notions homéomorphes correspondant ou s'opposant aux <<droits>> relevant de la conception occidentale"⁶²³. En effet, que peut bien valoir pour la nation innue une lutte pour des droits, une propriété, une souveraineté qui leur seraient étrangers et même aux antipodes de ce qu'ils recherchent?

Le temps est venu d'être véritablement à l'écoute des Premières Nations du Canada. Nous devons prendre pleinement conscience de l'ampleur de l'aliénation ressentie par les Autochtones face à eux-mêmes, leur communauté, leur Créateur, et la société dominante. Nous devons également accepter l'existence, la vitalité et la richesse de leurs modes de vie et admirer leur capacité d'adaptation face à la réalité moderne. En somme, nous devons leur reconnaître le <<droit à la différence>>, comme nous le fait comprendre M.E. Turpel, en parlant de la question des droits de la personne:

Underlying the use of human rights terminology or the framework of rights claims is a plea for recognition of a different way of life, a different idea of community, of politics, of spirituality, differences which have existed, in the view of Aboriginal peoples, since time immemorial, but which have been cast as differences to be repressed or transformed since colonization. Aboriginal rights claims are, in my view, requests for the recognition by the dominant (European) culture of the existence of another, and for toleration of, and respect for, the practical obstacles that the request brings with it. While it may be cloaked in rights talk, there is something at stake which is larger than rights, [...]. What is at stake is a more basic, less "legalized" condition of survival: the dignity of existing as Peoples.⁶²⁴ [c'est nous qui soulignons]

⁶²³ R. Panikkar, <<La notion de droits de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.111.

⁶²⁴ M.E. Turpel, <<Aboriginal Peoples and the Canadian Charter>>, *supra* note 6 à la p.33. Voir aussi T. Schouls, <<Afterword: The Path Ahead>> dans D. Engelstad et J. Bird, éd., *Nation to Nation: Aboriginal Sovereignty and the Future of Canada*, Concord (Ontario), Anansi, 1992, 225.

Du point de vue interculturel, tout mode de penser l'univers et l'existence doit faire preuve de souplesse afin de faire place à d'autres expériences humaines. Ainsi, dans le domaine des relations foncières nous devrions être ouvert à l'idée que les peuples autochtones revendiquent leur <<droit d'appartenance à la terre>> c'est-à-dire la possibilité de vivre pleinement leur lien ontologique avec le territoire et d'assumer leur responsabilité de <<gardiennage>> envers celui-ci pour les générations à venir. Voilà pourquoi nous estimons que l'élaboration d'une façon commune de s'exprimer, découlant d'un dialogue basé sur le respect et l'égalité des peuples concernés, pourrait servir de pont entre le droit <<des>> Autochtones et le droit autochtone. Comme l'exprime si bien R. Panikkar: "[c]'est par le dialogue avec les autres que nous pouvons embrasser l'étendue de notre terrain commun. Il se peut que, tout en étant incapables d'intégrer en nous-mêmes plus d'une culture, nous soyons en mesure d'ouvrir la possibilité d'une intégration plus large et plus profonde en nous ouvrant, par le dialogue, aux autres"⁶²⁵.

Il s'agit d'une tâche urgente. Dans le climat juridico-politique actuel, il s'avère très difficile pour les Premières Nations d'élaborer des solutions de remplacement viables ou même des compromis raisonnables. Le déroulement actuel des négociations entre les Innus et les gouvernements du Canada et du Québec illustre bien le fait que "[l]a nécessité du pluralisme humain est [peut-être] souvent reconnu en principe, mais elle est rarement traduite dans la pratique"⁶²⁶. Il existe une contradiction fondamentale entre le fait de se dire prêt à accepter les peuples autochtones en tant que peuples distincts et exiger que cette différence soit exprimée, définie et interprétée dans le cadre de concepts propres au droit canadien et québécois, produits du système culturel dominant. Le test de notre ouverture au mode de penser

⁶²⁵ R. Panikkar, <<La notion des droits de l'homme>>, *supra* note 16 à la p.97.

⁶²⁶ *Ibid.* à la p.111.

l'univers et l'existence des Premières Nations du Canada passe par l'imagination dont nous saurons faire preuve, dans les mois et années à venir, dans le dossier de leurs revendications territoriales et d'autonomie gouvernementale. Comme l'explique Rob Robinson, un Nishga:

*Today the Aboriginal people and other Canadians stand on opposite shores of a wide river of mistrust and misunderstanding. Each continues to search through the mist for a clear reflection in the waters along the opposite shore. If we are truly to resolve the issues that separate us, that tear at the heart of this great country ... then we must each retrace our steps through our history to the source of our misperception and misconception of each other's truth. The challenge is to define, clearly, new visions and pragmatic mechanisms that will allow our cultural realities to survive and co-exist. We must seek out those narrow spots near the river's source where our hands may be joined as equal and honourable partners in a new beginning.*⁶²⁷ [italiques de l'original; notes omises]

Pour y arriver, il nous faut abandonner nos habitudes mentales souvent trop étroites et recourir à des types d'explications autres que ceux généralement enseignés dans nos facultés de droit.

Pour notre part, nous avons eu recours à l'anthropologie juridique:

[...] le juriste n'est pas une machine à appliquer la loi, car souvent celle-ci, comme la jurisprudence, ne lui donne que quelques consignes. À lui, ensuite, de chercher ce qu'est le droit, en s'aidant d'autres données. On rejoint ainsi ce que l'anthropologie nous dit du droit: qu'il n'est pas seulement un certain nombre de *discours* (normes orales ou écrites) mais aussi des *pratiques*, et peut-être surtout des *représentations*, que le positivisme cèle, parce qu'elles lui font peur. [...] Mais

⁶²⁷ Propos de R. Robinson cités dans T. Schoulds, <<Afterword: The Path Ahead>>, *supra* note X à la p.228.

alors, le droit n'est pas ce que l'on croit? Non, il faut s'y résoudre.⁶²⁸

Cette démarche nous a permis de constater, entre autres, qu'aucune société ne serait privée de ce que l'on appelle, dans notre tradition juridique, le <<droit>>. Bien sûr, le fait d'avoir choisi de traiter des problèmes juridiques complexes que soulèvent la coexistence de sociétés et cultures différentes dans une perspective inhabituelle augmente le risque d'erreurs, de généralisations et de certains parti-pris. Nous espérons, cependant, que cet exercice suscitera la curiosité d'autres juristes et que, lorsqu'ils s'interrogeront sur ce qu'est le droit, ces derniers sauront s'inspirer de concepts qui transcendent la pensée juridique classique.

⁶²⁸ N. Rouland, *Aux confins du droit*, *supra* note 22 aux pp.182-83.

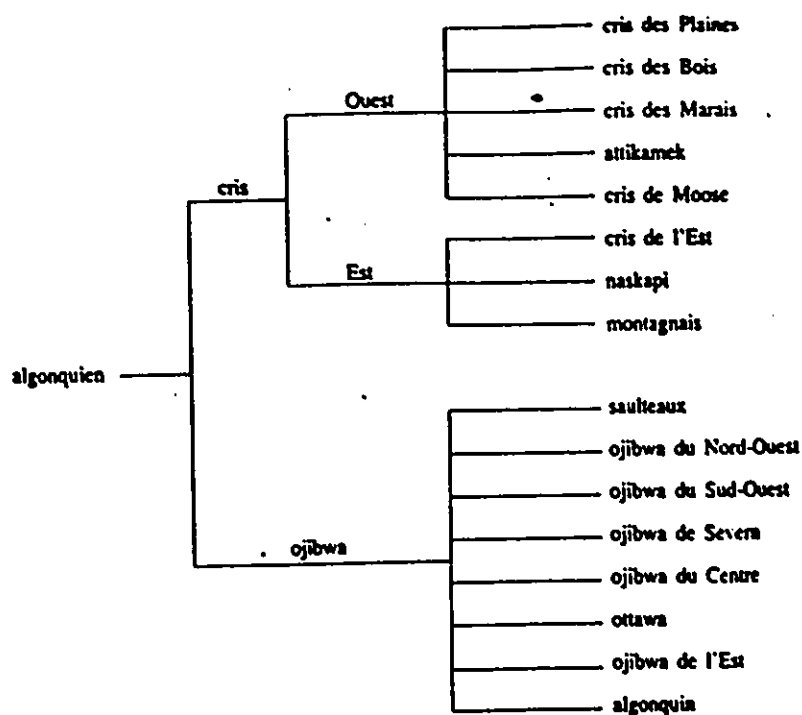
Annexe 1: Aires culturelles autochtones



Source:

JACQUIN, P., <<De l'Amérique indienne à l'Amérique blanche>>
[1991] Autrement, Série Monde - H.S. No.54, 24 à la p.29.

Annexe 2: Classification des langues algonquiennes du Subarctique



Source: Rhoads et Todd 1978: 53-66.

Source:

DOMINIQUE, R., et DESCHÊNES, J.-P., *Cultures et sociétés autochtones du Québec: bibliographie critique*, Québec, Institut de recherche sur la culture, 1985, à la p.105.

Annexe 3: Résumé de l'analyse des verbes TIPENITAM et KANAUENITAM

TIPENTAM <<POUVOIR>>

- se réfère:** -au lien juridique qui existe entre les Innus et leurs terres, c'est-à-dire au titre qu'ils disent détenir sur elles.
- sens
littéral:** -<<il le fait correspondre à sa pensée>> ou <<il en a le contrôle, la maîtrise>>.
- utilisation:** -usage courant dans un grand nombre de contextes où les notions de <<pouvoir>> et de <<contrôle>> sont impliquées.
- sens
français
(contexte):** -GÉRER; ADMINISTRER; ÊTRE RESPONSABLE DE; AVOIR DU POUVOIR SUR; CONTRÔLER; DIRIGER; ÊTRE LE PATRON OU LE MAÎTRE DE.
- aussi
employé pour:** -se référer à la relation juridique d'un individu avec des biens divers: maison, voiture, argent.
- ainsi:** -la catégorie <<PROPRIÉTÉ>> n'existe pas comme telle; plutôt le <<CONTRÔLE>> mental que le sujet exerce sur l'objet.
-la terre n'est pas la <<propriété>> de qui que ce soit, chacune de ses régions, de ses parcelles, est sous le <<contrôle>> d'une ou de plusieurs personnes.

KANAUENTAM <<GARDIENNAGE>>

- se réfère:** -à l'exercice de ce titre ou l'usage effectif et quotidien que les Innus disent avoir avec leurs terres; suppose un lien concret entre le sujet et l'objet.
- sens
littéral:** -<<il s'en occupe mentalement>>, <<il lui consacre de l'attention>>.
- utilisation:** -usage courant dans un grand nombre de contextes où les notions de <<possession>> ou d'<<avoir en sa possession>> sont impliquées.
- sens
français
(contexte):** -S'OCCUPER DE; VEILLER SUR; PRENDRE SOIN DE;
AVOIR LA GARDE DE; GARDER; CONSERVER.
- employé pour:** -rendre l'idée de <<possession>>: avoir une chose en sa possession équivaut à en prendre soin, à veiller sur elle.
- ainsi:** -la terre est l'objet constant de leur préoccupation, de leur attention et la relation quotidienne qu'ils ont avec elle consiste à en <<prendre soin>> à la manière de <<gardiens>>.

Source: Voir aux pp. 22-33 de la thèse.

Annexe 5: Répartition du domaine "animal indien"

fig. 1: recoupement des classes supra-génériques par la catégorie 'animaux domestiques' chez les Ojibwas du Minnesota (adapté de Black 1967:119)

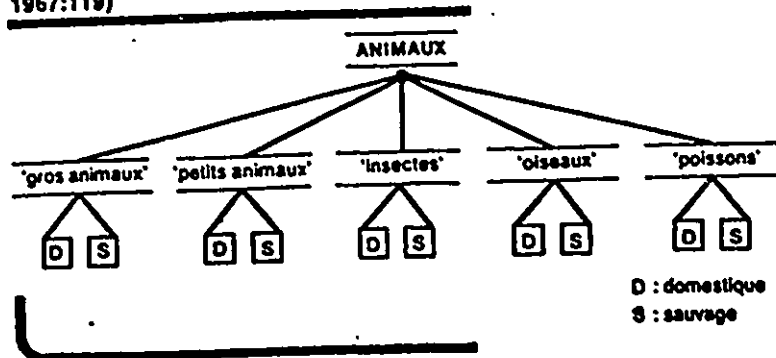
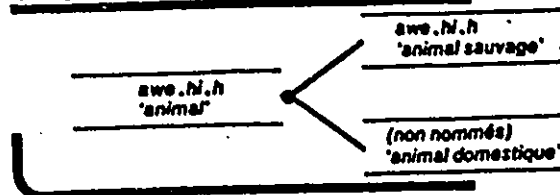


fig. 2: hypothèse sur le statut taxonomique des animaux domestiques (Mingan)



Cette hypothèse est renforcée par les données provenant de Schefferville où ces deux grandes classes sont nommées respectivement *Innuwe.šl.š* ('animal indien') et *ka.kusse.šyuwe.šl.š* ('animal blanc').

fig. 3: hypothèse sur le statut taxonomique des animaux domestiques (Schefferville)

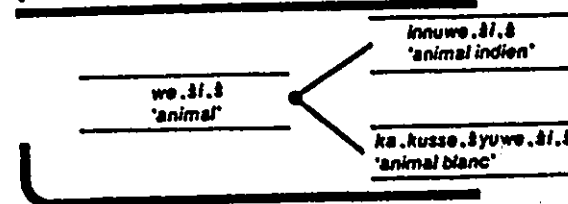


fig. 4: première partition du domaine 'animal indien': les six classes supra-génériques

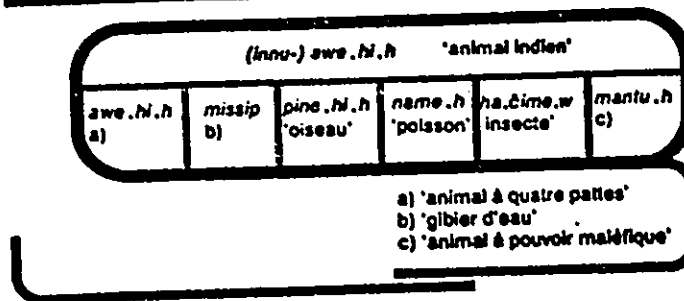


fig. 6: deuxième partition du domaine: le niveau générique de la taxonomie

NIVEAU 1	NIVEAU 2					
taxes supra-génériques	Nombre de taxes génériques	Exemples de taxes génériques				
a) awe .hi .h	27	'ours'	'caribou'	'castor'	'loup'	etc
b) missip	14	'elder'	'outarde'	'kakawi'	'bernache'	etc
c) pine .hi .h	40	'aigle'	'goéland'	'pinson'	'hibou'	etc
d) name .h	30	'morue'	'truite'	'têtard'	'crabe'	etc
e) ha .čime .w	—	'brûlot'	'libellule'	'mouche domestique'	'marigouin'	etc
f) mantu .h	—	'crapaud'	'araignée'	'serpent'		etc

a) 'animal à quatre pattes'
b) 'gibier d'eau'
c) 'oiseau'
d) 'poisson'
e) 'insecte'
f) 'animal à pouvoir maléfique'

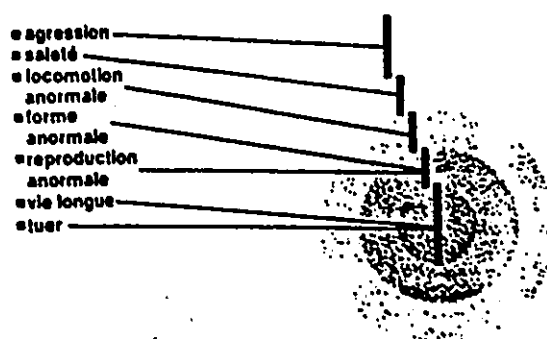
fig. 19: comparaison des domaines traités par les classifications hiérarchiques ojibwa et montagnaise

	ojibwa*	montagnais	
	+		
	'thunder gods' (manido.)		
	'spirits'		
	'dream visitors'		
	'winds'		
	'large animals'		
	'birds'		
	'Indians'		
	'fish'		
	'plants'		
	'tame animals'		
	'small animals'		
	-		
	'insects' (manido.š)		
		'poule'	
		'souris'	
		'pou'	
		'sauterelle'	
		'ver'	
		'serpent'	
		'crapaud'	
		etc.	
			manido.š
			+

* adapté de Black 1947: 151-152.

mantu. + -š → mantu.š
 'pouvoir' suffixe 'pouvoir
 manido. détérioratif maléfique'
 manido.š

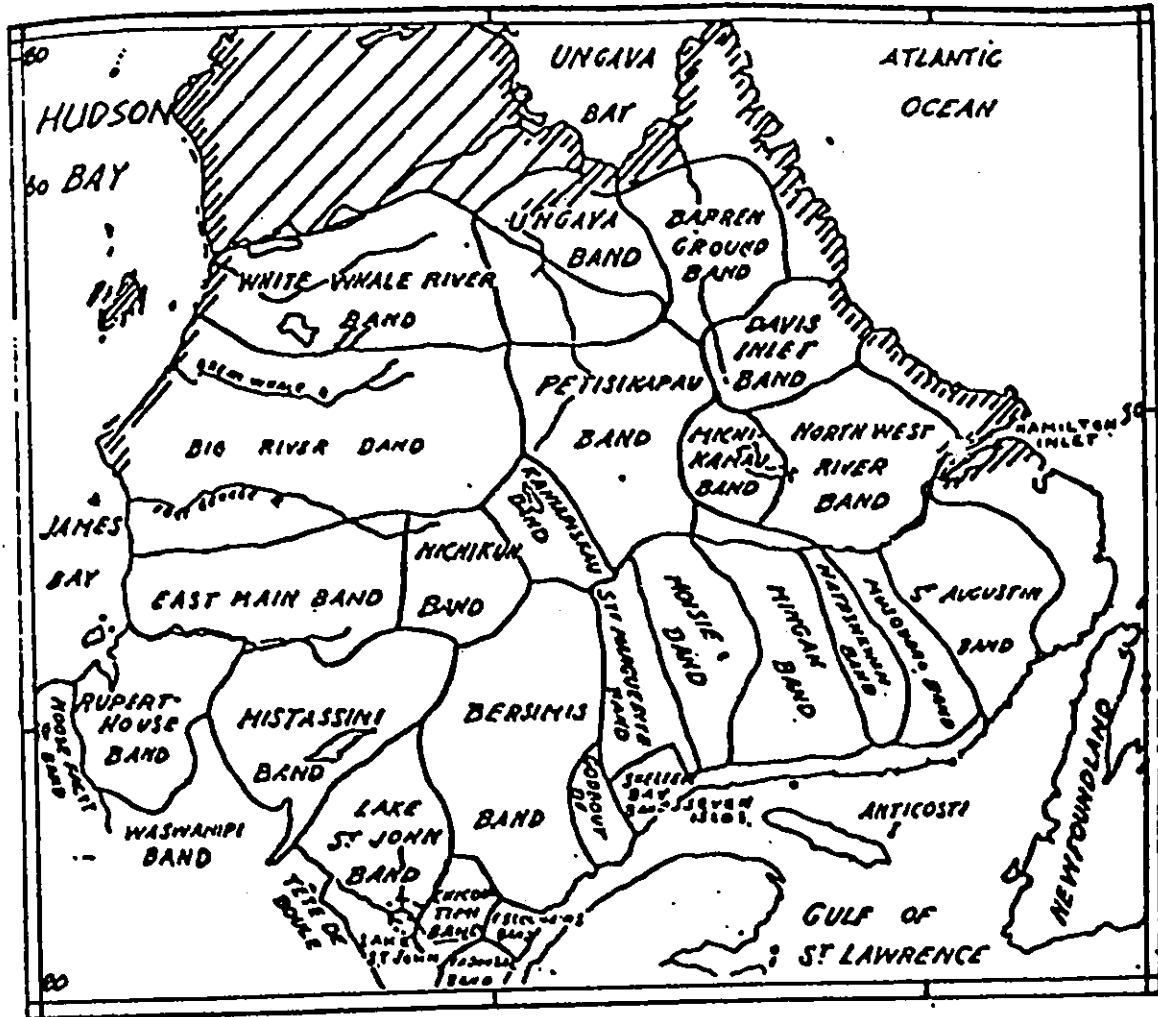
fig. 21: hiérarchie des attributs du pouvoir maléfique



Source:

BOUCHARD, S. et MAILHOT, J., <<Structure du lexique: les animaux indiens>> (1973) III:1-2 R.A.Q.39 aux pp.40-41, 43, 52, 53, 55.

Annexe 5: Bandes autochtones du Québec-Labrador (selon Speck)

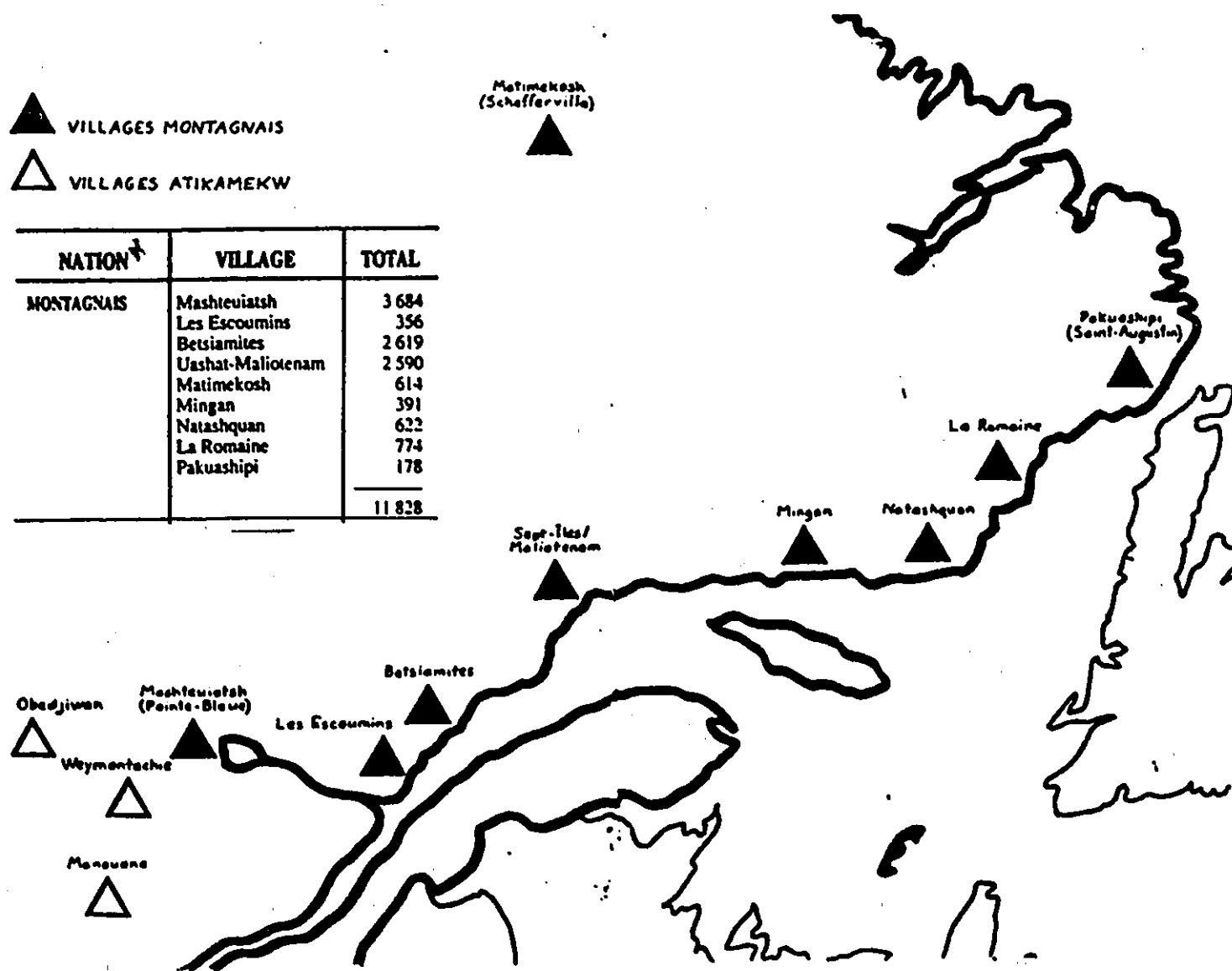


Source: SPECK, F.G., <<Montagnais-Naskapi Bands in Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula>> (1931) 33 American Anthropologist (news series) 557 à la p.565.

Annexe 6: Répartition des villages atikamekw et innus

▲ VILLAGES MONTAGNAIS
 △ VILLAGES ATIKAMEKW

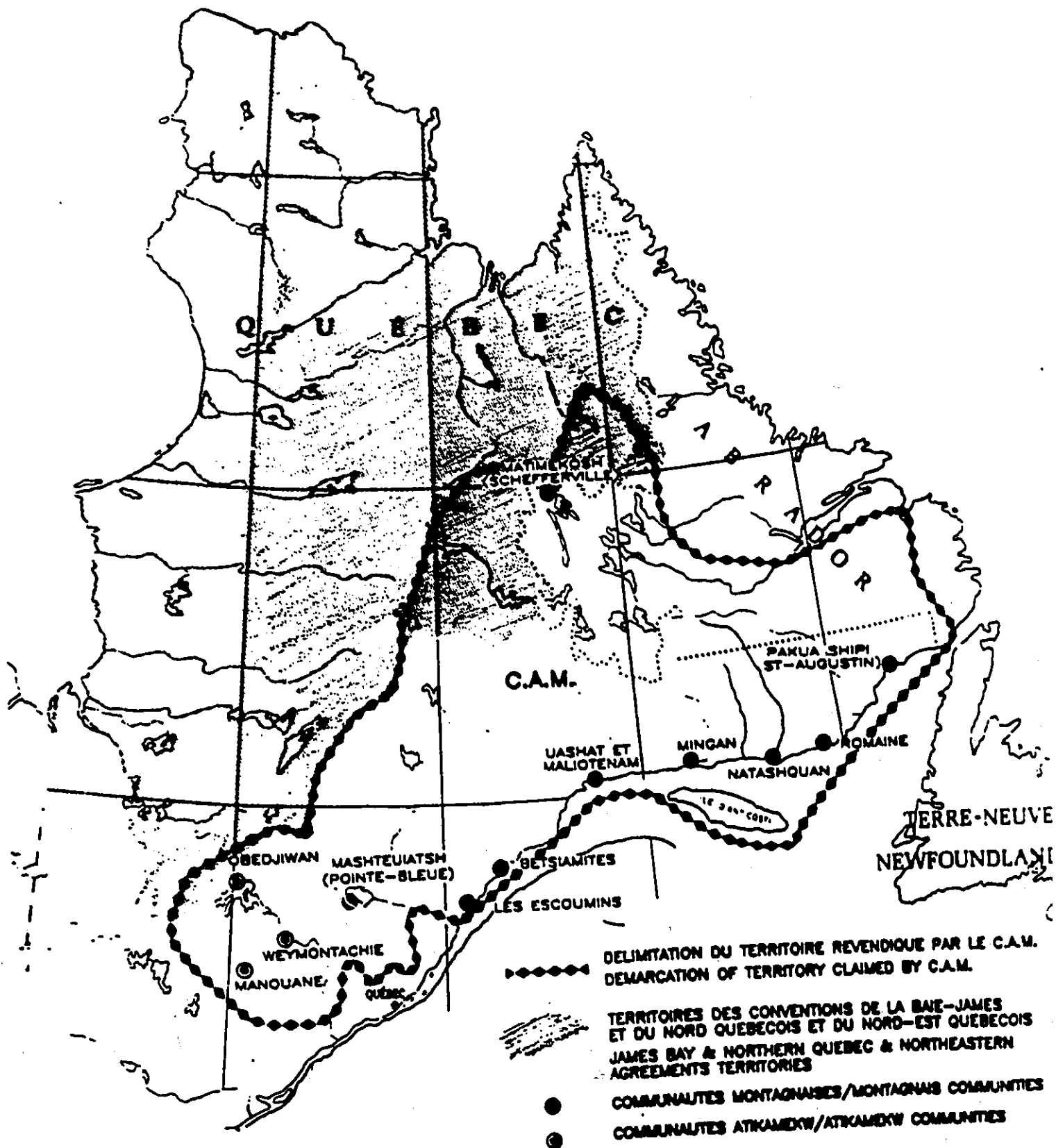
NATION [†]	VILLAGE	TOTAL
MONTAGNAIS	Mashteuiatsh	3 684
	Les Escoumins	356
	Betsiamites	2 619
	Uashat-Maliotenam	2 590
	Matimekosh	614
	Mingan	391
	Natashquan	622
	La Romaine	774
	Pakuashipi	178
		11 828



Source:

CONSEIL ATIKAMEKW-MONTAGNAIS, *Le pays infini*, Québec, 1988
 aux pp.6-7; Registres (Amérindiens) MAINC, 31-12-1991.

Annexe 11: Délimitation du territoire revendiqué par le CAM



BIBLIOGRAPHIE

1. OUVRAGES ET ÉTUDES

ANDRÉ, M., *Moi, <<Mestenapeu>>*, Sept-Îles, Éditions Ino, 137p.

ABORIGINAL LAW ASSOCIATION OF MCGILL UNIVERSITY, Unofficial Transcript of the Conference "*Lessons from OKA--Forging a Better Relationship*", le 13 février 1991, 86p.

BÉDARD, H., *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites 1850-1900*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988, 149p.

BERKES, F., *Cree Trappers Speak*, Chisasibi (Québec), James Bay Cree Cultural Education Centre, 1989, 98p.

BISSONNETTE, A., <<La redéfinition du statut des peuples autochtones du Canada à l'aide d'une étude de cas>>, Communication présentée lors du colloque sur le pluralisme juridique organisé par le Laboratoire de théorie juridique de l'Université d'Aix-Marseille III, Aix-en-Provence, les 21 et 22 novembre 1991, 34p.

-----, <<Conséquences juridiques de la découverte du Canada à la lumière de l'anthropologie>>, Conférence Yvon Beaulne sur la protection internationale des droits de la personne prononcée le 27 novembre 1991 à l'Université d'Ottawa, 14p.

CARBONNIER, J., *Flexible droit: textes pour une sociologie du droit sans rigueur*, 5e éd. rév., Paris, L.G.D.J., 1983, 368p.

CLEARY, B., *L'enfant de 7000 ans*, Québec, Éditions du Pélican/Septentrion, 1989, 284p.

CLÉMENT, D., dir., *Aitnanu: la vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*, Montréal, Libre Expression, 1993, 128p.

CONNELLY, A., *OTI-IL-NO KAEPE: Les Indiens montagnais du Québec*, Chicoutimi, Éd. Science moderne, 1972, 144p.

CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, *Le pays infini*, Québec, 1988, 80p.

-----, *Ensemble nous sommes plus forts*, non daté (fascicule)

-----, Gouvernement du Canada, Gouvernement du Québec, *Synthèse sur l'état des négociations entre le Conseil des Attikamekw et des Montagnais, le gouvernement du Canada et le gouvernement du Québec*, Québec, juin 1993, 21p.

DAVID, A., *Structure de la personne humaine: limite actuelle entre la personne et la chose*, Paris, Presses de l'Université de France, 1955, 142p.

-----, *La cybernétique et l'être humain*, Paris, Gallimard, 1967, 184p.

-----, *Le bon partage des biens*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980, 221p.

DEL VECCHIO, G., *La justice - La vérité: essais de philosophie juridique et morale*, Paris, Dalloz, 1955, 245p.

DE MONTIGNY, B.A., *Histoire du droit canadien*, Montréal, Eusèbe Senécal, 1869, 984p.

DOMINIQUE, R., *Le langage de la chasse: récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1989, 206p.

-----, DESCHÈNES, J.-P., *Cultures et sociétés autochtones du Québec: bibliographie critique*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985, 221p.

GILL, P. *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-St-Jean, Pointe-Bleue* (Québec), Éditions Mishinikan, 1987, 145p.

GOODY, J., *La logique de l'écriture: aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986, 197p.

JANSSE, L., *La propriété, le régime des biens dans les civilisations occidentales*, Paris, Éditions Ouvrières, 1953, 258p.

JHERING, R. von, *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, t.IV, 2e éd., Paris, Chevalier-Marescq, 1886.

KAPESH, A.A., *Eukuan Nin Matshimanitu Innu-Iskueu/Je suis une maudite sauvagesse*, Québec, Leméac, 1976, 238p.

KOUASSIGAN, G.-A., *L'homme et la terre*, Paris, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, 1966, 283p.

LAFOND, P.C., *Droit des biens*, Montréal, Thémis, 1991, 790p.

LANVERSIN, J. de, *La propriété: une nouvelle règle du jeu?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, 190p.

LEPAGE, H., *Pourquoi la propriété*, Paris, Hachette, 1985, 469p.

LE ROY, E., Document pédagogique no 2: *Introduction aux Institutions politiques africaines*, Séminaire d'anthropologie juridique, Université de Paris I, 1975-76.

-----, *L'enquête de terrain*, document pédagogique no.1: *orientations et techniques de la recherche*, Paris, Laboratoire d'anthropologie juridique, Université de Paris I, mars 1980, 59p. [non publié]

-----, <<Le paradigme et le discours juridique: le cas des droits d'Afrique noire>>, Paris, Laboratoire d'anthropologie juridique, Université de Paris I, mars 1981, 31p. [non publié]

-----, <<La propriété foncière du Code Napoléon en Afrique - L'échec de la raison écrite ->>, communication présentée lors du colloque "La propriété foncière, deux siècles après 1789", organisé par l'Association des Études Foncières, Paris, les 13 et 14 novembre 1989, 22p. [non publié]

-----, <<Les fondements anthropologiques des droits de l'homme: Crise de l'universalisme et post modernité>>, Introduction à la session d'enseignements des 1er au 5 juillet 1991 de l'Institut International des Droits de l'Homme de Strasbourg, 42p.

LÉVY, J.-P., *Histoire de la propriété*, Paris, Presses Universitaires de France, <<Que sais-je?>> no.36, 1972, 126p.

MAILHOT, J., VINCENT, S., *Le discours montagnais sur le territoire*, rapport soumis au Conseil Attikamek-Montagnais, Québec, 1980, 219p. [non publié]

MANITOBA PUBLIC INQUIRY INTO THE ADMINISTRATION OF JUSTICE AND ABORIGINAL PEOPLE, *Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba*, Vol.1: <<The Justice System and Aboriginal People>>, Winnipeg, Queen's Printer, 1991.

MCKENZIE, A., *Misunderstanding Aboriginal Rights ou La limite des recours judiciaires en matière de protection des droits indiens et de la souveraineté indienne*, travail présenté à Me A. Bissonnette dans le cadre du cours de Droit des Autochtones, session hiver 1992, Faculté de Droit, Section de Droit civil, Université d'Ottawa, 36p. [non publié]

MCLUHAN, T.C., *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris, Denoël, 1974, 187p.

MCMILLAN, A.D., *Native Peoples and Cultures of Canada*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1988, 340p.

MONIER, R., *Manuel élémentaire de droit romain*, t.1, 6e éd. rév., Paris, Domat Montchrestien, 1947, 551p.

OURLIAC, P., GAZZANIGA, J.-L., *Histoire du droit privé français: de l'An mil au Code civil*, Paris, Albin Michel, 1985, 442p.

OURLIAC, P., MALAFOSSE, J. de, *Histoire du Droit privé*, t.2: Les Biens, 2e éd.rév., Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 452p.

PATAULT, A.-M., *Introduction historique au droit des biens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 336p.

ROULAND, N., <<Les modes juridiques de solution des conflits chez les Inuits>>, (1979) 3 Études/Inuit/Studies 168p. (Hors Série)

———, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 496p.

———, *L'anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, <<Que sais-je?>> no.2528, 1990, 127p.

———, *Aux confins du droit. Anthropologie juridique de la modernité*, Paris, Odile Jacob, 1991, 318p.

SALLERON, L., *Six études sur la propriété collective*, Paris, Le Portulan, 1947, 199p.

SAVARD, R., *Le sol américain: propriété privée ou terre-mère: l'en-deça et l'au-delà des conflits territoriaux entre les autochtones et blancs du Canada*, Montréal, Hexagone, 1981, 53p.

———, *La voix des autres*, Montréal, Hexagone, 1985, 344p.

SCHMIDLIN, B., CANNATA, C.A., *Droit privé romain*, t.I, Lausanne, Payot, 1984, 237p.

SIOUI, G., *Pour une autohistoire amérindienne: essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, 157p.

USHER, P., BANKS, N.D., *Property, The Basis of Inuit Hunting Rights - A New Approach*, Ottawa, Inuit Committee on National Issues, 1986, 77p.

VILLEY, M., *Le droit romain*, Paris, Presses Universitaires de France, <<Que sais-je?>> no.195, 1949, 124p.

———, *Philosophie du droit*, 4e éd., vol.1: Définitions et fins du droit, Paris, Dalloz, 1986, 205p.

———, *Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*, Paris, Dalloz, 1976, 274p.

2. ARTICLES (REVUES ET COLLECTIFS)

ASCH, M.I., <<Regard anthropologique sur la définition judiciaire des droits autochtones>> (1983) XIII:3 R.A.Q. 169-178.

-----, <<Aboriginal Self-Government and Canadian Constitutional Identity: Building Reconciliation>> dans M.D. LEVIN, *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 29-52.

-----, <<Dene self-determination and the study of hunter-gatherers in the modern world>> dans LEACOCK, E., LEE, R., *Politics and history in band societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 347-371.

-----, <<To Negotiate into Confederation: Canadian Aboriginal Views on their Political Rights>> dans WILMSEN, E.N., éd., *We are here: Politics of Aboriginal Land Tenure*, Berkeley, University of California Press, 1989, 118-137.

-----, MACKLEM, P., <<Aboriginal Rights and Canadian Sovereignty: An Essay on *R. v. Sparrow*>> (1991) 19 Alberta Law Review 498-517.

ASSIER-ANDRIEU, L., <<Le juridique des anthropologues>> (1987) 5 Droit et Société 89-107.

-----, <<Anthropologie juridique et juridicité de l'anthropologie>> (1989) 13 Anthropologie et Sociétés 22-33.

-----, <<Raison pratique et culture juridique, penser le pastoralisme en Catalogne au XVIIIe siècle>> (1990) 29 Journal of Legal Pluralism 23-37.

ASSOCIATION DES INDIENS DU QUÉBEC, <<Mémoire sur les droits territoriaux des Indiens de la province de Québec>> (1972) II:4-5 R.A.Q. 13.

BAYLY, J.U., <<Toward the Development of a Northwest Territories Law Reform Capability>> dans ALLOTT, A., WOODMAN, G.R., éd., *Peoples Law and State Law: The Bellagio Papers*, Dordrecht (Pays-Bas), Foris Publications, 1985, 285-297.

BEAR NICHOLAS, A., <<Relations Wabanakis-Francophones: Mythe et réalité>> (1991) XXIV:1 Interculture 10-31.

BERGEL, J.-L., <<Le rôle des fictions dans le système juridique>> (1988) 33 Revue de droit de McGill 357-386.

BISSONNETTE, A., <<Le tribunal Russell condamne les violations des droits des Indiens d'Amérique>> (1981) XI:2 R.A.Q. 101-102.

-----, <<Présentation>> (1982) XV Interculture 20-25.

-----, <<La justice et les Autochtones: un commentaire et quelques pistes de recherche>> (1984) XVI:4 R.A.Q. 72-76

-----, <<Les droits et les libertés des peuples autochtones du Canada: débats constitutionnels et identités culturelles>> (1989) XIX:4 R.A.Q. 3-12.

-----, <<Les principes et fondements du droit canadien à la lumière de l'anthropologie juridique>> dans Institut Interculturel de Montréal, *Actes du colloque Justice blanche, Justice autochtone*, les 24 et 25 mai 1991, Montréal, 28-37.

-----, <<Droits autochtones et droit civil: opposition ou complémentarité? Le cas de la propriété foncière>> dans Recueil des textes présentés à la conférence Henri Capitant du 12 avril 1991, *Droit civil et Droits autochtones: confrontation ou complémentarité?*, Faculté de droit de l'Université de Montréal, Montréal, Association Henri Capitant (section québécoise), juin 1992, 1-23.

-----, <<La justice et les Autochtones: réflexion sur la nature d'une recherche appliquée>>, communication présentée dans le cadre du colloque "Ethnonationalism: Canadian and International Perspectives", Université de Toronto, les 14-16 décembre 1990 et publiée dans Recueil des textes présentés à la Conférence Henri Capitant du 12 avril 1991, *Droit civil et Droits autochtones: confrontation ou complémentarité?*, Faculté de droit de l'Université de Montréal, Montréal, Association Henri-Capitant (section québécoise), juin 1992, 115-132.

-----, <<Présentation>> (1993) XXIII:1 R.A.Q. 2-3.

BOUCHARD, S., <<La nomenclature du mépris>> (1986-87) XVI:4 R.A.Q. 17-26.

-----, J. Mailhot, <<Structure du lexique: les animaux indiens>> (1973) III:1-2 R.A.Q. 39-67.

BOURDIEU, P., <<La force du droit: Éléments pour une sociologie du champ juridique>> (1986) 64 Actes de la recherche en sciences sociales 3-19.

-----, <<Habitus, code et codification>> (1986) 64 Actes de la recherche en sciences sociales 40-44.

BURGESS, J.A., <<Property Concepts of the Lac St-Jean Montagnais>> (1945) XVIII Primitive Man 1-25.

CHAREST, P., <<Les barrages hydro-électriques en territoire montagnais et leurs effets sur les communautés amérindiennes>> (1980) IX:4 R.A.Q. 323-337.

-----, <<Hydroelectric dam construction and the foraging activities of eastern Québec Montagnais>> dans LEACOCK, E. LEE, R., *Politics and history in band societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp.413-426.

CHARRON, C.-Y., <<Distorsions de notre discours et de nos politiques à l'égard des Amérindiens: Entrevue avec Rémi Savard>> (1982) XII:4 R.A.Q. 281-283.

CLAUDOT-HAWAD, H., <<Nomades et État: L'impensé juridique>> (1990) 15 Droit et Société 211-222.

CHEVALLIER, J., <<L'ordre juridique>> dans CHEVALLIER, J. et al., *Le droit en procès*, France, Presses Universitaires de France, 1983, 7-49.

CLEARY, B. <<Vers un nouveau contrat social>> (1991) 33:4-5 Liberté 167-185.

-----, <<Le long et difficile portage d'une négociation territoriale>> (1993) XXIII:1 R.A.Q. 49-60.

CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, <<Déclaration des peuples attikamèks et montagnais adressée au Ministre des Affaires indiennes et du Nord, représentant du gouvernement du Canada>>, avril 1979, dans N'TSUKw, VACHON, R., éd., *Nations autochtones en Amérique du Nord*, Québec, Fides, 1983, 81-99.

COURTOIS, P., <<Les Indiens de la région de Québec cèdent leur terre aux Français>> (1976-77) 1:3-4 Possibles 27-29.

COUTU, J.-C., <<L'administration de la justice par les Autochtones>> dans Recueil des textes présentés à la conférence Henri Capitant du 12 avril 1991, *Droit civil et Droits autochtones: confrontation ou complémentarité?*, Faculté de droit de l'Université de Montréal, Montréal, Association Henri Capitant (section québécoise), juin 1992, 63-113.

-----, <<De Solon à Ovide Mercredi ou sommes-nous si éloignés les uns des autres?>> (1993) XXIII:1 R.A.Q. 91-94.

DALTON, C., <<The Faithful Liberal and The Question of Diversity>> (1989) 12 Harvard Women's Law Journal 1-10.

DARNELL, R., <<Interaction et langage chez les Cris>> (1984) XIV:4 R.A.Q. 42-50.

DAVID, P.C.-E., <<Les Montagnais du Labrador et du Lac St-Jean>> [1907] Congrès International des Américanistes, XVe session (Québec - 1906) 205-211.

DELÂGE, D., <<Les premiers contacts selon un choix de récits amérindiens publiés aux XIXe et XXe siècles>> (1992) XXII:2-3 R.A.Q. 101-116.

-----, <<Les premiers contacts dans "History of the Ojibway People" de William Warren. Un récit de transition entre l'oral et l'écrit>> (1992) XXII:4 R.A.Q. 49-59.

DELISLE, J. et al., <<Vivre ensemble, qu'en pensons-nous?>> (1993) 14:4 Rencontre 4-5.

DESCHÊNES, J.-G., <<La contribution de Frank G. Speck à l'anthropologie des Amérindiens du Québec>> (1981) XI:3 R.A.Q. 205-220.

DÉSVEAUX, E., <<Secrets et pouvoirs des vieux>> [1991] Autrement, Série Monde - H.S. No.54, 209-229.

DIAMOND, S. <<The Rule of Law versus the Order of Custom>> dans BLACK, D., MILESKE, M., éd., *The Social Organization of Law*, New York, Seminar Press, 1973, pp.318-341.

DIONNE, H., <<À la croisée des chemins>> dans DIONNE, H., dir., *L'oeil Amérindien, regards sur l'animal*, Québec, Musée de la Civilisation/Éditions du Septentrion, 1991, pp.107-118.

DOMINIQUE, R., <<Le caribou est un animal indien>> (1979) IX:1-2 R.A.Q. 47-54.

DRAPEAU, L., <<Le développement de l'écrit en montagnais>> (1985-86) XV:3 R.A.Q. 96-101.

-----, <<Le traitement de l'information chez les Montagnais>> (1984-85) XIV:4 R.A.Q. 24-35.

DUPUIS, R., <<Historique de la négociation sur les revendications territoriales du Conseil des Attikamekw et des Montagnais (1978-1991)>> (1993) XXIII:1 R.A.Q. 35-48.

EL SHAKANKIRI, M., <<La notion du <<bien>> dans la philosophie juridique musulmane>> (1979) 24 Archives de philosophie du droit 67-85.

FEIT, H.A., <<L'ethno-écologie des cris Waswanipis ou comment des chasseurs peuvent aménager leurs ressources>> (1971) I:4-5 R.A.Q. 84-93.

-----, <<The future of hunters within nation-states: anthropology and the James Bay Cree>> dans LEACOCK, E., LEE, R., *Politics and history in band societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp.373-411.

FENET, A., <<Ordre juridique et minorités>> dans CHEVALLIER, J. et al., *Le droit en procès*, France, Presses Universitaires de France, 1983, pp.163-171.

FRENETTE, J., <<Frank G. Speck et la distribution géographique des bandes montagnaises au Saguenay-Lac-Saint-Jean et sur la Côte-Nord: l'ABC de l'HBC>> (1989) XIX:1 R.A.Q. 38-51.

GADACZ, R.R., <<Montagnais Hunting Dynamics in Historicoecological Perspective>> (1975) 17:2 Anthropologica (new series) 149-167.

GAUDEMET, J., <<La codification, ses formes et ses fins>> (1986-87) 3-4 Revue juridique et politique, Indépendance et Coopération 239-260.

GODELIER, M., <<Économie>> dans CRESSWELL, R., dir., *Éléments d'ethnologie*, vol.2, Paris, Armand Colin, 80-131.

GREY, V., <<Si vous pouviez voir le monde à travers nos yeux>> dans DIONNE, H., dir., *L'œil Amérindien, regards sur l'animal*, 19-30.

GRINNELL, G.B., <<Tenure of Land Among the Indians>> (1907) 9 American Anthropologist (new series) 1-11.

HOWES, D., <<From Polyjurality to Monojurality: The Transformation of Quebec Law, 1875-1929>> (1986-87) 32 Revue de droit de McGill 522-558.

JACOB, A., <<Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage amérindien et l'idée de civilisation>> (1991) 15:1 Anthropologie et Sociétés 13-35.

JACQUIN, P., <<De l'Amérique indienne à l'Amérique blanche>> [1991] Autrement, Série Monde - H.S. No.54, 24-45.

KAPESH, A.A., <<Ces terres dont nous avons nommé chaque ruisseau>> (1975) V:2 R.A.Q. 3.

KURTNESS, J., <<Du nomadisme au sédentarisme>> (1972) II:4-5 R.A.Q. 43-48.

LAMONTAGNE, D.-C., <<Distinction des biens, domaine, possession et droit de propriété>> dans BARREAU DU QUÉBEC et CHAMBRE DES NOTAIRES, *La réforme du code civil*, t.1: Personnes, succession, biens, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 467-512.

LEACOCK, E., <<The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade>>, Memoir no.78, American Anthropological Association (1954), 1-59.

-----, <<Matrilocalité in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi)>> (1955) 11 Southwestern Journal of Anthropology 31-47.

-----, <<Status among the Montagnais-Naskapi of Labrador>> (1958) 5 *Ethnohistory* 200-209.

-----, <<Les relations de production parmi les peuples chasseurs et trappeurs des régions subarctiques du Canada>> (1980-81) X:1-2 *R.A.Q.* 79-89.

-----, <<The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula>> dans MORRISON, B.R., WILSON, R.C., éd., *Native Peoples: The Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1986, pp.140-171.

LE CLÉZIO, J.-M.G., <<Peut-être sommes-nous frères?>> [1991] *Autrement*, Série Monde- H.S. No.54, 16-23.

LE ROY, E., <<Réflexions sur une interprétation anthropologique du droit africain: le laboratoire d'anthropologie juridique>> (1972) 26:3 *Revue juridique et politique*, *Indépendance et Coopération* 427-448.

-----, <<Justice africaine et oralité juridique>> (1974) XXXVI *Bulletin de l'IFAN*, sér.B, no.3, 559-581.

-----, <<L'expérience juridique autochtone de l'Afrique noire contemporaine et le transfert des connaissances juridiques occidentales>> dans RIBES, B. et al., *Domination ou Partage?*, Paris, UNESCO, 1980, pp.93-118.

-----, <<Les Communautés rurales>>, partie I, (1983) XL *Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions* 83-138.

-----, <<Le droit dans la ville africaine, pour une lecture diatopique des pratiques juridiques intra-urbaines>> [1984] *Urbanisation et socio-systèmes urbains* 18-29.

-----, <<La réforme de la terre dans certains pays d'Afrique francophone>>, FAO, *Études législatives* no 44, 1987, 10-13.

-----, <<Juristique et anthropologie, un pari sur l'avenir>> (1990) 29 *Journal of Legal Pluralism* 5-20.

-----, <<Le Code Napoléon révélé par l'Afrique>> dans ASSOCIATION DES ÉTUDES FONCIÈRES (ADÉF), *Un droit inviolable et sacré: la propriété*, Paris, ADÉF, 1991, pp.145-150.

LESTER, G.S., <<Aboriginal Land Rights: The Significance of Inuit Place-Naming>> (1979) 3:1 *Études/Inuit/Studies* 53-75.

-----, <<Primitivism versus Civilization: A Basic Question in the Law of Aboriginal Rights to Land>> dans BRICE-BENNETT, C., éd., *Our Footprints are Everywhere: Inuit land use and occupancy in Labrador*, Labrador, Labrador Inuit Association, 1977, 351-374.

LIPS, J.E., <<Public Opinion and Mutual Assistance among the Montagnais-Naskapi>> (1937) 39 *American Anthropologist* (new series) 222-228.

-----, <<Naskapi Law>> (1947) 37 *Transactions of the American Philosophical Society* 379-492.

LOSCHAK, D., <<Droit, Normalité et Normalisation>> dans CHEVALLIER, J. et al., *Le droit en procès*, France, Presses Universitaires de France, 1983, pp.51-77.

LYONS, O., <<Spirituality, Equality, and Natural Law>> dans LITTLE BEAR, L., BOLDT, M., LONG, J.A., éd., *Pathways to Self-Determination - Canadian Indians and the Canadian State*, Toronto, University of Toronto Press, 1984, pp.5-13.

MACKLEM, P., <<First Nations Self-Government and the Borders of the Canadian Legal Imagination>> (1991) 36 *Revue de droit de McGill* 383-456.

-----, <<Ethnonationalism, Aboriginal Identities, and the Law>> dans LEVIN, M.D., *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 9-28.

MAILHOT, J., <<La mobilité territoriale chez les Montagnais-Naskapis du Labrador>> (1985) XV:3 *R.A.Q.* 3-11.

-----, <<L'Indien n'est pas fou. Quelques réflexions montagnaises sur la gestion du territoire>> (1982) XII *R.A.Q.* 245-249.

-----, VINCENT, S., <<Le Droit foncier Montagnais>> (1982) XV:2-3 *Interculture* 65-74.

MCKAY, S., <<Calling Creation into our Family>> dans ENGELSTAD, D., BIRD, J., éd., *Nation to Nation: Aboriginal Sovereignty and the Future of Canada*, Concord (Ontario), 1992, 28-34.

MENEKAPU, *La promesse du blé* (1976-77) 1:3-4 *Possibles* 25.

MORIN, M., <<Chronique bibliographique: La survie du régime seigneurial, ou les effets malheureux d'une abrogation irréfléchie>> (1989) *Revue générale de droit* 155-160.

MORSE, B., <<Droit familial Amérindien et Inuit et système judiciaire canadien>> (1982) XV:2-3 Interculture 41-59.

NAVET, E., <<Au Canada, une lutte d'influences>> [1991] Autrement, Série Monde - H.S. No.54, 117-131.

-----, <<Être et rester Amérindien>> [1991] Autrement, Série Monde - H.S.No.54, 147-163.

NEWBERY, E., <<Loi et ordre social selon les cultures autochtones>> (1982) XV:2-3 Interculture 26-33.

NICHOLAS, A.B., <<Relations Wabanakis-Francophones: mythe et réalité>> (1991) XXIV:1 Interculture 10-33.

PANIKKAR, R., <<La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?>> (1982) 117 Diogène 87-115.

PARENT, R., <<Inventaire des nations amérindiennes au début du XVIIe siècle>> (1978) VII:3-4 R.A.Q. 5-19.

RENOUX-ZAGAMÉ, M.-F., <<Du droit de Dieu au droit de l'homme: sur les origines théologiques du concept moderne de propriété>> (1985) 10 Droits 17-31.

ROSTKOWSKI, J., <<Chronique d'un défi à l'oubli>> [1991] Autrement, Série Monde - H.S. No.54, 166-188.

ROULAND, N., <<Histoire du droit et anthropologie juridique>> (1989) 18 Droit et Cultures 193-223.

-----, <<Pour une lecture anthropologique et inter-culturelle des systèmes fonciers>> (1985) 1 Droits 73-90.

-----, <<Persistances et invariances: structures, histoire, droit>> (1985) 10 Revue de la recherche juridique 731-769.

-----, <<Histoire du droit et anthropologie juridique>> (1989) 18 Droit et cultures 193-223.

-----, <<Les colonisations juridiques de l'Arctique à l'Afrique noire>> (1990) 29 Journal of Legal Pluralism 39-136.

-----, <<La Coutume et la pensée juridique sauvage: L'apport des sociétés Inuit>> [1990] Recueils de la Société Jean Bodin 307-328.

-----, <<Les utilisations de la notion des droits de l'homme dans le nouvel ordre international>> (1992) XVII:48-1 *Revue de la recherche juridique* 133-138.

SAGANASH, D.R., <<La conception autochtone du droit de la propriété privée>> dans *Recueil des textes présentés à la conférence Henri Capitant du 12 avril 1991, Droit civil et Droits autochtones: confrontation ou complémentarité?*, Université de Montréal, Montréal, Association Henri Capitant (section québécoise), juin 1992, 15-23.

-----, <<Le droit à l'autodétermination des peuples autochtones>> (1993) 24 *Revue générale de droit* 85-91.

SAVARD, R., <<La politique autochtone de Québec>> (1982) XII:4 *R.A.Q.* 283-284.

SCHMIDT-SZALEWESKI, <<Les fictions en droit privé>> (1975) 20 *Archives de philosophie du droit* 273-291.

SCHOULS, T., <<Afterword: The Path Ahead>> dans ENGLESTAD, D., BIRD, J., éd., *Nation to Nation: Aboriginal Sovereignty and the Future of Canada*, Concord (Ontario), 1992, 225-228.

SIMARD, J.-J., <<Préface>> dans DOMINIQUE, R., DESCHÊNES, J.-P., *Cultures et sociétés autochtones du Québec: bibliographie critique*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985, pp.7-18.

-----, <<Les structures contre la culture>> (1991) 33:4-5 *Liberté* 119-131.

SIMARD, J.-P., <<Le meeting du m8chau 8raganich>> (1976) VI:2 *R.A.Q.* 3-16.

SIOUI DURAND, Y., <<Le sentiment de la terre>> (1991) 33:4-5 *Liberté* 29-41.

SPECK, F.G., <<Family Hunting Territories of the Lake St. John Montagnais and Neighboring Bands>> (1927) XXII *Anthropos* 387-403.

-----, <<Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula>> (1931) 33 *American Anthropologist* (new series) 557-600.

TERRÉ, F., <<Définir le droit?>> (1983) 15-17 *Droits* 374-382.

TURPEL, M.E., <<Aboriginal Peoples and the Canadian *Charter*: Interpretative Monopolies, Cultural Differences>> (1989-90) 6 *Annuaire canadien des droits de la personne* 3-45.

VACHON, R., <<L'univers juridique autochtone traditionnel contemporain et lutte pour les droits autochtones>> (1982) XV:2-3 *Interculture* 2-19.

-----, <<Autogestion et développement: La tradition autochtone contemporaine d'ontogestion et de solidarité cosmique>> (1983) XIII:1 R.A.Q. 35-43.

-----, <<L'étude du pluralisme juridique, une approche diatopique et dialogale>> (1990) 29 Journal of Legal Pluralism 163-173.

-----, <<Préface>> (1991) XXIV:4 Interculture 1-3.

-----, <<La nation Mohawk et ses communautés>>, ch.2: <<Cultures politiques: occidentale et mohawk. Une mise en contraste>> (1991) XXIV:4 Interculture 2-29.

-----, <<À la veille de 1992>> (1991) XXIV:1 Interculture 2-3.

VINCENT, S., <<Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de mista.pe.w>> (1973) III:1-2 R.A.Q. 69-83.

-----, <<L'espace montagnais non pas pays mais peau de chagrin>> (1975) V:2 R.A.Q. 4-11.

-----, <<Les bonnes et les mauvaises alliances>> (1976) VI:1 R.A.Q. 22-35.

-----, <<L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre: quatre siècles de dépossession>> (1976-77) 1:3-4 Possibles 13-24.

-----, <<Tradition orale et action politique montagnaises: le cas de la rivière Natasquan>> [1978] Papers of the Ninth Algonquian Conference, Université Carleton (Ottawa), 138-145.

-----, <<La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger?>> (1982) 70 Cahiers de Clio 5-26.

-----, <<La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire>> (1991) 15:1 Anthropologie et Sociétés 125-143.

-----, <<L'arrivée des chercheurs de terres: récits et dires des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord>> (1992) XXII:2-3 R.A.Q. 19-29.

3. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

CORNU, G., dir., Vocabulaire juridique, 2e éd.rév., Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 859p.

KOUASSIGAN, G.-A., La nature juridique des droits fonciers coutumiers dans l'Encyclopédie juridique de l'Afrique, vol.V: Droit des biens, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1982, 49

-----, Objet et évolution des droits fonciers dans l'Encyclopédie juridique de l'Afrique, vol.V: Droit des biens, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 29-37

LE ROY, E., Caractères des droits fonciers coutumiers dans l'Encyclopédie juridique de l'Afrique, vol.V: Droit des biens, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1982, pp.39-47

-----, WANE, M., La formation des droits non-étatiques dans l'Encyclopédie juridique de l'Afrique, vol.1, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1982, 353-391

4. LOIS

A. CANADA

Acte pour l'abolition des droits et devoirs féodaux dans le Bas-Canada ou Acte seigneurial, Statuts de la province du Canada, (1854) 18 Vict., ch.3, modifiée par (1855) 18 Vict., ch.103.

Charte canadienne des droits et libertés, Partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, ch.11

Loi constitutionnelle de 1982, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.U.), 1982, ch.11.

Loi sur le règlement des revendications autochtones de la Baie-James et du Nord québécois, 1976-77 S.C., vol.I, ch.32.

Loi sur les Corporations canadiennes, 1974-75-76 S.C., vol.I, ch.33.

B. QUÉBEC

Loi sur l'application de la réforme du Code civil, L.Q. 1992, ch.57.

Loi sur la réforme du Code civil, L.Q. 1991, ch.64.