

Wactenamakanicic e opikihakaniwitic -
Comment se manifeste le « droit » coutumier en matière de circulation des enfants chez
les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan ?

Eva Ottawa

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de
Maîtrise en droit (LL.M)

Faculté de droit – Études supérieures
Université d'Ottawa

© Eva Ottawa, Ottawa, Canada, 2021

*L'autochtone utilise le langage occidental pour exprimer sa vision du monde.
Comment se fait-il que l'occidental n'utilise jamais le langage autochtone pour se faire
comprendre des autochtones ?*

Robert Vachon, 1983

E icinokok aniwe masinahikan – Résumé

Ekote pite 16 otehimin pisimw 2018 ka toponiak, Opictakowak kice okimaw orocowemasinahakan ka orowiparinik e witak aci kitci miparik opikihosowin kaie kitci oramakaniwitec nehirowisiskak anowe neheriw ke nanakatcitatc. Aniwe masinahikanik wewerita ki oractakaniwon kirika ki witamowakaniwiw ke ici nanakatcitatc aniwe arotakan ke apitc. Tekci witcikatew anihowe terak opikihawasowin ke miparik enko aniwe ke kacteritcikatek awacic itekera kaskina ke miwotatc kicotcihosowin emtcikocicik itekera, kirika wewerita kitci kaskeritakok e ici oreritakik onikhikonanak kirika ke ocki okawitc-otawitc anoweha awacic. Enko ka mamiskaterikakok, itactew masinahikanik e tapwetak kice okimaw opikihawasowin nehirowisikak e icinokok, aric pekon pe acotcictaw ke icinakonik, ke ici nanakatcitakaniwonik. Ekotcani wetci ki iteritaman aniwe kitci natowi kaskeritaman e icinokok opikihawasowin ketin ewi natomowok aniwe arotakan ke arakaniwitec. Kotenaminak Manawanik niki pa aican e nta nikickokik iriniwok iskwewok kaki motatakik opikihawasowiniw, niki kokwetcimawok kitci atisokowitcic tan kaki a isparitcic wirowaw tapirowe. Kaskina ki mockinen kaki ici arimowaniwok, ki kanowapatin wewerita kaki aitaniwok, minowatc niki orasinahen masinahikan kitci atisokataman wactenmakanicic e opikihakaniwitec e icinokok. Ekote ote eki otcipitaman *Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones* otamirowiniwaw niaranowetc e ici kinowapatcikatek orocowehinik mitowi itekera enko eki icinikataman *Kokominook-Kimocominook; ka motewkaniok; ka nanakatcitakaniok; ka waskapitcic kirika ka nosnetakaniok.*

L' « adoption coutumière » est reconnue officiellement au Québec depuis le 16 juin 2018. En effet, l'article 543.1 du *Code civil* précise que l'autorité compétente - une institution créée par l'État et désignée par la communauté ou la nation - doit s'assurer que la « coutume » en matière d'adoption est en harmonie avec le principe de l'intérêt de l'enfant, du respect de ses droits et du consentement des personnes concernées. Cette reconnaissance statutaire semble paradoxale, d'un côté elle insiste sur des modalités procédurales harmonisées, puis de l'autre, elle laisse le soin aux communautés de définir leur pratique d'« adoption coutumière » en vue de préserver le droit « coutumier » substantif. Nous aborderons ces exigences législatives dans la perspective du pluralisme juridique et de l'interdisciplinarité. Grâce à l'anthropologie juridique qui offre les outils nécessaires à une démarche empirique, j'ai réalisé des entretiens semi-dirigés en *atikamekw nehiromowin*. La transcription et l'analyse approfondie des données m'ont ensuite permis de conceptualiser *wactenamakanicic e opikihakaniwitic*, le système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant. Pour décrire *wactenamakanicic e opikihakaniwitic*, j'ai dû prendre position comme *atikamekw nehirowiskwew nehapiskak itekera* pour tenir compte de *kaskeritamowina* - les savoirs *nehirowisiw* - et de conceptualiser avec la cartographie développée par la Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones. Cette description contient les 5 éléments fondamentaux que l'on retrouve dans tout système juridique soit : les valeurs, les principes, les règles, les acteurs et les processus. Par respect des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan, je décris ces 5 éléments par l'entremise de *Kokominook-Kimocominook* ; *ka motewkaniok* ; *ka nanakatcitakaniok* ; *ka waskapitcik* et *ka nosnetakaniok*.

MOTS-CLÉ : adoption, garde, coutume, adoption coutumière, circulation des enfants, reconnaissance, atikamekw, nehirowisiw, autonomisation de l'enfant, pluralisme juridique, anthropologie juridique, customary adoption.

Kice mikwetc niwi itawok – Remerciements

*Kice mikwetc Kokominook-Kimocominook. Kice mikwetc Aski. Kice mikwetc Kice Manito. Kice mikwetc pour ce don de la vie, pour votre héritage sacré et pour votre guidance. Kice mikwetc à chacun des *kaki naskamotcik* pour votre confiance et votre précieuse collaboration. Kice mikwetc au Conseil des Atikamekw de Manawan pour votre soutien et votre appui. Kice mikwetc à Nicole Petiquay pour la traduction des schémas d’entrevue et du formulaire de consentement. Kice mikwetc à *Kokominowok* Réjeanne Flamand, Cécile Flamand, Thérèse Dubé-Moar, Lucie Dubé-Petiquay, Délima Flamand-Dubé et Madeleine Dubé-Echaquan pour vos enseignements. Kice mikwetc également à *Kimocominowok* Jos Ottawa, Fernand Niquay et Armand Echaquan pour vos enseignements. Kice mikwetc aux personnes ayant participé aux cercles de partage pour vos questions et vos réflexions. Kice mikwetc à ma mère Mariette Niquay pour votre présence, votre soutien constant et surtout d’avoir soutenu la préservation de *nehiromowin*. Kice mikwetc à mon mari Carl, ma fille Daphne *Uapukuan* et à mes petits-enfants Camron *Kicik* et Niyah Eva Rose pour votre soutien et vos sacrifices. Kice mikwetc à mes sœurs Andicha, Anice, Chantale et Lisette, ainsi qu’à toute ma belle et grande famille pour votre présence et vos encouragements. Kice mikwetc *kaskina niwitcicanak matisiwinik itekera*, merci infiniment à toutes mes relations apparentées qui contribuent au miracle de la vie.*

Kice mikwetc à ma directrice de thèse, Aimée Craft « Nipi iskwew » gardienne de l’eau, pour votre écoute, votre générosité, vos partages, vos conseils et votre soutien. Vous avez été une source d’inspiration constante vers cette quête de *opikihawasowin*.

Kitci mikwetc au professeur Ghislain Otis de m’ avoir introduit vers ce « rite de passage » - selon ses termes -. La marche m’a paru haute vers les études supérieures, mais nos discussions m’ ont transporté toujours plus loin dans mes réflexions. *Kice mikwetc* à la Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones pour le soutien financier et le support grâce à l’ accès aux chercheurs autochtones et non-autochtones. *Kice mikwetc* à Diane Chilton, Anne Fournier, Marie-Ève Sylvestre et Mylène Jaccoud pour votre écoute et votre disponibilité. *Kice mikwetc* à Christiane Guay pour votre partage sur l’ analyse des données. *Kice mikwetc* à Pierrot Ross-Tremblay pour votre soutien. *Kice mikwetc* à Hadley Friedland pour avoir allumé cette lumière avec le terme « *witcican* » et alimenté mes réflexions. *Kice mikwetc* à Val Napoléon pour votre inspiration envers *atisokana*.

Kice mikwetc à la Section de droit civil de l’ Université d’ Ottawa pour l’ invitation à poursuivre ces études supérieures. *Kice mikwetc* au personnel administratif et au corps professoral pour votre précieux soutien tout au long de ce projet de recherche, notamment aux professeures Katherine Lippel, Pascale Fournier et Cintia Quiroga. *Kice mikwetc* également à Sophie Thériault et Céline Lévesque de m’ avoir accueilli dans ce chemin vers les études supérieures. *Kice mikwetc* à Claudette Doucet, Thomas Burelli et Zoé Boirin-Fargues de m’ avoir guidé dans cette vie d’ étudiante-apprenti-chercheuse, pour vos conseils et les moments de partage. *Kice mikwetc* à Monsieur Richard J. Harkin de la Bibliothèque Brian-Dickson, maintenant à la retraite, pour votre patience, votre disponibilité et votre soutien dans la recherche documentaire. *Kice mikwetc* à Florence Robert pour le soutien technique lors de la révision finale qui a été grandement apprécié.

Table des matières

<i>E icinokok aniwe masinahikan – Résumé</i>	iii
<i>Kice mikwetc niwi itawok – Remerciements</i>	vi
Table des termes en <i>atikamekw nehiromowin</i> - français.....	xi
<i>Ecinaokok anowe masinahihan – Présentation de mon travail</i>	xiv
Chapitre 1 : <i>E ici kactapatak natowi kaskeritamowin kitci miro kaskeritakok opikihawasowin e ici nakok, l'importance de documenter la circulation des enfants.</i>	1
1.1 D'où je viens	3
1.2 Les <i>Atikamekw Nehirowisiwok</i> de Manawan	8
1.3 La nécessité de documenter <i>opikihawasowin</i>	14
1.4 Le pluralisme juridique et la perspective de l'interdisciplinarité	19
1.5 Une approche inductive et exploratoire vers les questions de recherche	29
1.6 Une méthodologie empirique et ethnographique	31
1.7 Autorisations et éthique.....	36
1.8 Limites.....	39
Chapitre 2 : <i>Atisokana eki ici pisowapitaman – La cartographie et les récits narratifs</i>	44
2.1 Le schéma d'intelligibilité	45
2.2 <i>Atisokana</i> - les récits narratifs.....	49
<i>Atcokoc otatisokan</i> – le récit de « Étoile »	50
<i>Nipin otatisokan</i> – le récit de « Été »	52
<i>Otapi otatisokan</i> - le récit de « Racine ».....	53
<i>Cikopi otatisokan</i> - le récit de « Sapin ».....	55
<i>Maskwa otatisokan</i> - le récit de « Ours ».....	56
<i>Wapoc otatisokan</i> - le récit de « Lièvre ».....	57
<i>Pisimw kirika Wapikoni otatisokaniwaw</i> - le récit de « Soleil » et « Fleur ».....	58
<i>Asini kirika Wasko otatisokaniwaw</i> - le récit de « Roche » et « Ciel ».....	60
<i>Kitikan kirika Minic otatisokaniwaw</i> - le récit de « Plante » et « Bleuet »	61
<i>Asati kirika Wapistan otatisokaniwaw</i> - le récit de « Tremble » et « Belette ».....	63
<i>Amiskw, Wikwas kirika Cicikon otatisokaniwaw</i> - le récit de « Castor », « Écorce » et « Hochet ».....	65
Chapitre 3 : <i>Wactenmakanicic e opikihakaniwitc, le système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant.</i>	70
3.1 <i>Kokominook- kimocominook</i>	71
3.1.1 <i>Cowertcikewin</i>	72

3.1.2 <i>Kacteritcikewin</i>	74
3.1.3 <i>Witcihitowin</i>	75
3.1.4 <i>Tipaterimowin</i>	76
3.1.5 <i>Tapwewin</i>	77
3.1.6 <i>Tapwerimitisowin</i>	78
3.1.7 <i>Kitaweritamowin</i>	78
3.2 <i>Ka motewkaniok</i>	79
3.2.1 <i>Kice manito okitci coweritcikewin</i>	81
3.2.2 <i>Kitci mirakaniwitc wir tapirowe ka wi icitac opimatisiwin</i>	84
3.2.3 <i>Tipansiw iriniw opimatisiwinik</i>	85
3.2.4 <i>Kitci kanaweritamotisoc wir tapirowe kekocirw opimatisiwinik</i>	86
3.2.5 <i>Orina kitci kicterimakaniwitcik ka kiceatisitcik</i>	88
3.2.7 <i>E tacitcik awacac mocak tapickotc kitci ici witcihakaniwitcik</i>	92
3.2.8 <i>Mocak kitci motemikok witcihitowin</i>	93
3.2.9 <i>Kitci pakocinamatohikw itotiskewina awacac otci</i>	95
3.2.10 <i>Kitci nosnetahikw kititewino</i>	96
3.2.11 <i>Kitci pakitanok awacic wir tapirowe kitci iti mihitisotc</i>	97
3.2.12 <i>Kitci otapinac pekac matisiwiniw kaie miro tipahimatisowiniw</i>	98
3.3 <i>Ka nanakatcitakaniok</i>	99
3.3.1 <i>Kitci kiciteritakonik kaie wir awacic e ici nataweritak</i>	100
3.3.2 <i>Mocak kitci witamowakanitwitc ka acterik kitci kaskeritak</i>	103
3.3.3 <i>Mocak kitci matcickokaterik e ici tcirawetckitc</i>	105
3.3.4 <i>Kitci wamatc onikihikwa apitc e iteritak</i>	105
3.3.5 <i>Kitci kaskerimatc e niciritci tapirowe onikihikwa ka ki mirikotc matisiwiniw</i>	106
3.3.6 <i>Mocak arimowehin kitci apitak</i>	107
3.3.7 <i>Aski kaie kitci apatak irakonikewin awacic otci</i>	109
3.4 <i>Ka waskapitcik</i>	110
3.4.1 <i>Awacic</i>	111
3.4.2 <i>Okominan, omocominan</i>	112
3.4.3 <i>Kokominowok</i>	114
3.4.4 <i>Okawi, otawi</i>	115
3.4.5 <i>Onikihikonan</i>	116
3.5 <i>Ka nosnetakaniok</i>	117
3.5.1 <i>Onikihikok, witcicana</i>	118
3.5.2 <i>Misiwe otenak</i>	119
Chapitre 4 : <i>Pamitcic kawi acotcitahan, ma conclusion</i>	124
4.1 <i>Retour sur les résultats</i>	127
4.2 <i>Pistes de réflexions sur les implications pratiques</i>	131
Annexe A.1 : <i>Certificat éthique initial (2018-2019)</i>	143
Annexe A.2 : <i>Certificat éthique renouvelé (2019-2020)</i>	145
Annexe A.3 : <i>Certificat éthique renouvelé (2020-2021)</i>	147
Annexe B : <i>Résolution d'appui du Conseil des Atikamekw de Manawan</i>	149

Annexe C : Invitation par affichage public	151
Annexe D : Formulaire de consentement	152
Annexe E.1 : Cadre d’entrevue pour la catégorie : Enfant	156
Annexe E.2 : Cadre d’entrevue pour la catégorie : parent d’origine	158
Annexe E.3 : Cadre d’entrevue pour la catégorie : Parent adoptif	160
Annexe F : Guide du cercle de partage	162
Annexe G : Tableau des participants anonymisés	164
Annexe H : Schéma illustrant le processus d’analyse des données	165
Annexe I : Lexique des termes en <i>atikamekw nehiromowin</i> - français	171
Annexe J : Extraits des participants	174
BIBLIOGRAPHIE	180

Table des termes en *atikamekw nehiromowin* - français

<i>Aski</i>	Terre
<i>Awacic(ak)</i> <i>-wactenamakanicic</i>	Enfant(s) Petit Être de lumière
<i>Emitcikociwic(ak)</i>	Ceux qui coupent les arbres, ceux qui sont arrivés par bateau
<i>Kaki naskamotcik</i>	Participants, répondants
<i>Kiocican</i>	Désigne l'enfant orphelin et prise en charge par un parent adoptif
<i>Kokom</i>	Grand-mère
<i>Nehirowisiw</i> <i>- nehirowisiskak</i>	Être qui appartient au territoire, qui vit en équilibre et en harmonie avec son environnement - chez les autochtones de façon générale.
<i>Nicim</i>	Frère ou sœur plus jeune d'une fratrie
<i>Nimocom</i>	Grand-père
<i>Notcimik</i>	Forêt, bois, univers forestier, « <i>Là d'où je viens</i> »
<i>Ntata</i>	Papa
<i>Ntcotco</i>	Maman
<i>Okawi</i>	Maternel
<i>Opwakanak</i>	Être ou esprit-maître des animaux
<i>Opikihawasowin</i>	Prendre un enfant pour le guide, en prendre soin et le protéger, pour l'amener à la maturité.
<i>Otapakonaw</i>	Le fait de reprendre son enfant
<i>Otawi</i>	Paternel

Expressions

<i>Kokominook-Kimocominook</i>	Valeurs
<i>Coweritcikewin</i>	Don, compassion
<i>Kacteritcikewin</i>	Respect
<i>Witcihitowin</i>	Entraide, générosité

<i>Tipaterimowin</i>	Humilité, égalité
<i>Tapwewin</i>	Vérité
<i>Tapwerimitisowin</i>	Fierté, confiance et estime de soi
<i>Kitaweritamowin</i>	Sagesse
<i>Ka motewkaniok</i>	Principes
<i>Kice manito okitci coweritcikewin</i>	Principe de don concernant le « don du créateur »
<i>Kitci mirakaniwitic wir tapirowe ka wi icitac opimatisiwin</i>	Principe de non-ingérence dans la vie privée
<i>Tipansiw iriniw opimatisiwinik</i>	Principe de la liberté individuelle
<i>Kitci kanaweritamatisotc wirtapirow kekociriw opimatisiwinik itekera</i>	Principe de « dividualité » de l'enfant
<i>Orina kitci kictenimakaniwiticik ka kiceatisitcik</i>	Principe de respect et de dévotion envers les aînés
<i>Mocak kitci mirakaniwitic mirerimowiniw awacic</i>	Principe de l'engagement (pour assurer le bien-être de l'enfant)
<i>E tacitcik awacak mocak tapickotc kitci ici witchihakaniwiticik</i>	Principe de l'égalité
<i>Mocak kitci motemikok witcihitowin</i>	Principe de l'entraide
<i>Kitci pakocinamatohikw itotiskewina awacak otci</i>	Principe de la complémentarité des rôles
<i>Kitci nosnetahikw kititewino</i>	Principe de l'honneur
<i>Kitci pakitinok awacic wir tapirowe kitci iti mihitisotc</i>	Principe de l'autonomisation de l'enfant
<i>Kitci otapinak pekac matisiwiniw kaie miro tipahimatisowiniw</i>	Principe de l'équilibre et de l'harmonie
<i>Ka nanakatcitakaniok</i>	Règles
<i>Kitci kicteritakonik kaie wir awacic e ici nataweritak</i>	Règle liée au respect de la volonté de l'enfant
<i>Mocak kitci witamowakanitwitic ka acterik kitci kaskeritak</i>	Règle liée à la non-confidentialité
<i>Mocak kitci matcikockaterik e ici tcirawetciketc</i>	Règle liée au maintien du lien de filiation
<i>Kitci wamatc onikihikwa apitc e iteritak</i>	Règle liée au maintien des contacts
<i>Kitci kaskerimatc e niciritci tapirowe onikihikwa ka ki mirikotc matisiwiniw</i>	Règle liée au transfert total ou partiel de la responsabilité parentale
<i>Mocak arimowehin kitci apitak</i>	Règle liée à l'oralité
<i>Aski kaie kitci apatak irakonikewin awacic otci</i>	Règle liée à l'affiliation territoriale

<i>Ka waskapitcik</i>	Acteurs
<i>Awacic</i>	Enfant
<i>Okominan, omocominan</i>	Grand-mère, grand-père
<i>Kokominook</i>	« Cercle des kokoms », matriarche
<i>Okawi, otawi</i>	Maternel, paternel
<i>Onikihikonan</i>	Parents d'origine
<i>Ka nosnetakaniok</i>	Processus
<i>Onikihikok, witcicanak</i>	Familial
<i>Misiwe otenak</i>	Communautaire

***Ecinakok anowe masinahihan* – Présentation de mon travail**

Au **chapitre 1**, je présente la problématique de recherche visant à documenter les traditions, les pratiques, les normes et les savoirs en matière de circulation des enfants chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan. En me fondant sur le pluralisme juridique et l'anthropologie juridique, j'introduis ma démarche empirique réalisée par entretien semi-dirigé et l'observation en vue de décrire le système juridique coutumier en matière de *opikihawasowin*. En prenant position comme *atikamekw nehiriwiskwew nehapiskak itekera*, je peux décrire *opikihawasowin* à partir des savoirs provenant de *nehirowisiw*.

Au **chapitre 2**, j'introduis la cartographie empruntée à la Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones qui m'a permis de conceptualiser le système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant. Par respect de la coutume, je présente d'abord *atisokana* provenant de *kaki naskamotcik* avant de procéder à la description du système juridique coutumier au chapitre 3.

Au chapitre 3, je décris *wactenmakanicic e opikihakaniwite* le système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant à partir des 5 éléments fondamentaux énoncés dans le schéma d'intelligibilité soit : *Kokominook- Kimocominook* – les valeurs, *ka motewkaniok* – les principes, *ka nanakatcitakaniok* – les règles, *ka waskapitcik* – les acteurs et *ka nosnetakaniwok* – les processus.

Au **chapitre 4**, je partage mon expérience personnelle telle que vécue dans le cadre de ce projet de recherche avant de procéder à un retour sur les résultats. Je conclus ensuite avec quelques pistes de réflexion sur les implications pratiques de cette recherche.

Chapitre 1 : *E ici kactapatak natowi kaskeritamowin kitci miro kaskeritakok opikihawasowin e ici nakok*, l'importance de documenter la circulation des enfants.

« *Akawir wiskat onike nte wetotehin* [N'oublie jamais d'où tu viens] »
Notawi Gérard Ottawa

Dans ce premier chapitre, j'expose ma stratégie de recherche développée tout au long de ma quête portant sur *opikihawasowin* chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan. L'objet et le sujet de cette recherche m'amènent d'emblée à me présenter à la section 1.1. À la section 1.2, je procède à la description des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan où je rappelle leur passé colonial tout en soulignant les démarches d'affirmation entreprises depuis plusieurs années notamment avec l'adoption de la *Politique sociale atikamekw*¹ en 1997. Cet outil de gouvernance les a d'ailleurs conduits à élaborer le système d'intervention de l'autorité *atikamekw* reconnue comme régime particulier en matière de protection de l'enfance depuis janvier 2019². À la section 1.3, j'insiste sur la nécessité de documenter *opikihawasowin* en raison de la reconnaissance statutaire³ de l'adoption coutumière au Québec et du manque de documentation existante sur cette pratique. À la section 1.4, j'aborde le cadre théorique du pluralisme juridique en énonçant la perspective de l'interdisciplinarité avec l'anthropologie juridique. À la section 1.5, j'introduis

¹ Conseil de la Nation Atikamekw, *Politique sociale atikamekw*, 1997.

² Voir *Approbation de l'Entente visant à établir un régime particulier de protection de la jeunesse pour les membres des communautés de Manawan et de Wemotaci entre le gouvernement du Québec et le Conseil de la Nation Atikamekw et l'exclusion de l'application des articles 3.8 et 3.49 de la Loi sur le ministère du Conseil exécutif des ententes à intervenir entre les parties modifiant cette entente*, D 13-2018 (2018) à la partie 2 [*Approbation de l'Entente*].

³ Voir Marilyn Poitras et Norman Zlotkin, *An overview of the recognition of customary adoption in Canada*, Saskatoon, Saskatchewan First Nations Family and Community Institute Incorporated, 2013. Saskatchewan First Nations Family and Community Institute a donné un mandat afin de voir la meilleure option de reconnaissance en matière d'adoption coutumière. Les auteurs ont parcouru les différentes formalités de reconnaissance existante au Canada, soit la reconnaissance avec preuve devant les tribunaux, la reconnaissance judiciaire avec une procédure formelle devant les juges (voir Yukon et B.C.) et la reconnaissance statutaire par une autorité compétente (voir T.N.O. et Nunavut).

l'approche inductive et exploratoire qui m'a conduit aux questions de recherche. À la section 1.6, j'explique la méthodologie retenue pour recueillir les données empiriques. Je poursuis avec le processus d'analyse déployé pour interpréter ces données, soit une analyse compréhensive combinant à la fois une approche ancrée et une approche réflexive. À la section 1.7, j'aborde la question éthique et les démarches entreprises en vue d'obtenir les autorisations nécessaires. Puis à la section 1.8, je termine avec les limites concernant les résultats de cette recherche notamment avec la langue *atikamekw nehiromowin* qui transpose la réalité et l'univers des *Atikamekw Nehirowisiwok*, impossible à traduire et à encadrer dans la vision du monde *emitcikociwic*.

Avant d'aller plus loin, je tiens à préciser que l'objet et le sujet de cette recherche m'ont amené à prendre position comme *atikamekw nehirowiskwew nehapiskak itekera*. Après avoir réalisé les entretiens semi-dirigés dans ma langue maternelle *atikamekw nehiromowin*, j'ai puisé dans les savoirs et les enseignements transmis par *Kokominook /Kimocominook* et *Kokominowok/Kimocominowok* pour décrire et expliquer les données recueillies. De ce fait, je prends l'entière responsabilité de la description des traits distinctifs de *wactenmakanicic e opikihakaniwitc* qui m'appartient, car il s'agit de ma propre interprétation tirée de *kaskeritamowina*, de *Kokominook/Kimocominook* de *Kokominowok/Kimocominowok* et de là d'où je viens.

1.1 D'où je viens

Je suis (*atikamekw-*) *nehirowiskwew nehapiskak itekera*. Mon nom spirituel est *Waseskinokwe*⁴, qui signifie « celle qui amène un ciel dégagé de couleur bleu-turquoise », et que j'utilise pour honorer mes ancêtres. Depuis toujours, nous utilisons le terme *nehirowisiw*⁵ pour nous désigner : un terme difficile, voire impossible, à traduire⁶. Ces explications étymologiques peuvent néanmoins offrir une bonne indication : le préfixe *nehi-* réfère à l'équilibre, *-rowi-* désigne une action ou un mouvement et le suffixe *-siw* indique l'être vivant⁷. Certains observateurs ont souligné que le terme *Nehirowisiw* réfère à « un être autonome », un « être qui entretient des relations équilibrées et respectueuses avec son milieu et son environnement »⁸. *Iskwew* désigne une femme. *Nehapiskak* est le nom attribué au territoire de chasse familial auquel j'appartiens. Aussi, le terme *Atikamekw*

⁴ Ce nom m'a été attribué à l'occasion d'une cérémonie traditionnelle.

⁵ Qui est l'équivalent de *Innu* pour les Montagnais, de *Eeyou* pour les Cris et *Anishnabe* pour les Algonquins.

⁶ Voir Alain Bisonnette, Karine Gentelet et Guy Rocher, « Droits ancestraux et pluralité des mondes juridiques chez les Innus et les Atikamekw du Québec » (2005) 21 Cahiers d'Anthropologie du droit 139 (« C'est ce même narrateur qui a longuement expliqué le sens de Naorézio [sic : nehirowisiw], que l'Atikamekw utilise traditionnellement pour se désigner lui-même, lorsqu'il se sent en possession de tous ses moyens, en équilibre et en harmonie avec son environnement, son corps, son esprit, sa culture, sa santé et toutes les pratiques et activités de la vie quotidienne. Intraduisible dans une autre langue, le terme évoque et contient l'idée de liberté et d'autodétermination de la personne » [mes soulignements]). « Naorézio, vient du mot : la personne elle-même, c'est la personne qui est comme en symbiose, sa désignation est plus spirituelle. C'est un individu qui est capable au niveau de lui-même avec son environnement, avec son côté physique, avec son côté mental, tout est bon de chaque côté, quand on parle d'une approche holistique, ça concerne ça. À mesure qu'il y a un côté qui manque, qui a un déséquilibre, là le mot Naorézio ne peut pas être utilisé. C'est un peu de la façon dont on voit les choses. C'est pour ça qu'on se désigne comme ça » (*ibid* à la p 8).

⁷ Voir Conseil de la Nation Atikamekw, « Identité / Fondements / La Nation Atikamekw / Atikamekw », en ligne : *Atikamekw Sipi* <www.atikamekwsipi.com/fr/la-nation-atikamekw/fondements/identite> [*Site de la Nation Atikamekw*]. Ce site internet du Conseil de la Nation atikamekw offre ces explications avec la linguiste atikamekw nehirowisiw iskwew Cécile Mattawa :

Nehirowisiw : Celui qui vient du bois, son alimentation y est également décrite, ses outils et équipements, le faire et la manière d'utiliser ses ressources, c'est un être indépendant de tous (*wir tapirowe* ou autonome), son identité englobe aussi ses croyances, son territoire, son mode de vie (*onehirowatcihiwin*), son droit innée en tant qu'« indien » ou en tant que Nehirowisiw, les ressources et éléments qu'il adapte à sa vie (par exemple : un « indien » ne peut rapporter ou raconter les bienfaits d'une plante médicinale que si cette plante pousse sur son territoire (*ibid*)).

⁸ Voir Sylvie Poirier, Jérôme Laurent et la Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan), « Présentation : Les Atikamekw Nehirowisiw : territorialités et savoirs » (2014) 44:1 RAQ 3.

vient de l'extérieur,⁹ mais aujourd'hui, le rôle de ce terme est de nous différencier des autres groupes autochtones¹⁰. En effet, en novembre 2006, nous avons officialisé l'ethnonyme *atikamekw nehirowisiw* à l'occasion d'une assemblée générale du Conseil de la Nation Atikamekw¹¹ (ci-après « le CNA »). À la suite de cette assemblée, nous avons convenu de maintenir le terme *Atikamekw* en raison de son usage dans les écrits, et l'ajout de *Nehirowisiw* vise à nous ramener à notre monde *nehirowisiwin*¹². Ceci étant dit, je vais utiliser l'ethnonyme *Atikamekw Nehirowisiw* dans le cadre cette recherche.

Ma mère Mariette Niquay et mon père Gérard Ottawa¹³ sont des survivants des pensionnats. Toutes leurs vies, ils se sont dévoués à l'éducation comme défenseurs de la « *Maitrise indienne de l'éducation indienne* »¹⁴. Mes parents ont participé activement à la mise en place du programme d'enseignement en langue *atikamekw nehiromowin* dans nos écoles qui a grandement contribué au maintien et à la préservation de l'*atikamekw*

⁹ Voir *ibid.*

¹⁰ Voir *ibid.*

¹¹ À cette époque, j'occupais le poste de Grand Chef et j'ai présidé ces discussions en assemblée générale.

¹² Poirier, Laurent et la Société d'histoire atikamekw, *supra* note 8 (« On pourrait avancer que l'appellation *Atikamekw* réfère aux politiques de l'identité en termes de reconnaissance et de représentation politiques ; l'ethnonyme *Nehirowisiw* vise quant à lui la (re)valorisation d'un ordre social et morale et d'un être-au-monde plus près du mode relationnel du chasseur algonquin »).

¹³ Mon père me partageait souvent ses réflexions sur son projet éducatif *atikamekw nehirowisiw*. Lors de ma collation des grades en 1996 (Baccalauréat en sociologie), en m'exprimant sa fierté, il m'a confié qu'il a dû renoncer à des études universitaires durant sa jeunesse pour préserver son statut et rester avec sa famille. Puis lors de la collation des grades en 2002 (Baccalauréat en droit), il m'a offert une plume d'aigle en me disant de ne jamais oublier d'où je viens. Figure 1 : Photo prise à l'occasion de la collation des grades en 2002 à l'Université Laval, voir à la fin du chapitre.

¹⁴ Assemblée des Premières Nations, « *La maîtrise indienne de l'éducation indienne : déclaration de principe présentée au Ministre des affaires indiennes et du Nord canadien par la Fraternité des Indiens du Canada* » (1972), en ligne (pdf) : < https://www.afn.ca/uploads/files/fn_education/icoie-fr.pdf > [*Maitrise indienne de l'éducation*]. Ce document rappelle les éléments fondamentaux de la philosophie indienne de l'éducation notamment la fierté de soi, la compréhension des autres et l'harmonie des rapports de l'homme avec la nature. Ce document était une réaction au dépôt du livre blanc par le gouvernement Trudeau (voir Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canada, *La politique indienne du gouvernement du Canada*, 1969).

nehiromowin utilisé encore aujourd'hui par 94% de nos membres¹⁵. Mon père a rejoint le monde des esprits en 2005 et ma mère enseigne toujours.

Mes grands-parents ont vécu leur enfance en territoire. J'ai passé mon enfance entre la maison de mes parents et celle de mes grands-parents maternels, *Nimocom Jos* et *Kokom Emmatic*¹⁶. *Nimocom Jos* était un chasseur-trappeur qui vivait une majeure partie des hivers en territoire. Durant l'année scolaire, *Kokom Emmatic* restait à la maison, préparait les repas familiaux et s'occupait des petits-enfants. Nous dormions souvent avec elle. Nous l'aidions pour le bois et *e asekaniwok*. Souvent, le soir, nous devions réciter le chapelet avec *Kokom Emmatic*, ensuite elle nous racontait les histoires de leur vie en territoire et *kokotce atisokana*, des histoires concernant les créatures. Mon arrière-grand-père maternel *Kinoce* était *Ka nikanitc askik*, chef de territoire. À son décès, *Kokom Piraemen*¹⁷ (son épouse) a pris la relève. *Kokom Piraemen* aurait par la suite refusé de se marier, préférant conserver sa fonction comme *Ka nikanitc askik* qu'elle a exercée jusqu'à un âge avancé avant de désigner son successeur. Selon ma famille, ses connaissances liées aux territoires, aux ressources, à l'histoire et aux alliances familiales ainsi qu'à la médecine traditionnelle - elle était sage-femme - lui ont valu la reconnaissance pour occuper cette fonction. J'avais 10 ans lorsque *Kokom Piraemen* est décédée. J'ai pu percevoir l'attention et l'écoute qu'elle suscitait. Sa droiture, son éloquence et son leadership étaient remarquables. Du côté de mon paternel, *Kokom Cotit Kawiasketc* a également occupé les fonctions de *Ka nikanitc*

¹⁵ Voir *Site de la Nation Atikamekw*, supra note 7.

¹⁶ Figure 2 : Photo de *Kokom Emmatic* et *Nimocom Jos* Niquay, voir à la fin du chapitre.

¹⁷ Figure 3 : Photo de *Kokom Piraemen* et *Nimocom Kinoce*, voir à la fin du chapitre.

askik au décès de son mari¹⁸. Mon père Gérard, mon grand-père paternel Isidore Ottawa, mon arrière-grand-père paternel Simon Ottawa¹⁹ ont été élus démocratiquement chefs de la communauté de Manawan selon la *Loi sur les Indiens*²⁰. Mon arrière-arrière-arrière-grand-père *Kitciko Ninio Kasmino* a été *ka nikanitc* de 1864 à 1884²¹. Lors des élections au poste de Grand Chef en 2006, *Kokominowok-Kimocominowok* de ma famille et de ma communauté m'ont encouragée à me présenter ainsi à l'extérieur de mon cercle familial et de ma communauté. Pour eux, c'était la façon de prendre la relève en acceptant la responsabilité de continuer à honorer mes ancêtres en portant leurs enseignements avec vérité, droiture, honneur, courage et respect.

J'ai dû quitter ma communauté dès l'âge de 13 ans afin de compléter mon cheminement scolaire à l'extérieur. Malgré cet exil, j'ai maintenu un lien étroit avec ma communauté. Pour moi, ces études m'amèneraient à faire le pont entre *atikamekw nehirowisiw* et *emitcikociwic*²². D'ailleurs, en 1999-2000, j'ai travaillé avec la Commission sur la Constitution Atikamekw qui avait pour mandat de rédiger une première ébauche de la

¹⁸ Un enseignement illustré par la métaphore du canot pour représenter l'équilibre et le rôle de l'homme, de la femme et des enfants dans la famille atikamekw, voir la figure 3.5 à la p 98, Suzie Basile, *Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, thèse de doctorat en sciences de l'environnement, Université du Québec en Abitibi-Témiskamingue, 2017 [non publiée]; Benoît Éthier, *Orocowewin notcimik itatcihowin. Ontologie politique et contemporanéité des responsabilités et des droits territoriaux chez les Atikamekw Nehirowisiwok (Haute-Mauricie, Québec) dans le contexte des négociations territoriales globales*, thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2017 [non publiée] à la p 107.

¹⁹ Voir Clause Gélinas, *Entre l'assommoir et le godendart : les Atikamekw et la conquête du moyen-nord québécois 1870-1940*, Sillery, Septentrion, 2003 aux pp 200-201. L'auteur souligne qu'une bande n'était pas obligée de se soumettre au système électoral de la loi de 1867 et que la pratique de désigner de façon traditionnelle est demeurée jusqu'en 1881 chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* (voir *ibid* à la p 191).

²⁰ LRC 1985, c I-5.

²¹ Figure 4 : Photo de mon arrière-arrière-arrière-grand-père *Kitciko Ninio Kasmino*, voir à la fin du chapitre.

²² Voir Basile, *supra* note 18 à la p 56, elle mentionne que *emitcikociwicak* signifie « ceux qui coupent les arbres » (Poirier, Laurent et la Société d'histoire atikamekw, *supra* note 8). À la page 8, ces auteurs retiennent une autre signification de *emitcikociwicak* « ceux qui sont arrivés par bateau de bois » (*ibid*). De façon courante, c'est le terme que l'on utilise pour désigner le cadre juridique canadien ou occidental.

Constitution atikamekw²³. Les tournées d'information et de consultation organisées auprès des trois communautés m'ont ouvert à la réalité *atikamekw nehirowisiw* où la traduction et les explications des termes techniques et juridiques d'une constitution occidentale n'avaient aucune résonance auprès des membres, notamment auprès des kokominowok-kimocominowok. Les préoccupations exprimées par *Kokominowok-Kimocominowok* et les membres étaient davantage liées à la protection du territoire et à la préservation des ressources. Alors, une institution appelée le « Conseil du territoire » a été intégrée dans cette première ébauche qui s'inspire du système « traditionnel » de gestion du territoire et des ressources²⁴. Quelques années plus tard, à l'occasion d'une visite dans la communauté d'Opitciwan, un survivant²⁵ m'a souligné que nous avons déjà notre propre constitution *nehirowisiwin*. Ses enseignements à partir de *kinoce* et *namew octikwan*²⁶ ont été révélateurs. J'ai toujours voué un immense respect à l'héritage de *kokominook-kimocominook* qui englobent les récits de la création, les ancêtres, l'éthique, les valeurs et les enseignements sacrés qui se sont perpétués grâce à la tradition orale depuis des temps immémoriaux. Ce bagage d'*atikamekw nehirowiskwew* fait partie de moi et m'a conduit à

²³ Le mandat provenait de la table centrale atikamekw puisque les *Atikamekw Nehirowisiwok* sont en processus de négociations territoriales globales et d'autonomie gouvernementale depuis 1979 avec les deux (2) paliers de gouvernement fédéral et provincial.

²⁴ Voir Éthier, *supra* note 18. Ce chercheur aborde l'institution contemporaine du « Conseil du territoire » et le cadre normatif du code de pratique avec *ka nikanitcik askik* [chefs de territoire]. La professeure Poirier aborde les connaissances liées au territoire qui sont importants pour *nehirowisiw* (Sylvie Poirier, « The Atikamekw: Reflections on Their Changing World » dans Roderick Wilson et Christopher Fletcher, dir, *Native peoples: the Canadian experience*, 4^e éd, Don Mills (Ont), Oxford University Press, 2014, 146 [Poirier, « Reflections on Their Changing World »]). Voir aussi Nicolas Houde, « La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan » (2014) 44:1 RAQ 23. Son article propose une approche plus flexible de cogestion adaptative pour tenir compte des savoirs de *ka nikanitcik askik* [chefs de territoire] dans la gestion du territoire et des ressources. Voir également Gélinas, *supra* note 19 à la p 207.

²⁵ Feu Fernand Petiquay, un survivant des pensionnats m'a partagé ces enseignements. Au cours d'échanges informels avec *Kwesa* – kokom Annie Chachai, celle-ci me raconte avoir déjà entendu ces enseignements de feu *kimocomino Pabo* - Antoine Awashish et de feu *Kokom Sosepine* – Joséphine Dubé Awashish.

²⁶ *Namew* désigne l'esturgeon que l'on retrouve dans le Réservoir Gouin et *kinoce* désigne le brochet présent dans nos lacs.

faire des choix cosmopolitiques²⁷, à chaque moment et à chaque étape de mon projet de recherche. Aujourd’hui, ce bagage m’a permis de décrire *wactenamakanicic e opikihakaniwitic*, le système juridique coutumier engagé vers l’autonomisation de l’enfant chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan.

1.2 Les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan

La communauté de Manawan est située sur le bord du Lac *Metapeckeka* à 87 kilomètres de route forestière au nord de Saint-Michel-des-Saints. La réserve a une superficie de 7,73 km²²⁸ pour une population comptant aujourd’hui 3000 membres, dont environ 65 % ont moins de 35 ans²⁹. La langue *atikamekw nehiromowin* est très présente et utilisée par 94 % de la population³⁰. Le système d’organisation social est traditionnellement fondé sur la famille et les clans³¹. À l’arrivée de *emitcikociwicak*, les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan vivaient en famille sur leur territoire ancestral en se déplaçant au gré des 6 saisons³² pour subvenir à leurs besoins grâce à la trappe et la chasse³³. Leur système économique basé sur la subsistance encourageait le partage des produits de la chasse pour

²⁷ Voir notamment Sylvie Poirier, « Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics » (2008) 50:1 *Anthropologica* 75 [Poirier, « *Indigenous Cosmopolitics-Poetics* »]. L’auteure parle de la multiplicité ou la coexistence des mondes puis le dialogue entre ces mondes.

²⁸ Voir Gélinas, *supra* note 19 : « C’est en 1893 que le chef Louis Nêwashish s’est adressé pour la première fois au gouvernement fédéral pour demander une réserve à Manawan. On suggéra alors aux atikamekw de s’établir à Maniwaki, ce qu’ils ont refusé en invoquant que cet endroit était trop éloigné de leurs terres de chasse et qu’ils ne croyaient pas pouvoir en trouver d’autres dans la région de la rivière du Désert. [...] » (*ibid* aux pp 83-84).

²⁹ Voir *Site de la Nation Atikamekw*, *supra* note 7.

³⁰ Voir Véronique Chachai, Marie-Odile Junker, Katie Martinuzzi, Nicole Petiquay et Cécile Planchon, « *Anotc nehirowimowin*. La langue atikamekw aujourd’hui : attitudes et identité » (2019) 49:1 *RAQ* 3. À partir d’une enquête réalisée chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, ces auteures parlent d’ailleurs de la situation de la langue maternelle et des défis liés à sa protection, en soulignant une tendance vers l’usage du bilinguisme.

³¹ Voir Gélinas, *supra* note 19 à la p 204.

³² Voir Stephen Wyatt et Yvon Chilton, « L’occupation contemporaine du Nitaskinan par les *Nehirowisiwok* de Wemotaci » (2014) 44:1 *RAQ* 61 aux pp 158-159, 161. Voir aussi la figure 2 à la p 66; Poirier, « Reflections on Their Changing World », *supra* note 24 à la p 159.

³³ Voir Gélinas, *supra* note 19 à la p 204.

assurer la survie du groupe³⁴. Les produits de la trappe servaient également à la fabrication de vêtements et autres accessoires. Au cours de l'été, les familles se réunissaient à *Metapeskeka* où elles discutaient et organisaient des alliances et leur retour en territoire l'hiver³⁵. Comme peuple nomade de tradition orale³⁶, les *Atikamekw Nehirowisiwok* se considèrent intrinsèquement liés à *notcimik*. Cet univers forestier a façonné leur mode de vie *atikamekw nehirowisiw opimatisiwin*³⁷ et leur langue maternelle *atikamekw nehiromowin*³⁸.

Le processus de colonisation s'est instauré de manière violente et intrusive avec l'avènement de la *Loi sur les Indiens*³⁹ en 1876, reconnue pour son objectif d'assimilation⁴⁰. Tous les changements apportés par cette loi coloniale ont bouleversé le mode de vie et d'organisation des *Atikamekw Nehirowisiwok*⁴¹. La création de la réserve de Manawan en date du 28 août 1906 a été un point culminant vers la sédentarisation, la mise en tutelle et le contrôle de tous les aspects de leur vie⁴². Cette situation se prolonge aujourd'hui bien malgré eux avec la structure de gouvernance du conseil de bande qui leur est imposée⁴³. Les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan ont également vécu le bouleversement créé par le programme des pensionnats indiens dans lequel les enfants âgés

³⁴ Voir *ibid.*

³⁵ Voir *ibid.*

³⁶ Voir Poirier, « Reflections on Their Changing World », *supra* note 24.

³⁷ Voir Éthier, *supra* note 18.

³⁸ Voir Basile, *supra* note 18 aux pp 3, 13. Voir aussi Chachai, Junker, Martinuzzi, Petiquay et Planchon, *supra* note 30. Suivant ces auteurs, une langue est dite maternelle en raison du mode d'acquisition à partir de la maison et de la famille.

³⁹ *Supra* note 20.

⁴⁰ Voir Poirier, « Reflections on Their Changing World », *supra* note 24 à la p 152.

⁴¹ Voir *ibid* à la p 155.

⁴² Voir Anny Morissette, « Composer avec un système imposé : La tradition et le conseil de bande à Manawan » (2007) 37:2/3 RAQ 129.

⁴³ Voir *ibid.*

de 4 à 15 ans étaient enlevés et amenés loin de leur famille pour les éduquer dans une langue totalement étrangère⁴⁴. Puis vers la fin des années 70, l'intrusion coloniale dans le noyau familial *atikamekw nehirowisiw* s'est poursuivie avec les interventions imposées en application de la *Loi sur la protection de la jeunesse*⁴⁵ (ci-après « LPJ »).

Pour sortir de cette emprise coloniale, les *Atikamekw Nehirowisiwok* ont entamé un processus de négociations territoriales globales et d'autonomie gouvernementale avec les 2 paliers de gouvernement en 1979⁴⁶. À ce jour, la table centrale de négociation tripartite⁴⁷ *atikamekw nehirowisiw* est toujours en cours. En attendant la conclusion d'un traité, différentes démarches ont été entreprises par les *Atikamekw Nehirowisiwok* dans une perspective d'autodétermination constante⁴⁸. En matière familiale et sociale, les *Atikamekw Nehirowisiwok* ont adopté la *Politique sociale atikamekw* en 1997⁴⁹ qui identifie un « ensemble de mesures prises par la société atikamekw pour améliorer et/ou changer les conditions de vie des Atikamekw et ainsi réaliser le mieux-être de sa population »⁵⁰. Cette

⁴⁴ Voir Poirier, « Reflections on Their Changing World », *supra* note 24 à la p 153.

⁴⁵ LRQ, c P-34.1 [LPJ].

⁴⁶ Éthier, *supra* note 18 aux pp 2-5. Depuis 1973, le gouvernement fédéral a mis en place la Politique sur les revendications globales qui vise à conclure des ententes avec les premières nations n'ayant pas signé de traité jusqu'à présent. En avril 1979, le Conseil des Atikamekw-Montagnais (ci-après « CAM ») a déposé un énoncé de revendications au nom des atikamekw et des montagnais. Lors de la dissolution du CAM en 1994, le CNA a été désigné l'interlocuteur par une résolution des trois conseils de bande dont Manawan. Il y a deux volets à ces négociations, l'un au niveau territorial et l'autre portant sur l'autonomie gouvernementale. L'approche du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale se fait par l'entremise de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, tel qu'indiqué sur le site : Gouvernement du Canada, Affaires autochtones et du Nord Canada, « L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie » (3 novembre 2008), en ligne : RCAANC <<https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100031843/1539869205136>>.

⁴⁷ Il y a 3 parties à la table des négociations globales et d'autonomie gouvernementale : le gouvernement fédéral, le gouvernement provincial et le CNA représentant les *Atikamekw nehirowisiwok*.

⁴⁸ Éthier, *supra* note 18. 249.

⁴⁹ *Politique sociale atikamekw*, *supra* note 1.

⁵⁰ *Ibid* à la p 1.

politique contient 3 volets spécifiques. Le premier volet concerne l'enfance et la jeunesse, le deuxième volet aborde la famille et le troisième volet porte sur les aînés⁵¹.

Le premier volet concernant l'enfance et la jeunesse visait à assurer une prise en charge rapide et immédiate afin de contrer le placement des enfants à l'extérieur des familles et des communautés. Ce volet a d'ailleurs servi de fondement au « système d'intervention de l'autorité atikamekw » (ci-après, le « S.I.A.A. ») qui est l'équivalent du système de protection de la jeunesse au Québec. Grâce au développement et à l'expérimentation du projet-pilote appelé le S.I.A.A., les *Atikamekw Nehirowisiwok* ont été à l'origine des modifications législatives ayant apporté l'article 37.5 de la *LPJ* en date du 21 juin 2001⁵². En dressant un historique intéressant sur le S.I.A.A., Anne Fournier y présente également les divergences et les convergences avec le système de protection de la jeunesse québécois⁵³. Le S.I.A.A. constitue aujourd'hui un régime particulier reconnu grâce à l'article 37.5 de la *LPJ* qui s'est soldé par une entente de délégation signée le 28 janvier 2018 entre le gouvernement du Québec et les parties atikamekw, dont le Conseil des Atikamekw de Manawan est signataire⁵⁴.

⁵¹ Voir Marie-Eve Sylvestre et al, « Rapport d'intégration 1 : Renforcer la gouvernance atikamekw : vers un modèle de prise en charge des conflits et problèmes liés à la violence conjugale et à la protection de la jeunesse » (2017), en ligne (pdf) : www.legitimus.ca/static/uploaded/Files/Documents/Rapports/rapport%201%20atikamekw%20violence%20conjugale/Rapport-dintegration-1---20-juin-2017.pdf. Voir aussi *ibid* à l'annexe E à la p 79.

⁵² Voir Anne Fournier, « De la Loi sur la protection de la jeunesse au Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA)-La prise en charge d'une nation pour assurer le bien-être de ses enfants » (2016) 25 EFG [Fournier, « Système d'intervention d'autorité atikamekw »].

⁵³ Voir *ibid*.

⁵⁴ Voir *Approbaton de l'Entente*, *supra* note 2.

En ce qui a trait au deuxième volet de la *Politique sociale atikamekw* portant sur la famille, l'objectif poursuivi est d'assurer que toute personne puisse faire partie d'une famille ; à encourager le renforcement et l'engagement des conjoints, des parents, des aînés et des autres membres de la famille ; à préconiser le fondement de la stabilité familiale ; à favoriser le maintien de l'intégrité de la famille ; à miser sur la force et la durabilité des liens familiaux ; à soutenir et compléter l'effort des familles plutôt que la substitution⁵⁵. Concernant l'adoption traditionnelle, l'article 3.2.4 octroie certaines responsabilités à l'institution nationale *atikamekw* en offrant des services d'accompagnement auprès des familles pour s'assurer du consentement des personnes concernées. Cet article énonce également la possibilité de procéder à l'évaluation psychosociale nécessaire à la reconnaissance externe de l'adoption. L'article 3.1.1 précise que l'autorité ou l'*institution nationale atikamekw* peut intervenir et faire adopter un enfant, dans son intérêt, lorsque les parents biologiques s'y opposent⁵⁶. Comme le souligne Anne Fournier, la *Politique sociale atikamekw* est considérée par les *Atikamekw Nehirowisiwok* comme un outil de gouvernance interne ayant contribué à l'avènement d'un droit nouveau promu par l'article 37.5 de la *LPJ*⁵⁷. Dans ce contexte, des observateurs ont par ailleurs ajouté que la mise en place d'un régime particulier en matière de protection de la jeunesse est entièrement encadrée par le gouvernement au Québec⁵⁸.

⁵⁵ Voir *Politique sociale atikamekw*, *supra* note 1, art 3.1.1.

⁵⁶ *Ibid*, arts 3.3.1 4) e), f) g).

⁵⁷ Voir Fournier, « Système d'intervention d'autorité atikamekw », *supra* note 52.

⁵⁸ Voir Christiane Guay et Sébastien Grammond, « Les enjeux de l'application des régimes de protection de la jeunesse aux familles autochtones » (2013) 24:2 NPS 67 [Guay et Grammond, « Les enjeux de l'application des régimes de protection »]. Ces auteurs soutiennent que le cadre de ces négociations est établi par le gouvernement du Québec en raison des lignes directrices : voir Gouvernement du Québec, Ministère de la santé et des services sociaux, *Lignes directrices permettant d'établir un régime particulier de protection de la jeunesse*, 2016 [*Lignes directrices*].

En dépit de cette prise en charge en matière de protection de la jeunesse chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan, il m'a paru nécessaire et important de documenter les pratiques, les traditions, les normes et les savoirs en matière de circulation des enfants. La « circulation des enfants » est un terme habituellement utilisé en anthropologie pour étudier le phénomène lié au déplacement des enfants au sein d'un groupe ou d'une société donnée⁵⁹. Dans cette recherche, l'utilisation de ce terme vise à sortir des concepts dogmatiques du droit. Toujours en anthropologie, le terme « adoption » est utilisé lorsqu'il y a création d'un nouveau lien de filiation et « fosterage » lorsqu'il s'agit de garde temporaire sans rupture du lien de filiation⁶⁰. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan, les terminologies françaises « adoption traditionnelle », « adoption coutumière », « garde traditionnelle » ou « garde coutumière » servent à évoquer la pratique de *opikihawasowin*⁶¹. Alors qu'en *atikamekw nehiromowin*, le terme *opikihawasowin* signifie « prendre soin d'un enfant », « être responsable de l'accompagner jusqu'à sa maturité », « s'occuper du bien-être de l'enfant », « l'aimer, le chérir et lui apporter les enseignements nécessaires à son développement de même que les

⁵⁹ Voir Sébastien Grammond et Christiane Guay, « Comprendre la normativité innue en matière d'« adoption » et de garde coutumière » (2016) 61:4 McGill L J 889.

⁶⁰ Voir Suzanne Lallemand, « Adoption, fosterage et alliance » (2003) 12:2 Anthropologie et Sociétés 25.

⁶¹ Voir Québec, Ministère de la Justice, *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière en milieu autochtone*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, 2012, en ligne : <www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/rapports/pdf/rapp_adop_autoch_juin2012.pdf> [*Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*] :

L'adoption coutumière est une pratique non-écrite, transmise de génération en génération au sein des communautés des Premières Nations. Celles-ci n'utilisent d'ailleurs pas nécessairement les termes « traditionnel » ou « adoption coutumière » et n'emploient certainement pas leurs équivalents dans leur langue autochtone. Au lieu d'« adoption », par exemple, ils parlent surtout de « subvenir aux besoins de l'enfant », « prendre soin de l'enfant », « assumer la responsabilité de l'enfant », « accompagner l'enfant jusqu'à l'âge adulte », « éduquer l'enfant », « laisser l'enfant vivre avec d'autres » et même parfois « faire don de son enfant » (*ibid* à la p 108).

enseignements traditionnels »⁶². Le terme *otapakonaw*⁶³, évoqué par un participant, est utilisé lorsqu'un parent d'origine veut « reprendre son enfant ». Le terme *kiocican*, évoqué par un autre participant, désigne l'enfant orphelin de père et de mère pris en charge par une autre mère ou par la grand-mère⁶⁴. En conséquence, j'utilise le terme *opikihawasowin* pour évoquer toute forme de prise en charge coutumière d'un enfant.

1.3 La nécessité de documenter *opikihawasowin*

Dans les sociétés occidentales *emitcikociwicak*, il existe différentes formes d'adoption, notamment l'adoption simple⁶⁵, l'adoption plénière⁶⁶ ou l'adoption ouverte⁶⁷. Au Québec, l'adoption légale est considérée comme une institution de filiation⁶⁸ et une institution de protection de l'enfance⁶⁹. Cette forme d'adoption dite plénière emporte une rupture totale des liens de filiation, y compris ses effets, conférant à l'enfant une filiation substitutive à sa filiation d'origine qui entraîne en un changement de nom et opère le transfert total de l'autorité parentale⁷⁰. En matière de « don » ou d'adoption coutumière, la demande de reconnaissance de divers groupes autochtones, même non autochtones⁷¹, combinés au manque de documentation et de connaissance des pratiques coutumières a amené le

⁶² Québec, Assemblée Nationale, Commission des institutions, *Mémoire portant sur le projet de loi 113, Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et de communications de renseignements*, Recueil annuel des lois du Québec, 2017, c 12 (Stéphanie Vallée) à la p 8 [*Mémoire portant sur le projet de loi 113*].

⁶³ Ayant utilisé le terme *opikihawasowin*, un participant m'informe que le terme utilisé dans la communauté de Manawan est *otapakonaw*.

⁶⁴ À l'occasion d'un échange informel avec *kimocomino* Jos Ottawa, ce dernier m'a partagé *menowehoson kiocicanak otc* [contine pour consoler l'enfant orphelin que l'on accueillait].

⁶⁵ L'adoption simple permet le maintien du lien de filiation; ne transférant que les attributs de l'autorité parentale.

⁶⁶ L'adoption plénière est une rupture totale des liens de filiation y compris ces effets.

⁶⁷ L'adoption ouverte permet à l'enfant de connaître ses parents.

⁶⁸ Voir *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, *supra* note 61 à la p 23.

⁶⁹ Voir *ibid.*

⁷⁰ Voir *Code civil du Québec*, RLRQ c C-1991, art 577 [CcQ].

⁷¹ *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, *supra* note 61 à la p 16.

gouvernement du Québec à mettre en place un groupe de travail mixte en 2010 afin de prévoir les modalités d'une éventuelle reconnaissance⁷². En 2012, le groupe de travail a déposé son rapport en soulignant la difficulté de dégager une définition de l'« adoption coutumière » en raison de la diversité des pratiques existantes au sein des différentes nations, communautés et familles autochtones⁷³. Néanmoins, le rapport dégagait un noyau d'éléments solides soit : un procédé consensuel, intervenant généralement dans la famille immédiate, visant également des proches (amis, membres de la communauté) par lequel l'enfant est confié aux soins d'adultes désireux d'en prendre soin comme s'il eut été le leur⁷⁴. Quelques mois avant la reconnaissance statutaire, le Conseil de la Nation Atikamekw proposait plutôt de faire appel aux outils juridiques de transfert ou de délégation de l'autorité parentale⁷⁵ par la tutelle supplétive⁷⁶. Le CNA avait d'ailleurs exprimé sa difficulté avec les notions d'abandon et d'adoption⁷⁷ puisque les *Atikamekw Nehirowisiwok* ont toujours préconisé le maintien du lien de filiation.

Depuis le 16 juin 2018, la coutume autochtone est officiellement reconnue au Québec en matière d'adoption et de tutelle supplétive⁷⁸. En reconnaissant juridiquement ces deux institutions étatiques, le législateur a tenté de répondre aux préoccupations exprimées par

⁷² Voir *ibid.*

⁷³ Voir *ibid* à la p 22.

⁷⁴ Voir *ibid* à la p 29.

⁷⁵ Voir *CcQ*, *supra* note 70, arts 601 et s.

⁷⁶ Voir Innu Takuaiikan Uashat Mak Mani-Utenam, « Adoption coutumière autochtone : Les Premières Nations réclament des amendements au projet de loi 113 » (26 mai 2017), en ligne : *Cision* <www.newswire.ca/fr/news-releases/adoption-coutumiere-autochtone--les-premieres-nations-reclament-des-amendements-au-projet-de-loi-113-624607224.html>.

⁷⁷ Voir *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, *supra* note 61 à la p 17.

⁷⁸ Voir *CcQ*, *supra* note 70, arts 543.1 et 577.1 CcQ pour l'adoption coutumière et les arts 199.1, 199.6 et 199.7 CcQ pour la tutelle supplétive.

les groupes autochtones, dont les *Atikamekw Nehirowisiwok*⁷⁹. Dans le cas de l'adoption coutumière, le législateur a assoupli la règle conduisant à la rupture du lien de filiation en utilisant un mécanisme d'une reconnaissance symbolique des liens préexistants de filiation⁸⁰. Advenant une adoption avec une reconnaissance des liens préexistants de filiation, les parties pourront ainsi prévoir des effets coutumiers dans le certificat d'adoption coutumière émis par l'autorité compétente⁸¹. Dans le cas contraire, les effets de l'adoption légale conformément à la loi québécoise s'appliqueront⁸². La subtilité de cette reconnaissance symbolique réside dans la création d'une situation permanente et irréversible par l'établissement de la nouvelle filiation⁸³. Dans le cas de la tutelle supplétive, qui fait déjà partie du régime de protection de l'enfant mineur prévu par le droit québécois⁸⁴, celle-ci offre la possibilité de clarifier l'autorité parentale ou la figure parentale⁸⁵. La tutelle supplétive ou coutumière⁸⁶ permet ainsi au père ou à la mère de déléguer ou de partager leurs devoirs ou leurs obligations parentales⁸⁷ avec des parents substitués. N'ayant aucune incidence sur le lien de filiation, la tutelle supplétive ou

⁷⁹ Robert Leckey, « L'adoption coutumière autochtone en droit civil québécois » (2019) 59:4 C de D 973. L'auteur questionne l'accueil des acteurs judiciaires quant à ces modifications législatives majeures (voir *ibid* à la p 976).

⁸⁰ Voir *CcQ*, *supra* note 70, art 577.1.

⁸¹ Voir notamment *ibid* aux articles 199.10, 577.1, 152.1 et 132.0.1. L'article 152.1 CcQ qui indique que l'autorité compétente - une institution créée par l'État - est désigné par la communauté ou la nation. L'acte de désignation doit être notifié au directeur de l'état civil dans les 30 jours de sa désignation. L'article 132.0.1 CcQ précise les mentions et les vérifications concernant l'adoption coutumière qui doivent être effectuées par l'autorité compétente.

⁸² Voir *ibid*, art 577.1 *in fine*.

⁸³ Voir *ibid*.

⁸⁴ Voir *ibid*, arts 199.1 et s.

⁸⁵ Voir Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec-Labrador, *Guide de référence : Désignation d'une autorité compétente pour l'adoption et de la tutelle coutumières par les nations ou les communautés des Premières Nations* (Guide), Québec, CSSSPN, 2018 [« Guide de référence »].

⁸⁶ Voir *ibid*. Ce guide préconise la désignation de tutelle coutumière.

⁸⁷ Voir *CcQ*, *supra* note 70.

coutumière n'opère que le transfert total ou partiel de la responsabilité parentale pour la durée indiquée dans le certificat⁸⁸.

La reconnaissance statutaire de l'adoption coutumière et de la tutelle supplétive, les attentes exprimées par les acteurs politiques *atikamekw nehirowisiw* et mon expérience concernant *opikihawasowin* m'ont conduit vers ce projet de recherche. En effet, mes parents ont pris en charge *nimisak*, mes sœurs plus âgées alors qu'elles étaient en bas âge⁸⁹. Cette prise en charge s'est poursuivie jusqu'à la fin de l'adolescence, et *nimisak* ont toujours maintenu des contacts réguliers avec leurs familles d'origine et adoptive. Pour moi, cette situation était tout à fait normale même s'il m'a toujours été difficile de situer *opikihawasowin* à l'intérieur du système civiliste malgré ma formation de juriste⁹⁰.

Dès le départ, la recension de la littérature m'a clairement démontré l'inexistence d'une documentation empirique concernant la circulation des enfants chez les *Atikamekw nehirowisiwok* de Manawan⁹¹, comparativement à l'adoption coutumière chez les Inuits,

⁸⁸ Voir *ibid*, art 199.10.

⁸⁹ Il s'agit de la nièce et la jeune sœur à ma mère. Mes parents nous ont toujours dit que ces prises en charge se sont faites naturellement, sans papier et que la durée est indéterminée.

⁹⁰ Voir Cindy L Baldassi, « The Legal Status of Aboriginal Customary Adoption Across Canada: Comparisons, Contrasts, and Convergences » (2006) 39:1 UBC L Rev 63. Celle-ci suggère qu'il s'agit davantage d'un transfert de la garde parentale (voir *ibid*). Voir aussi Carmen Lavallée, « L'adoption coutumière autochtone et l'adoption légale québécoise : vers l'émergence d'une interface entre les deux cultures ? » dans Ghislain Otis, dir, *L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique*, Québec (QC), Presses de l'Université Laval, 2013 [Otis, « *L'adoption coutumière autochtone* »]. Suite à une analyse de 24 décisions durant la période de 2000 à 2010, elle suggère que l'adoption coutumière puisse s'apparenter à l'adoption intrafamiliale (voir *ibid*).

⁹¹ Voir Basile, *supra* note 18. La thèse de Suzie Basile aborde sommairement *opihawasowin* en précisant que ce sujet a été amené directement par les participantes (voir *ibid*). Le mémoire du CNA souligne que cette pratique est toujours vivante et courante malgré l'absence de donnée statistique (voir *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, *supra* note 61). À la page 107, le rapport mentionne que la communauté de Manawan a participé aux consultations (voir *ibid* à la p 107). Voir *Approbaton de l'Entente*, *supra* note 2, le Manuel de référence du Système d'intervention de l'autorité atikamekw contient une définition de « parent de fait » nous indiquant une prise en considération par des intervenants (étatiques).

qui est davantage documentée⁹², et à l'institution juridique innue de *ne kupaniem / ne kupanishkuem*, qui a été documentée au cours des dernières années avec les professeurs Christiane Guay et Sébastien Grammond⁹³. En effet, ces chercheurs ont eu le mandat du Centre de services sociaux d'*Uashat mak Mani-Utenam Uauitshitun* de documenter les pratiques parentales et les normes coutumières pour identifier l'ordre juridique innu en matière d'adoption coutumière et de protection de l'enfance⁹⁴.

Ma recension de la littérature a été menée sous 3 axes. Le premier axe provenant du corpus *emitcikociwic* englobait la reconnaissance ou l'adoption coutumière à travers les lois et politiques gouvernementales fédérale et provinciale, la jurisprudence et la doctrine⁹⁵. Le deuxième axe portant sur le corpus *nehirowisiskak*, chez les autochtones en général, recueillait la documentation sur les différentes traditions juridiques existantes en matière d'adoption coutumière. Le troisième axe regroupant le corpus *atikamekw nehirowisiw* contenait les documents internes, notamment la *Politique sociale atikamekw*, les règlements liés au système d'intervention de l'autorité atikamekw, ainsi que les rapports et les documents de recherches réalisées auprès des *Atikamekw Nehirowisiwok*.

⁹² Voir notamment Béatrice Decaluwe, Marie-Andrée Poirier et Gina Muckle, « L'adoption coutumière chez les Inuits du Nunavik : ses spécificités et conséquences sur le développement de l'enfant » (2016) 25 EFG 1; Mylène Larivière, « Le régime coutumier de l'adoption des enfants autochtones : l'exemple du droit des Inuits du Nunavik » dans Otis, « L'adoption coutumière autochtone », *supra* note 90; Lavallée, *supra* note 90; Catherine Sigouin, Michèle Charpentier et Anne Quéniart, « La grand-maternité chez les Inuits : Portrait d'une réalité méconnue » (2010) 23:1 NPS 114.

⁹³ Voir Guay et Grammond, « Les enjeux de l'application des régimes de protection », *supra* note 58; Sébastien Grammond et Christiane Guay, « L'interaction entre le droit innu et le droit québécois de l'adoption » (2018) 48:1 RGD 123 [*Grammond et Guay*, « *L'interaction* »].

⁹⁴ Voir Guay et Grammond, « Les enjeux de l'application des régimes de protection », *supra* note 58 à la p 893.

⁹⁵ Voir Anne Fournier, « L'adoption coutumière autochtone au Québec : quête de reconnaissance et dépassement du monisme juridique » (2011) 41:2 RGD 703 [*Fournier*, « *L'adoption* »]. Anne Fournier nous offre d'ailleurs une analyse intéressante sur les modalités de reconnaissances existantes au Canada (voir *ibid*). Voir également *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, *supra* note 61 à la p 1; Poitras et Zlotkin, *supra* note 3.

Avant d’aller plus loin, je tiens à préciser que cette recherche n’a pas été réalisée en vue de remettre en question la loi reconnaissant l’adoption coutumière, mais plutôt à soutenir et à outiller l’autorité compétente de la communauté de Manawan dans ses fonctions. D’autres objectifs sous-jacents se sont ajoutés en cours, notamment celui de rééquilibrer le processus d’harmonisation qui semble toujours se dessiner à sens unique, d’encourager un dialogue égalitaire entre les ordres juridiques existants en apportant de nouvelles pistes de réflexion, et surtout à appuyer les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan dans leurs projets futurs, particulièrement dans le domaine de l’enfance et de la famille.

1.4 Le pluralisme juridique et la perspective de l’interdisciplinarité

En vue de documenter *opikihawasowin*, je me suis inspirée de la théorie du pluralisme juridique qui repose « sur la remise en cause de la prétention de l’État au monopole de la production du droit et donc sur la disjonction de la normativité juridique et de l’organisation étatique »⁹⁶. Pour certains, la perspective du pluralisme juridique peut comporter des défis particuliers. D’abord, celui de se défaire du centrisme juridique⁹⁷ avec cette logique qui consiste à voir le droit comme une idéologie intrinsèquement liée à une revendication politique et morale qui n’appartient qu’aux sociétés modernes d’États-nations⁹⁸. Il s’agit également de dépasser le « monisme juridique »⁹⁹ qui amène notamment

⁹⁶ Ghislain Otis, dir, *Méthodologie du pluralisme juridique*, Paris, Karthala, 2012. Voir aussi John Borrows, « Indigenous Legal Traditions in Canada » (2005) 19:1 Wash ULJ & Pol’y 166 [Borrows, « Indigenous »].

⁹⁷ Voir Éthier, *supra* note 18 à la p 30. L’auteur part des travaux réalisés par John Griffiths en 1986.

⁹⁸ John Borrows, *Canada’s Indigenous Constitution*, Toronto, University of Toronto Press, 2010 [Borrows, « Canada »]. Le professeur Borrows souligne d’ailleurs que le « droit » n’est pas seulement une idée mais une pratique (voir *ibid* à la p 10).

⁹⁹ Voir notamment Fournier, « L’adoption », *supra* note 95.

les positivistes¹⁰⁰ à privilégier l'application de droits particuliers aux autochtones¹⁰¹. Il convient de préciser que la reconnaissance est un « acte par lequel [...] un État admet l'existence d'une situation de fait ou de droit et en accepte les conséquences juridiques »¹⁰². La reconnaissance statutaire de l'adoption coutumière au Québec comporte ces 3 éléments majeurs; d'abord le transfert des effets juridiques de l'adoption légale à l'adoption coutumière¹⁰³, puis la création d'une autorité compétente¹⁰⁴, ensuite l'harmonisation de la coutume autochtone aux principes de l'intérêt de l'enfant, du respect de ses droits et du consentement des parents (ou des parties)¹⁰⁵.

Comme le souligne le professeur Ghislain Otis, la reconnaissance de la coutume engendre *l'exovalidité* de la pratique. C'est-à-dire que cette pratique réalisée à l'intérieur de l'ordre normatif autochtone pourra désormais avoir des répercussions à l'extérieur de celui-ci. Cette reconnaissance rejoint dès lors 2 objectifs de protection envers les individus. Le premier est le déploiement d'un écran protecteur appelé l'« effet bouclier » qui aidera à se prémunir contre le système juridique de l'État en évitant l'éviction forcée du droit autochtone particulièrement en cas de conflit internormatif¹⁰⁶. Le deuxième est l'« effet levier »¹⁰⁷ qui ouvrira l'accès aux avantages et bénéfices octroyés par l'État.

¹⁰⁰ Voir Borrows, « Canada », *supra* note 98 à la p 184. D'ailleurs, le professeur Borrows mentionne que la nature du positiviste est de maintenir une distinction irréconciliable entre la tradition juridique autochtone et le système juridique occidental en insistant sur le rôle social de la tradition orale qui constitue un stéréotype selon lui.

¹⁰¹ Voir Leckey, *supra* note 79. L'auteur souligne en effet que le droit « adapté » est davantage privilégié par le système juridique.

¹⁰² Hubert Reid, *Dictionnaire de droit québécois et canadien : avec lexique anglais-français*, Montréal, Wilson & Lafleur, 1996 à la p 481.

¹⁰³ Voir l'article 577.1 *in fine* du CcQ.

¹⁰⁴ Voir les articles 152.1 et 543.1 alinéa3 et 544.1 du CcQ.

¹⁰⁵ Voir l'article 543.1 al 1 du CcQ.

¹⁰⁶ Voir Otis, « L'adoption coutumière autochtone », *supra* note 88 aux pp 129-130.

¹⁰⁷ Voir *ibid* aux pp 130, 141.

En vue de préciser les zones d'interactions entre les ordres juridiques, le professeur Otis a développé une théorie fondée sur la reconnaissance en dégageant 3 types de pluralisme juridique¹⁰⁸ soit : 1) le pluralisme extraétatique¹⁰⁹, 2) le pluralisme intraétatique¹¹⁰ puis 3) le pluralisme radical¹¹¹. Selon cette typologie, le pluralisme extraétatique équivaut à la non-reconnaissance par l'État des ordres juridiques non étatiques; le pluralisme intraétatique équivaut à la reconnaissance d'une coexistence des ordres juridiques étatiques et non étatiques alors que le pluralisme radical présuppose que la pluralité des ordres juridiques est impossible¹¹². En ce qui a trait au pluralisme intraétatique, les professeurs Ghislain Otis et Sophie Thériault ont souligné la possibilité d'identifier 2 types reconnaissance soit; la reconnaissance par réception ou la reconnaissance par retrait¹¹³. La reconnaissance par réception survient lorsque le système articulateur ou étatique prend en compte certains éléments du système coutumier, tout en mobilisant ses propres institutions, ses propres ressources et ses propres normes pour assurer de leur application¹¹⁴. Alors que la reconnaissance par retrait survient dès qu'un « système entre en contact direct avec l'autre, prend acte de son action, et lui cède la place aux fins de la prise en charge d'un conflit ou situation donnée »¹¹⁵.

¹⁰⁸ Voir Ghislain Otis, « Les figures de la théorie pluraliste dans la recherche juridique » dans Otis, « Méthodologie », *supra* note 96, 9 [Otis, « Les figures »].

¹⁰⁹ À titre d'exemple, le professeur Otis parle des droits ancestraux, tel que reconnus par les tribunaux au sens de l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982, qui constituent un « droit compétence » où la logique de personnalité des lois opère, c'est-à-dire que l'individu investit la collectivité d'une autorité normative en conservant la faculté de se prévaloir du droit étatique.

¹¹⁰ Le professeur Otis prend l'exemple des traités-accords sur l'autonomie gouvernementale et le recours au principe de la personnalité des lois plutôt qu'au principe de territorialité que l'on peut dégager à partir des dispositions relatives aux champs de compétence. Il s'agit de la reconnaissance de l'adoption coutumière puisqu'elle inclut des normes étatiques.

¹¹¹ C'est l'œuvre de la coutume, par exemple, *wactenmakanicic e opikihakaniwitic*.

¹¹² Voir Otis, « Les figures », *supra* note 108.

¹¹³ Ghislain Otis, Jean Leclair et Sophie Thériault, *La vie du pluralisme juridique*, L.G.D.J., Collection Droit et Société, Paris (à paraître).

¹¹⁴ Voir *ibid.*

¹¹⁵ Voir *ibid.*

Le pluralisme juridique est un cadre théorique qui nous permet de sortir des règles édictées par l'État en vue d'explorer le droit tel que vécu par les acteurs sociaux, et dès que l'on sort du droit étatique, il devient nécessaire de recourir à l'interdisciplinarité¹¹⁶. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*¹¹⁷, comme chez les Innus¹¹⁸, il n'existe pas de termes équivalents à celui de « droit » comme il « n'existe pas d'autorité spécialisée chargée d'édicter le droit ou de rendre des jugements »¹¹⁹. Ce contexte m'a conduit vers l'anthropologie juridique qui offre les outils essentiels pour situer le droit d'où il émane¹²⁰. Suivant les travaux du professeur Borrows, les traditions juridiques autochtones proviennent de différentes sources, notamment des enseignements sacrés, de l'observation de la nature ou du droit naturel, des proclamations édictées, des délibérations formelles ou informelles, des coutumes ou des pratiques locales et nationales¹²¹. Ces sources sont influencées par les circonstances sociales, historiques, politiques, biologiques, économiques et spirituelles propres à chaque groupe autochtone¹²².

Au cours des dernières années, plusieurs recherches ethnographiques et anthropologiques ont été réalisées chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*¹²³. À cet égard, il y a Laurent Jérôme qui a décrit les rituels de la première fois chez les enfants¹²⁴, Suzie Basile qui a documenté

¹¹⁶ Voir Fournier, « L'adoption », *supra* note 95.

¹¹⁷ Voir Benoit Éthier, « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* » (2016) 40:2 *Anthropologie & Sociétés* 181.

¹¹⁸ Voir Guay et Grammond, « Les enjeux de l'application des régimes de protection », *supra* note 58.

¹¹⁹ Voir *ibid.*

¹²⁰ Voir Fournier, « L'adoption », *supra* note 95.

¹²¹ Voir Borrows, « Canada », *supra* note 98 aux pp 23-58.

¹²² Voir *ibid.*

¹²³ Voir Éthier, *supra* note 18. Cet auteur dresse d'ailleurs une historique intéressante de toutes ces recherches.

¹²⁴ Laurent Jérôme, « Faire (re)vivre l'Indien au coeur de l'enfant » : rituels de la première fois chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* » (2008) 38:2-3 *RAQ* 45.

la gouvernance territoriale et le rôle de *atikamekw nehirowisi iskwewok* en abordant sommairement l' « adoption coutumière »¹²⁵; Benoît Éthier qui a touché les aspects normatifs en matière de gestion du territoire en lien avec le code de pratique coutumier¹²⁶.

Depuis quelques années, la professeure Sylvie Poirier a, quant à elle, exploré la vision du monde chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* à partir d'un concept provenant de l'ethnographie et transposée en anthropologie connue sous le terme de « tournant ontologique »¹²⁷. Elle souligne que ce changement de paradigme implique la suspension du concept de l'universalisme amené par l'ontologie naturaliste¹²⁸. L'ontologie dite naturaliste traduit le modèle occidental de percevoir la nature humaine qui a longtemps été transposé de manière universelle avec une variété d'expressions culturelles ayant davantage servi d'instrument de neutralisation pour les groupes autochtones¹²⁹. Avec l'avènement du « tournant ontologique », la professeure Poirier explique que la prise en compte de la différence implique désormais de devoir tenir compte de leur propre conception de la différence, en vue d'y extraire l'impensée de la pensée occidentale¹³⁰. Elle

¹²⁵ Basile, *supra* note 18. Elle précise que la question de l'adoption coutumière a été amené par les femmes elles-mêmes.

¹²⁶ Voir Éthier, *supra* note 18.

¹²⁷ Voir Sylvie Poirier, *Ontologies*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2016, 75 [Poirier, « *Ontologies* »]; Sylvie Poirier, « The Dynamic Reproduction of Hunter-Gatherers Ontologies and Values » dans Janice Boddy et Micheal Lambek, dir, *A companion to the Anthropology of Religion*, 1^{ère} éd, Hoboken (NJ), John Wiley and Sons Inc., 2013, 50 [Poirier, « *The Dynamic* »], 53. Suivant cette approche, il est possible de dresser la différence et l'altérité à partir de leurs propres termes, de leur propre vision du monde, de leurs principes ontologiques et épistémologiques, de leurs théories de l'action humaine et non humaine, avec leur composante d'agencéité, de subjectivité et de sociabilité. Concernant le concept de « tournant ontologique », l'auteure réfère notamment à Edouardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009; François Jullian, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008. Voir également Éthier, *supra* note 18 aux pp 37-41. L'auteur présente l'anthropologie ontologie en dressant la contribution des différents observateurs dans ce domaine.

¹²⁸ Voir Poirier, « *The Dynamic* », *supra* note 127.

¹²⁹ Voir *ibid.*

¹³⁰ Voir *ibid.*, 51. La professeur Poirier souligne que les autochtones différencient les concepts : de différence (celle-ci peut être culturelle, politique ontologique, dans ces termes, les relations sont différentes car il y a des humains et des non-humains) et de diversité (qui est un « droit », une condition dans la façon de vivre).

explique comment plusieurs groupes autochtones ont procédé eux-mêmes à une redéfinition de leur relation dialectique et dialogique notamment avec les institutions religieuses, les institutions politiques et les processus d'individuation dans la société moderne où beaucoup de concepts exploratoires et innovants ont émergé chez eux¹³¹. Pour la professeure Poirier, ce concept de « tournant ontologique » constitue une nouvelle source d'information relativement aux théories de la réalité¹³². En effet, plutôt que d'y voir des constructions symboliques, le « tournant ontologique » encourage à revoir les concepts de base en théorie sociale comme la parentalité, l'agence, la connaissance, le pouvoir, le travail et l'échange¹³³.

En effet, pour comprendre la réalité *nehirowisiw*, il importe de se distancer du concept de croyance et des notions de rationalisme et d'objectivité promue par la connaissance scientifique *emtcikociwic*¹³⁴, qui se distingue des concepts de rationalité et d'ancestralité propre aux *Atikamekw Nehirowisiwok* et qui sont flexibles, perméables et à caractère négociable entre les humains et les non-humains¹³⁵. Toujours selon la professeure Poirier, ces concepts chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* se fondent sur des valeurs fondamentales d'autonomie personnelle, de réciprocité, de partage et d'échange¹³⁶. Elle souligne que ce changement de paradigme est considérable puisqu'il nous conduit désormais vers une autre façon d'appréhender les notions de la différence, de l'altérité et de la multiplicité en nous référant dorénavant aux théories de la réalité de manière plurale¹³⁷. Elle précise

¹³¹ Voir *ibid.*

¹³² Voir *ibid.*

¹³³ Voir *ibid.*

¹³⁴ Voir *ibid.*

¹³⁵ Voir *ibid.*

¹³⁶ Voir *ibid.*

¹³⁷ Voir Poirier, « Ontologies », *supra* note 127; Poirier, « The Dynamic », *supra* note 127 à la p 50.

« qu’appréhender la différence par l’ontologie est particulièrement plus déstabilisant que de l’appréhender par l’épistémologie » selon le point de vue *emitcikociwic*¹³⁸.

Suivant ce nouveau paradigme, il y a d’un côté la société moderne *emitcikociwic* qui a une vision anthropocentrique du monde où la priorité est accordée à l’être humain avec une dimension compartimentée et dichotomique entre l’objet (matériel) et le sujet (humain). Cette ontologie dite naturaliste établit la notion de dualité (corps-esprit, nature-culture, objet-sujet)¹³⁹. Puis de l’autre côté, il y a la société chasseur-cueilleur, comme les *Atikamekw Nehirowisiwok*, qui ont une autre vision du monde où la centralité est vouée aux interrelations¹⁴⁰. Cette ontologie dite relationnelle englobe une vision centrée sur la parentalité faisant en sorte que les valeurs, les perceptions, les expériences et les relations font partie de la réalité¹⁴¹. Selon la professeure Poirier, la clé pour comprendre leur ontologie relationnelle est d’analyser à l’intérieur de la notion de personne qui inclut à la fois la personne « dividuel », l’opposé de l’individualité, et la notion de soi-relationnel qui établit des relations intrinsèques (en tant que soi-individuel et soi-groupe) plutôt qu’extrinsèques (comme une notion individualiste de la personne)¹⁴². La particularité est

¹³⁸ Poirier, « The Dynamic », *supra* note 127 à la p 54. Selon elle, les ontologies ne peuvent plus être uniquement considérées de nature métaphysique et concentrées aux théories de l’Être et de la réalité car elles ont des implications réelles, pratiques, politiques, esthétique et phénoménologiques offrant des informations sur les manières d’être, d’effectuer et de relier les relations, y compris sur les autres ontologies et visions du monde.

¹³⁹ Voir *ibid.* L’ontologie naturaliste contient une vision anthropocentrique où l’être-au-monde et l’être-dans-le-monde consiste en une division absolue où les relations entre ces catégories soient connues et encadrées.

¹⁴⁰ Voir *ibid.*

¹⁴¹ Voir *ibid.* Les relations sociales incluent les êtres humains et les êtres non-humains qui participent à l’échange, à la réciprocité et à la sociabilité. L’expérience considère le potentiel de communication entre l’être humain et l’être non-humain conçu et exprimé de façon perméable, flexible et négociable. Les relations de parentalité et les interrelations fondent, informent et orientent les formes locales de subjectivités faisant en sorte que les liens de filiation et d’affiliation soient omniprésentes et se confondent.

¹⁴² Voir Sylvie Poirier, « Change, Resistance, Accommodation and Engagement in Indigenous Contexts : A Comparative (Canada-Australia) Perspective » (2010) 20:1 AF 41; Poirier, « Reflections on Their Changing World », *supra* note 24.

que cette notion de personne « dividual » englobe un sens des responsabilités envers les autres¹⁴³. Ainsi, suivant l'ontologie relationnelle des *Atikamekw Nehirowisiwok*, connaître le monde est de savoir comment interagir avec les autres agencités qui ont leur propre volonté¹⁴⁴. Conséquemment, *Nehirowisiw* est un être incarné et engagé dans une interrelation consciente avec une toile de parenté impliquant dans la partie du soi-relationnel des formes continues d'échange et de négociation avec des responsabilités à travers l'univers forestier *notcimik*¹⁴⁵ qui signifie « là d'où je viens »¹⁴⁶. Avec le « tournant ontologique » ou l'ontologie relationnelle, la vision du monde chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan se transpose par le concept de *witcican*, tel qu'illustré à la figure 1.4

¹⁴³ Voir Poirier, « Reflections on Their Changing World », *supra* note 24.

¹⁴⁴ Voir Sylvie Poirier, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme » (2000) 24:1 *Anthropologie & Sociétés* 137.

¹⁴⁵ Voir Benoit Éthier et Sylvie Poirier, « Territorialité et territoires de chasse familiaux chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* dans le contexte contemporain » (2018) 60:1 *Anthropologica* 106.

¹⁴⁶ Wyatt et Chilton, *supra* note 32.

Figure 1.4 *Witcican*¹⁴⁷



En ce qui a trait aux systèmes de savoir, certains observateurs ont souligné l'importance de mentionner que les savoirs autochtones ne peuvent être standardisés en raison des relations avec des lieux, des personnes ou des cas particuliers¹⁴⁸. Et que ces savoirs sont pragmatiques, cérémoniels, physiques et métaphysiques¹⁴⁹. D'autres observateurs ont démontré que les savoirs donnent des indications sur les différentes formes d'engagement établies avec le monde où il est possible de distinguer les savoir-faire (aptitudes) et les savoir-être (attitudes)¹⁵⁰. Chez les *Atikamekw Nehirowisok*, le terme *kaskeritamowina* évoque l'un et l'autre. D'ailleurs, à partir du projet *Atikamekw Kinokewin* construit en vue de valoriser la transmission des savoirs *atikamekw nehirowisiw*, celui-ci a révélé que le

¹⁴⁷ Aimée Craft, « Ki'inaakonigewin: Reclaiming Space for Indigenous Laws », Conférence annuelle de l'institut canadien d'administration de la justice sur le thème Aboriginal Peoples and Law, « We are all Here to stay », 14 au 17 octobre 2015. Je me suis inspirée de la figure utilisée par la professeure Aimée Craft illustrant *Relationships inendiwin*, voir *ibid* à la p 5.

¹⁴⁸ Voir Margaret Kovach, *Indigenous methodologies, characteristics, conversations, and contexts*, Toronto, University of Toronto Press, 2009 à la p 56.

¹⁴⁹ Voir *ibid*.

¹⁵⁰ Voir Sylvie Poirier, « Atikamekw Kinokewin, « la mémoire vivante » : bilan d'une recherche participative en milieu autochtone » (2014) 44 :1 RAQ 73 à la p 77 [Poirier, « la mémoire vivante »].

« savoir traditionnel ce n'est pas vraiment un savoir, mais plutôt un mode de vie »¹⁵¹. Il est généralement remarqué dans une société chasseur-cueilleur que l'acquisition des savoirs se fait exclusivement « par l'observation directe et l'expérience empirique sensible » où une grande importance est accordée à l'autonomie personnelle¹⁵². Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, la professeure Sylvie Poirier et Jean-Marc Niquay ont dégagé 2 types de *kaskeritamowina* : le savoir commun, appelé « culture », et le savoir spécifique qui désigne une « compétence personnelle »¹⁵³. Le savoir commun concerne la langue, le mode de pensée, le mode de relation sociale, les récits de la tradition orale et certaines connaissances qui découlent des activités traditionnelles (chasse, pêche, cueillette), alors que le savoir spécifique est influencé par l'entourage, les intérêts personnels et l'itinéraire de vie¹⁵⁴. Ainsi, une personne peut être reconnue pour ses connaissances concernant l'histoire des familles, la mémoire généalogique ou encore toutes autres formes de connaissances (plantes médicinales, climat, astres)¹⁵⁵. La professeure Poirier précise d'ailleurs que les savoirs acquis et transmis ne sont pas désincarnés, c'est-à-dire que la personne qui sait est celle qui en a fait l'expérience et qui met en pratique ce savoir¹⁵⁶ :

¹⁵¹ *Ibid* à la p 77. La professeure Poirier met en lumière les approches ou études, dans le domaine de l'environnement par exemple, qui intègrent les savoirs autochtones en négligeant trop souvent l'aspect lié aux relations sociales de ces savoirs qui mettent davantage l'accent sur un ensemble de données tel que défini ou élaboré par le système occidental.

¹⁵² Voir *ibid* :

Dans ces mondes de chasseurs, la valeur d'autonomie est primordiale. Les adultes et les aînés n'imposeront pas à un jeune l'acquisition d'un savoir, non plus qu'ils ne l'obligent à faire telle ou telle chose. Il revient au jeune de démontrer un intérêt, d'être présent, de participer, d'apprendre par l'observation et l'expérience. Dans les modalités d'acquisition et de transmission, l'accent est ainsi mis sur les aspects expérientiels, relationnels et contextuels – ce qui contraste avec le mode didactique du système scolaire. Parmi les sources de savoirs, aussi hautement valorisées, on retrouve les récits de la tradition orale ainsi que les rêves (*ibid* à la p 77).

¹⁵³ Sylvie Poirier et Jean-Marc Niquay, *Le droit coutumier atikamekw: pistes de réflexion*, Wemotaci, Conseil de la Nation Atikamekw, 1999.

¹⁵⁴ Voir *ibid*.

¹⁵⁵ Voir *ibid*.

¹⁵⁶ Voir Poirier, « Ontologies », *supra* note 127; Poirier, « la mémoire vivante », *supra* note 150.

Dans l'univers de la chasse, chacun apprend par soi-même et pour soi-même en quelque sorte. Cette valeur d'autonomie est à son tour appuyée par un degré équivalent de réciprocité. Être détenteur d'un savoir implique donc aussi une forme de responsabilité. Celui ou celle qui sait est aussi celui ou celle qui sait respecter les règles éthiques et les codes moraux du groupe, notamment dans les relations avec les animaux. Autonomie, réciprocité, responsabilité et relationalité semblent ici être les maîtres-mots de ces mondes de chasseurs¹⁵⁷.

Il m'a paru nécessaire d'exposer la vision du monde des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan pour améliorer la compréhension de *wactenamakanicic e opikihakaniwitic*. J'ai documenté le système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant grâce à une approche inductive et exploratoire.

1.5 Une approche inductive et exploratoire vers les questions de recherche

Le professeur John Borrows a en effet souligné que les coutumes sont inductives et peuvent être discernées en examinant les routines spécifiques et les procédures observées dans la conduite des individus au sein d'une communauté¹⁵⁸. Il ajoute que les protocoles ou coutumes spirituelles, politiques et sociales guidant les relations sont les bases des systèmes complexes de traditions juridiques¹⁵⁹. J'ai formulé la **question principale** comme suit : Comment se manifeste le « droit » des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan en matière de circulation des enfants dans un contexte de pluralisme juridique au Québec ?

¹⁵⁷ Poirier, « la mémoire vivante », *supra* note 150.

¹⁵⁸ Voir Borrows, « Indigenous », *supra* note 96.

¹⁵⁹ Voir *ibid* à la p 190.

Toujours selon le professeur John Borrows, la tradition juridique¹⁶⁰ est un phénomène culturel anticipant la gestion des affaires courantes et quotidiennes, et qui prévoient un processus de règlement de conflits potentiels¹⁶¹. Il souligne également que la vitalité d'un ordre juridique dépend de son acceptation historique¹⁶² et que sa force ne dépend pas de l'adhésion à sa forme originale, mais à son adaptabilité aux circonstances¹⁶³. Suivant ces éléments, j'ai formulé la **sous-question 1** ainsi : quels sont les pratiques, les normes et les savoirs relatifs à la circulation des enfants au sein des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan ?

Puisqu'un ordre juridique est constitué d'un « ensemble de normes qui tirent leur légitimité selon la même source »¹⁶⁴ et que la légitimité est reliée au fondement d'une autorité ayant une assise légale ou des bases éthiques et morales soutenues¹⁶⁵. Conséquemment, la légitimité et l'effectivité existent dès que les règles et les normes sont reconnues par les individus et déterminent leur conduite¹⁶⁶. Ces éléments m'ont conduit à la **sous-question 2** formulée ainsi : quelles sont les particularités du « droit » *atikamekw nehirowisiw* au regard du droit étatique ? Ces questions de recherche proviennent directement des données empirique et ethnographique recueillies.

¹⁶⁰ Voir Otis, « Les figures », *supra* note 106 à la p 11. Le professeur Otis, quant à lui, apporte une distinction entre la tradition juridique (qui s'inscrit sur une longue période et qui transcende le territoire) et la culture juridique (qui est une manifestation contemporaine et spécifique d'une tradition).

¹⁶¹ Voir Borrows, « Canada », *supra* note 98 à la p 8; Borrows, « Indigenous », *supra* note 96 à la p 175.

¹⁶² Voir Borrows, « Indigenous », *supra* note 96.

¹⁶³ Voir *ibid.*

¹⁶⁴ Grammond et Guay, « L'interaction », *supra* note 93.

¹⁶⁵ Voir Borrows, « Indigenous », *supra* note 96.

¹⁶⁶ Voir Borrows, « Canada », *supra* note 98 à la p 9; Grammond et Guay, « L'interaction », *supra* note 93.

1.6 Une méthodologie empirique et ethnographique

La méthode de collecte des données que j'ai préconisée est l'entretien semi-dirigé. Celle-ci m'a paru la source la plus adéquate pour assurer une compréhension en profondeur de *opikihawasowin*¹⁶⁷. En intégrant l'approche biographique, j'ai introduit *atisokana* à la section 2.2 qui regroupe les récits de vie de *kaki naskamotcik*. *Atisokana* comporte des avantages et des inconvénients. Concernant les avantages, mentionnons d'emblée *kactertcikewin*, le respect du savoir de *kaki naskamotcik*, plus particulièrement à l'égard de leur vécu personnel en matière de *opikihawasowin*. Cette prise en compte de leur vécu est la manifestation de *kactertcikewin* qui reconnaît du coup leur expertise et leur contribution. M'ayant partagé leur vécu, je perçois *kaki naskamotcik* comme des experts. Je vois leur contribution comme une expression de leur générosité appelée *witcihitowin* qui m'a permis d'inscrire cette pratique dans un contexte plus large au niveau familial et communautaire, et surtout à conceptualiser le système juridique coutumier dans ce domaine. Parmi les inconvénients, le nombre limité de *kaki naskamotcik* peut contester la représentativité. Cependant, cet inconvénient est minimisé dans la mesure où les résultats préliminaires obtenus ont été présentés lors des cercles de partage au sein de la communauté et des discussions informelles avec *kokominowok* et *kimocominowok* originaires de la communauté. Pour moi, ces procédés constituent un processus de validation interne efficace.

¹⁶⁷ Voir Jean-Claude Kaufmann et François de Singly, *L'entretien compréhensif*, Paris, Colin, 2016.

Concernant la préparation des entretiens, j'ai élaboré 3 schémas d'entrevue¹⁶⁸ afin de formaliser le cadre d'entrevue semi-dirigé qui a été effectué de manière souple et flexible. Chaque entretien a débuté par une question générale et, au fil de l'entrevue, des précisions ont été demandées selon les thématiques préidentifiées¹⁶⁹. L'échantillonnage a été établi selon 2 critères d'homogénéisation¹⁷⁰ : le milieu géographique ciblant les *Atikamekw Nehirowisiwok* provenant de la communauté de Manawan, auquel j'ai ajouté 3 critères de sélection soit : le vécu personnel en matière de *opikihawasowin*, la diversité d'expérience (catégorie de parent d'origine, de parent gardien ou d'enfant) et le genre (homme et femme). La catégorisation liée à la diversité d'expérience a été plus ou moins appropriée puisque la très grande majorité de *kaki naskamotcik* se situe dans plus d'une catégorie, voire dans les 3¹⁷¹. Au départ, mon idée ciblait les ententes privées portant sur *opikihawasowin* bien que quelques-uns ont relaté une intervention temporaire des services sociaux dans certains contextes particuliers¹⁷².

Pour le recrutement de *kaki naskamotcik*, l'invitation par affichage public¹⁷³ ne s'est pas avérée utile. Par contre, des discussions au sujet de mon projet de recherche auprès de certains membres de la communauté ont créé un « effet boule de neige » où certains de ces membres ont pris directement contact avec des participants potentiels allant même jusqu'à

¹⁶⁸ Voir les annexes E.1 : schéma d'entrevue pour la catégorie : enfant; annexe E.2 : schéma d'entrevue pour la catégorie parent d'origine; et annexe E.3 schéma d'entrevue pour la catégorie parent adoptif.

¹⁶⁹ Kaufmann et de Singly, *supra* note 167 à la p 43. S'agissant davantage d'un guide très souple d'entretien compréhensif.

¹⁷⁰ Voir Alvaro Perez, « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique » dans Jean Poupart, Jean-Pierre Deslauriers, Lionel H Groulx, Anne Laperrière, Robert Mayer et Alvaro Pires, dir, *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin édition, 1997, 113.

¹⁷¹ Sur 17 participants, 3 participants se retrouvent dans une seule catégorie, soit *Cikopi*, *Maskwa* et *Wapoc*.

¹⁷² Voir par exemple, *Maskwa*, *Pisimw*, *Wapikoni*, *Asini*, *Wasko*, *Kitikan*, *Minic*, *Amiskw*, *Wikwas*, *Cicikon*.

¹⁷³ Voir à l'annexe C : invitation par affichage public.

organiser une rencontre avec eux. Au total, j'ai réalisé 11 entrevues à partir du mois d'août 2018 jusqu'en mars 2019. À la demande de *kaki naskamotcik*, 3 entrevues ont été réalisées en couple, 2 entrevues en famille et 6 entrevues ont été réalisées individuellement. Sur 17 participants, il y a eu 11 femmes et 6 hommes. J'ai réalisé la grande majorité¹⁷⁴ des entretiens en langue *atikamekw nehiromowin*. Par la suite, j'ai procédé à la transcription des entrevues en langue française. Afin d'assurer la validation interne des résultats préliminaires, j'ai organisé une présentation formelle lors d'un cercle de partage tenu le 24 avril 2019 à la salle communautaire du Centre sportif de Manawan. Au total, 9 personnes ont participé à ce cercle. J'ai également offert une présentation aux personnes-ressources du Centre *Mantokasowin* le 25 avril 2019 auquel il y a eu 7 participants. Puisque le Conseil des Atikamekw de Manawan avait exprimé la volonté de connaître les résultats préliminaires, j'ai procédé à une présentation le 23 avril 2019 au Centre de santé de Manawan.

L'approche inductive m'a permis de développer une stratégie de recherche tout au long de ce projet en insistant particulièrement sur la mobilisation de *kaskeritamowina*. Comme le souligne Jean-Claude Kaufmann, « [l]e vrai départ de l'enquête se situe au moment où le chercheur [...], se décide à traiter ce qu'elles contiennent, [...] phase généralement définie par le terme consacré d'« analyse de contenu »¹⁷⁵. En m'inspirant de l'analyse compréhensive décrite par Kaufman, j'ai pu dépouiller le matériau pour découvrir le sens des données en vue de décrire le système juridique coutumier¹⁷⁶. L'analyse compréhensive

¹⁷⁴ Un seul entretien a été réalisé en français, la mère adoptive étant d'origine québécoise.

¹⁷⁵ Kaufmann et de Singly, *supra* note 167 à la p 74.

¹⁷⁶ Voir *ibid.*

m'a conduit à intégrer 2 approches, soit l'approche approfondie combinée à l'approche réflexive¹⁷⁷. L'analyse réflexive considère « la faculté de la pensée à faire un retour sur elle-même ». Cette méthode est appliquée lorsque le chercheur/auteur intègre sa part interprétative au centre de l'analyse. Tandis que l'analyse approfondie contient 2 phases importantes. La première phase vise à identifier les concepts et les catégories tels qu'ils émergent dans le dépouillement du matériau pour ensuite les associer à des concepts ou catégories qui va aider à formuler une théorie formelle et substantive¹⁷⁸. Cette identification des thèmes a été basée sur un codage inductif et ouverte¹⁷⁹. La deuxième phase est essentiellement de confirmer la validité de la codification établie auprès des membres¹⁸⁰.

Pour illustrer mon processus d'analyse approfondie, j'ai produit le schéma joint à l'annexe H. Dans la première colonne, j'ai inscrit les 5 thématiques générales ayant guidé la fabrication de mon cadre d'entrevue soit : 1) le vécu personnel ; 2) les liens et les relations avec la famille d'origine ; 3) les liens et les relations avec la famille gardienne ou adoptive ; 4) les consentements ; et 5) les mésententes et le processus de règlement des différends.

La deuxième colonne contient des indicateurs que j'ai pré identifié et intégré à l'intérieur de mon schéma d'entrevue, soit : l'âge ; la durée ; le rôle du père dans la décision ; le rôle de la mère dans la décision ; le rôle du père dans l'éducation des enfants ; le rôle de la mère dans l'éducation des enfants ; le rôle du père dans la direction de la famille ; le rôle de la

¹⁷⁷ Voir Bernard H Russell, *Reserch methods in anthropology, Quanlitave and quatitative approaches*, 4^e éd, Lanham (MD), AltaMira Press, 2006 à la p 492.

¹⁷⁸ Voir *ibid.*

¹⁷⁹ Voir *ibid* à la p 493.

¹⁸⁰ Voir *ibid* à la p 503.

mère dans la direction de la famille ; les formalités ; les formalités particulières ; le maintien des contacts ; la rupture des contacts ; les raisons et les motifs ; la demande particulière ; le choix concernant les parents adoptifs ; les relations avec la famille adoptive ; les termes utilisés ; l'intégration de l'enfant ; l'expérience particulière ; l'intérêt de l'enfant ; les décisions concernant l'enfant ; le facilitateur ; l'entente verbale ou écrite ; le consentement (des parents d'origine et des parents gardiens) ; le processus à prévoir ; les difficultés rencontrées et le processus de règlement des différends. Lors de la transcription des données, j'ai remarqué un indicateur supplémentaire portant sur la présence des aînés et des grands-parents.

Après la transcription des données, j'ai décidé d'utiliser le logiciel *Nvivo* afin de visualiser et de dégager les éléments majeurs. Ce logiciel a permis de regrouper les indicateurs à l'intérieur de 14 thèmes majeurs, tels que transcrits dans la troisième colonne du tableau, soit : la volonté de l'enfant ; la durée ; la volonté des parents d'origine ; le rôle et/ou la responsabilité parentale ; l'autorité familiale ; les caractéristiques de l'entente ; la cérémonie ; les relations avec la famille d'origine ; les relations avec la famille adoptive ; les termes utilisés ; les motivations ; le maintien du lien de filiation ; les difficultés et les enjeux particuliers ; et, finalement, le bien-être de l'enfant.

Par la suite, j'ai procédé à une analyse approfondie m'ayant amené 27 traits ou référents culturels, soit : l'individualité de l'enfant ; l'autonomie de l'enfant ; la volonté de l'enfant ; la flexibilité ; la liberté individuelle ; la non-ingérence dans la vie privée (des parents) ; le devoir ; la responsabilité collective ; le respect et la dévotion envers les aînés ; la

responsabilité et l'autorité familiales ; l'égalité ; l'entraide ; le caractère verbal ; la non-confidentialité ; la signification particulière ; le maintien des contacts ; la filiation additive ; le « don » ; le maintien du lien de filiation ; la responsabilisation collective ; le bien-être de l'enfant ; la responsabilité parentale ; l'affiliation territoriale ; le consensus naturel ou les conflits familiaux ; l'harmonie et l'équilibre ; et, enfin, l'approbation des grands-parents.

J'ai terminé avec une analyse comparative entre le système juridique coutumier et le système *emtcikociwic* à travers le régime étatique de l'adoption légale. Au départ, l'approche comparative m'a beaucoup questionné en raison des fondements totalement différents entre les deux systèmes *emtcikociwic* et des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan. Néanmoins, cette approche m'a permis de mieux situer les zones d'interaction entre les deux systèmes grâce aux 5 éléments fondamentaux soit : les valeurs, les principes, les règles, les acteurs et les processus que nous verrons au chapitre 3. Toute démarche empirique nécessite une préparation rigoureuse, notamment avec l'obtention des autorisations éthiques nécessaires.

1.7 Autorisations et éthique

L'*Énoncé de politique des trois conseils*¹⁸¹ (ci-après, « l'Énoncé ») encourage à définir et à établir une collaboration ou une implication active des Premières Nations dans tout projet

¹⁸¹ Groupe consultatif inter agences en éthique de la recherche Gouvernement du Canada, « Énoncé de politique des trois Conseils: Éthique de la recherche avec des êtres humains – EPTC 2 (2018) » (5 février 2016), en ligne : *Gouvernement du Canada* <https://ethics.gc.ca/fra/policy-politique_tcps2-eptc2_2018.html>. Voir plus particulièrement *ibid* au Chapitre 9 : La recherche impliquant les premières nations, les inuits ou les métis du Canada.

de recherche. L'Énoncé oblige d'ailleurs à obtenir l'autorisation de la communauté dès que leur apport est nécessaire dans la documentation du patrimoine culturel¹⁸². La nature et l'étendue de la participation doivent être déterminées conjointement entre le chercheur et la communauté¹⁸³.

Le *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador*¹⁸⁴ vient compléter l'Énoncé en apportant des indications particulières sur la façon de présenter les concepts, les éléments, les notions et sur la manière d'effectuer les différentes étapes d'un projet de recherche en milieu autochtone. Suivant ces lignes directrices, une présentation de ce projet a été réalisée en février 2018 auprès du Conseil des Atikamekw de Manawan qui a appuyé et soutenu ce projet de recherche en exprimant leur volonté de connaître les résultats préliminaires¹⁸⁵. Comme indiqué précédemment, une présentation leur a été offerte le 23 avril 2019. Concernant l'aspect éthique, j'ai rédigé un formulaire de consentement¹⁸⁶ qui a été traduit en *atikamekw nehiromowin*. Le déroulement des entretiens s'est fait en 3 phases : 1) explication sur le contexte et les objectifs de la recherche; 2) indications sur leur participation volontaire en leur spécifiant le droit d'arrêter l'entretien à tout moment sans justification, et la signature de l'autorisation requise pour l'enregistrement audio ou vidéo; 3) pour terminer avec la phase d'entretien elle-même.

¹⁸² Voir *ibid*, art 9.1 c). Le patrimoine culturel est un concept dynamique portant sur les objets, les connaissances ou les pratiques qui s'adaptent continuellement aux réalités de l'expérience du moment.

¹⁸³ Voir *ibid*, art 9.2.

¹⁸⁴ Assemblée des Premières Nations du Québec-Labrador, « Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador » (2014), en ligne (pdf) : UQAM < <https://cerpe.uqam.ca/wp-content/uploads/sites/29/2016/08/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>>.

¹⁸⁵ Voir à l'annexe B : Résolution d'appui du Conseil des Atikamekw de Manawan en date du 12 février 2018.

¹⁸⁶ Voir à l'annexe D : Formulaire de consentement. Il est à noter que ce formulaire a été traduit en *atikamekw nehiromowin*.

Malgré toutes les précautions prises, il m'est impossible de garantir totalement la confidentialité en raison des liens ou des repères qui peuvent être dégagés de *atisokana*. En effet, tout le monde se connaît dans la communauté alors *kaki naskamotcik* peuvent être facilement repérables à l'intérieur de *atisokana*.

Dans une perspective de décoloniser ma recherche, j'ai insisté sur les éléments suivants :

- Favoriser et valoriser *atikamekw nehirowisiw kaskeritamowina* en matière de *opikihawasowin* ;
- Reconnaître l'expertise et la contribution de *kaki naskamotcik* ;
- Légitimer la place et la parole de *Kokominowok-Kimocominowok* en rappelant leur rôle fondamental dans la transmission de *kaskeritamowina* ;
- Encourager et valoriser la transmission de *kaskeritamowina* aux générations actuelles et futures.

Je souhaite exprimer ma gratitude envers *kaki naskamotcik* ainsi que *kokominowok-kimocominowok*. Pour moi, *natamakewin* a été un élément important dans ce projet de recherche. *Natamakewin* encourage le partage et la mise en commun des savoirs dans un esprit d'écoute, de respect, de gratitude et de reconnaissance rejoignant l'esprit du code d'éthique traditionnel *Nanaanawewigamig du First Nation Health and Social Secretariat of Manitoba*¹⁸⁷ qui a été une source d'inspiration dans cette première expérience de recherche. Je tiens maintenant à apporter quelques précisions sur les enjeux épistémologiques et les limites à cette recherche.

¹⁸⁷ Reproduit dans Office of University Accessibility, « First Nations Code of Ethics, University of Manitoba », en ligne (pdf): *University of Manitoba* <https://umanitoba.ca/student/indigenous/media/Pamphlet_02a.pdf>.

1.8 Limites

La transcription et l'analyse des données empiriques ont constitué un double défi pour moi. J'ai complété ma formation scolaire dans la langue *emitcikocimowin* et j'utilise ma langue maternelle *atikamekw nehiromowin* quotidiennement. Par souci de respecter l'esprit et le contenu de *atisokana*, cette recherche m'a confronté aux différences linguistiques majeures et à l'impossibilité de pouvoir interpréter intégralement les termes. À titre d'exemple : *wactenmakanicic/awacic*, *kiocican*, *nehirowisiwin*, *kokominook-kimocominook*, *witcican* n'ont pas d'équivalence en langue française. Inversement, les termes français « droit », « adoption », « cousin », « intérêt de l'enfant », « autorité parentale », « famille nucléaire », n'ont aucune équivalence ni résonance en *atikamekw nehiromowin*¹⁸⁸.

En plus de ces défis linguistiques, il y a les enjeux liés au volet comparatif puisque la base des données n'est pas la même pour les deux ordres juridiques. En effet, pour situer le cadre juridique occidental *emitcikociwic*, j'ai utilisé le corpus législatif ou judiciaire. Pour décrire les traits distinctifs du système coutumier *wactenmakanicic e opikihakaniwitc*, je me suis appuyé sur des données empiriques auxquelles j'ai intégré ma part interprétative à titre de *atikamekw nehirowiskwew nehapiskak itekera*¹⁸⁹. Au surplus, l'approche comparative a

¹⁸⁸ Voir *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, supra note 61 :

L'adoption coutumière est une pratique non-écrite, transmise de génération en génération au sein des communautés des Premières Nations. Celles-ci n'utilisent d'ailleurs pas nécessairement les termes « traditionnel » ou « adoption coutumière » et n'emploient certainement pas leurs équivalents dans leur langue autochtone. Au lieu d'« adoption », par exemple, ils parlent surtout de « subvenir aux besoins de l'enfant », « prendre soin de l'enfant », « assumer la responsabilité de l'enfant », « accompagner l'enfant jusqu'à l'âge adulte », « éduquer l'enfant », « laisser l'enfant vivre avec d'autres » et même parfois « faire don de son enfant. (*Ibid* à la p 108).

¹⁸⁹ Irene Watson, *Aboriginal peoples, colonialism and international law: raw law*, New York, Routledge, 2016: « In using my own voice I assert my right to be, and in doing this I resist the erosion and dismantling of my Nunga being. I am one voice. [...] » (*ibid* à la p 24).

également occasionné un degré supplémentaire de difficulté puisque les deux systèmes juridiques n'ont pas le même fondement¹⁹⁰. Sans compter que j'ai dû mobiliser le cadre externe *emtcikociwic* pour analyser les données provenant de *nehirowisiwin* qui aborde l'ontologie et l'épistémologie de manière interreliées et interconnectées¹⁹¹ :

An Indigenous paradigm comes from the foundational belief that knowledge is relational. Knowledge is shared with all of creation. It is not just interpersonal relationships, not just with the research subjects I may be working with, but it is a relationship with all the creation. It is with the cosmos, it is with the animals, with the plants, with the earth that we share this knowledge. It goes beyond this idea of individual knowledge to the concept of relational knowledge. Who cares about those ontologies? It's not the realities in and of themselves that are important; it is the relationship that I share with reality¹⁹².

Aujourd'hui, grâce à ces défis particuliers, je peux imaginer combien la compréhension de *opikihawasowin* suivant la perspective *emtcikociwic* peut paraître difficile. Pour comprendre et apprécier le système juridique coutumier *wactenmakanicic e opikihakaniwitic*, ceci requiert un exercice supplémentaire en lien avec le critère de l'intersubjectivité, c'est-à-dire la capacité à aller au-delà des mots en se mettant dans une

¹⁹⁰ Voir *ibid* à la p 22. Éthier, *supra* note 18 à la p 36. Éthier rappelle que certains chercheurs soulignent qu'une étude comparative doit débiter d'abord par une mise en valeur des conceptions locales (Roberts, 1998); ou bien dégager des « équivalences homéomorphes » entre les domaines pour établir un dialogue interculturel (Panikkar, 1984); cependant lorsque 2 systèmes sont différents non seulement au niveau procédural mais au niveau substantiel au plus profond de leur postulat réciproque, ne s'agissant que d'équivalence fonctionnelle (Robert Vachon), dans ce cas, il ne peut être question de droit comparé ou de dialogue interculturel, mais de dialogue entre deux cultures.

¹⁹¹ Voir Shawn Wilson, *Research is ceremony: indigenous research methods*, Black Point, Fernwood Pub, 2008:

An indigenous research paradigm is made up of an Indigenous ontology, epistemology, axiology and methodology. These beliefs influence the tools we as researchers use in finding out more about the cosmos. Like myself, other Indigenous scholars have in the past tried to use the dominant research paradigms. We have tried to adapt dominant system research tools by including perspective onto their views. We have tried to include our cultures, traditional protocols and practices into the research process through adapting and adopting suitable methods. The problem with that is we can never really remove the tools from their underlying beliefs. (*Ibid* à la p 13).

¹⁹² *Ibid* à la p 74.

position de lire l'Être-au-monde d'*atikamekw nehirowisiwin* en vue de situer *opikihawasowin* à partir de la logique et de la réalité des *Atikamekw Nehirowisiwok*¹⁹³. Au chapitre suivant, je présente la cartographie empruntée à la Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones qui facilite la description des traits distinctifs du système juridique coutumier en introduisant les données ethnographiques par le biais de *atisokana*.

¹⁹³ Poirier, « Ontologies », *supra* note 127. La professeure Poirier expose le concept de l'ontologie qui décline vers le pluriel avec le « tournant ontologique » qui fait désormais référence aux théories de la réalité et de l'être-dans-le-monde. Elle souligne que : « Traduire ce que l'Autre dit de son monde et en reconnaître la validité et la valeur de véracité nécessitent de la part de l'ethnographe une position résolument réflexive et intersubjective » (*ibid* à la p 3).

Figure 1 : Notawi [paternel] Gérard, moi et nikawi [maternel] Mariette lors de la collation des grades en 2002, Université Laval (Collection personnelle).



Figure 2 : *Kokom Emmatcic* et *Nimocom Jos Niquay*, une photo reçue de *ntosis Marero* (Collection personnelle de ma tante feu Marie-Louise Niquay).



Figure 3 : *Kokom Piramen* et *Nimocom Kinoce*, une photo reçue de ntosis Marero (Collection personnelle de ma tante feu Marie-Louise Niquay).



Figure 4 : *Ni kice nimocom Kitciko ninio Kasmino* [mon arrière-arrière-arrière-grand-père *Kitciko ninio Kasmino*] (Source inconnue).



Chapitre 2 : *Atisokana eki ici pisowapitaman* – La cartographie et les récits narratifs

« *Omitoneritcikanik acteriw awik omackawisiwin* »¹⁹⁴
Kimocomino Antoine Pabo Awashish

Avant d’aborder les traits distinctifs de *wactenmakanicic e opikihakaniwitc* au chapitre 3, il est important d’apporter quelques explications sur la cartographie utilisée pour décrire le système juridique coutumier. Le schéma d’intelligibilité provient du programme d’intégration réalisé sous la direction du professeur Ghislain Otis et de la Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones¹⁹⁵. Les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan ont participé à ce programme d’intégration dans 3 domaines spécifiques, notamment en matière de protection de l’enfance et de la jeunesse. Leur participation s’est manifestée par l’entremise du Conseil de la Nation Atikamekw qui a été un partenaire important¹⁹⁶. Pour ma part, j’ai eu le privilège de suivre l’évolution de ces travaux de recherche à titre de membre du comité de direction dans le cadre duquel j’ai pu côtoyer des chercheurs extraordinaires qui m’ont aiguillée dans ma quête. Bien que mon projet de recherche ne soit pas intégré à leur programme de recherche, leurs travaux ont été inspirants notamment avec le schéma d’intelligibilité qui m’a permis de conceptualiser le système juridique coutumier. Par respect de la coutume, j’ai décidé de présenter

¹⁹⁴ *Déclaration de kimocomino Pabo Antoine Awashish, lors d’une transmission de ses enseignements*. Cette déclaration est une invitation à aller à l’intérieur de soi pour retrouver le chemin de la fierté et de la dignité.

¹⁹⁵ Voir Ghislain Otis, dir, *Contributions à l’étude des systèmes juridiques autochtones et coutumiers*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2018 à la p 9 [Otis, « Contributions »]. Voir le site internet : www.legitimus.ca pour consulter les activités réalisées en marge de cette recherche où tous les documents ou rapports d’intégration déposés par les équipes de recherche participantes particulièrement. L’équipe de recherche innue, composée de la directrice du Centre Madame Nadine Vollant et des chercheurs Christiane Guay et Sébastien Grammond, a documenté les normes parentales et l’adoption coutumière chez les Innus de Uashat mak Mani-Unitenam.

¹⁹⁶ Voir Mylène Jaccoud et al, « Le pluralisme juridique en contexte atikamekw nehirowisiw dans le secteur pénal et la protection de la jeunesse » (2018) 48:1 RGD 91.

*atisokana*¹⁹⁷, les 11 récits narratifs recueillis auprès de *kaki naskamotcik*, dans ce chapitre à la section 2.2. Ces récits sont regroupés selon le type d’entrevue ou le format déterminé par *kaki naskamotcik* eux-mêmes soit : 6 entretiens réalisés individuellement ; 3 entretiens réalisés en couple ; et 2 entretiens en famille. Avant de poursuivre, voici d’abord quelques explications concernant le schéma d’intelligibilité.

2.1 Le schéma d’intelligibilité

En vue de ressortir la juridicité d’un ordre juridique, l’hypothèse épistémologique proposée aux chercheurs dans le cadre du programme d’intégration consistait à identifier les 5 éléments fondamentaux reliés à tout système de justice¹⁹⁸. Suivant cette optique, le terme « valeur », selon la perspective *emitcikociwic*, est défini au sens de « caractère, qualité de ce qui est désiré, estimé, parce que donné et jugé par une communauté donnée, comme désirable ou estimable »¹⁹⁹. Alors que le « principe » est défini comme « une norme de référence fondée sur des valeurs et sur laquelle il convient de régler une action ou une

¹⁹⁷ *Atisokana* parce qu’il s’agit du vécu ou de l’histoire personnelle des participants. De façon générale, les recherches anthropologiques distinguent deux types de récits chez les algonquiens : *atisokana* et *tipatcimowina*. Les *Atikamekw Nehirowisiwok* partagent d’ailleurs plusieurs traits caractéristiques avec les *Innus*, les *Eeyou* et les *Anishnabe*, particulièrement avec ces deux types de récits qui ne contiennent pas de définition ou de distinction clairement définie entre ces deux termes. Certains anthropologues associent *tipatcimowin* à un « récit de vie » le reliant à un évènement plus ou moins récent et en suggérant la présence de témoins directs ou indirects (voir notamment Éthier, *supra* note 18; Laurent Jérôme et Vicky Veilleux, « Witamowikok, « dire » le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd’hui : territoires de l’oralité et nouveaux médias autochtones » (2014) 44:1 RAQ 11). Concernant les *Atikamekw Nehirowisiwok*, le chercheur Benoit Éthier amène une description morphologique du terme *tipatcim-* qui peut se traduire par « dire avec mesure », « mesurer ses paroles », « raconter », « narrer » (voir Éthier, *supra* note 18). Selon lui, les locuteurs vont régulièrement commencer par les indications suivantes avant de livrer le récit : « on raconte que... », « on dit que... », « moi je ne sais pas, mais mon grand-père m’a dit que... » (voir *ibid*). Quant à *atisokana*, la littérature va les décrire comme des récits fondateurs [*kitci atisokan*], des récits de métamorphoses, des récits d’entités anthropomorphes. Dans ce sens, il existe également des *atisokana* destinés aux enfants qui vont leur permettre d’apprendre les valeurs et les codes moraux du groupe. Ces contes et légendes peuvent contenir des mythes, des histoires personnelles, des expériences ou anecdotes.

¹⁹⁸ Voir Otis, « Contributions », *supra* note 195 à la p 10.

¹⁹⁹ *Ibid*.

conduite »²⁰⁰. Tandis qu'une « règle » est « une prescription spécifique appliquée à une situation particulière en vue de donner un effet pratique à un principe »²⁰¹. En vue de faciliter la distinction entre les notions de *valeur*, de *principe* et de *règle*, il est suggéré de les appréhender comme un triptyque ou un « ensemble de concepts gigogne » pour établir des liens entre une valeur qui est un idéal à atteindre, un principe qui sert à encadrer la conduite et une règle qui prescrit une conduite précise²⁰². Quant aux acteurs liés au système juridique *emtcikociwic*, ils peuvent être rattachés aux institutions étatiques (DPJ, tribunaux) et aux acteurs non étatiques (parents d'origine, parents adoptifs, l'enfant suivant son âge et sa capacité de discernement). Alors que le processus englobe un volet administratif et un volet judiciaire en matière d'adoption et de protection de l'enfance dans le système juridique *emtcikociwic*.

Malgré un certain malaise à l'approche comparative, j'ai constaté que les éléments fondamentaux provenant du système juridique *emtcikociwic* m'ont facilité le repérage des éléments dans le système juridique coutumier. De plus, en dépit des fondements totalement différents entre les 2 systèmes juridiques, le schéma d'intelligibilité m'a permis de conceptualiser *wactenmakanicic e opikihakaniwitic*. En dégagant les éléments convergents et divergents, il est plus facile de repérer les zones de coexistence ou de tensions potentielles. Ce schéma d'intelligibilité a par ailleurs été utilisé en matière de protection de l'enfance chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* par les professeures Marie-Ève Sylvestre et Mylène Jaccoud²⁰³. Leur recherche a démontré que les *Atikamekw Nehirowisiwok*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Voir Jaccoud et al, *supra* note 196.

fonctionnent avec le principe d'une régulation normative non exclusivement institutionnalisée²⁰⁴. C'est-à-dire que leur système juridique est produit par la production et l'application de normes qui sont « structurées par l'action collective dans laquelle les acteurs sociaux occupent une place centrale »²⁰⁵.

J'ai donc décidé de procéder à la description du système juridique coutumier en m'inspirant de même schéma d'intelligibilité. Je vais ainsi aborder les 5 éléments fondamentaux en poursuivant la conception des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan. En *atikamekw nehiromowin*, le terme *Kokominook-Kimocominook*²⁰⁶ évoque notamment les récits de la création, les ancêtres (humains, non-humains, vivant, non-vivant) et tous les enseignements sacrés, dont les valeurs traditionnelles. Selon ma compréhension, *Kokominook - Kimocominook* constitue une loi sacrée, c'est-à-dire le noyau fondamental qui se trouve au cœur du système juridique coutumier. Toujours en *atikamekw nehiromowin*, le terme *Ka motewkaniok* signifie « ce avec quoi nous marchons » ou « ce qui va nous guider » auquel j'ai associé 12 principes dégagés à partir des données empiriques. Alors que le terme *Ka nanakatcitakaniok* signifie « ce que l'on surveille » ou « ce sur quoi nous devons veiller » où j'énonce les 7 règles. En raison de l'oralité, ces règles doivent être perçues de manière flexible et souple. Par exemple, la règle liée à l'appartenance territoriale prévoit de suivre le lien paternel, mais peut également recevoir une application différente compte tenu de la situation. Le plus important est de clarifier l'appartenance territoriale pour éviter les situations de conflit familial (voir *Pisimw otatisokan*). Puis le terme *Ka waskapitcik*

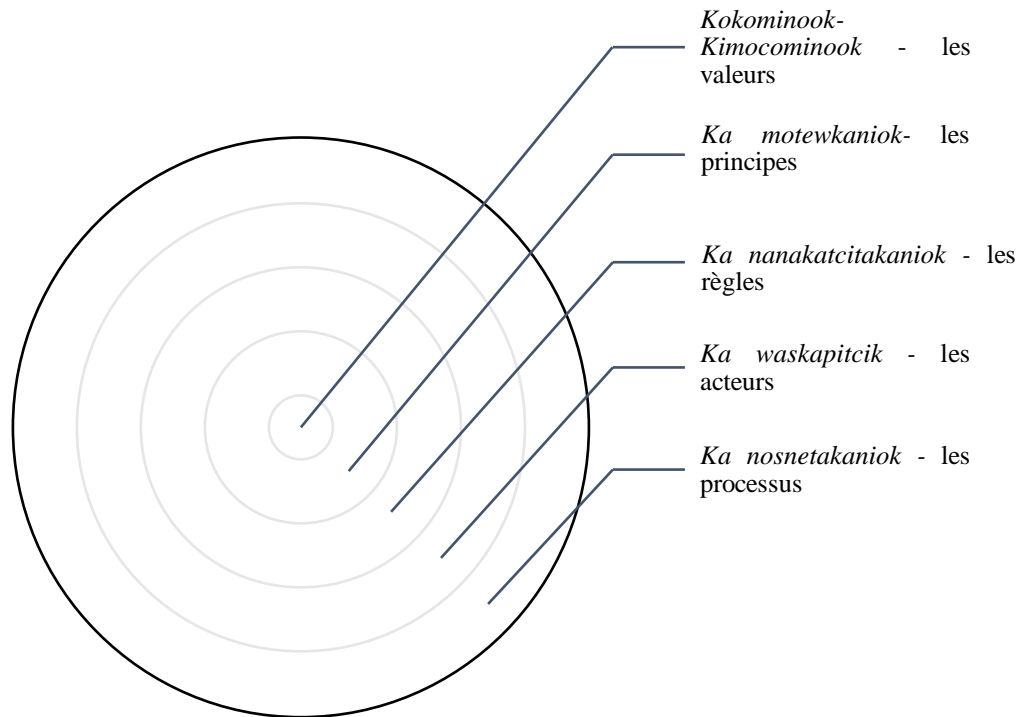
²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Voir Éthier, *supra* note 18 à la p 42. Alors que le terme *Kimocominowok* [grands-pères] désigne les roches à l'occasion de *matitasowin* [tente de sudation].

désigne « ceux qui sont assis autour » en référence aux différents acteurs impliqués en matière de *opikihawasowin*. Alors que le terme *Ka nosnetakaniok* peut se décrire par « le cheminement à suivre » où j'expose 2 processus : familial et communautaire²⁰⁷. Toujours selon ma compréhension, le système juridique coutumier *wactenmakanicic e opikihakaniwitic* incarne une approche globale holistique où tout est interrelié et interconnecté tel qu'illustrée à la figure 2.1.

Figure 2.1 Schéma d'intelligibilité illustrant la perspective des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan



La prochaine section *Atisokana* contient les récits de *kaki naskamotcik* dans lesquels ils relatent leur vécu et leur expérience personnelle et/ou familiale concernant *opikihawasowin*. En effet, j'ai décidé de présenter chaque entretien sous forme de récit

²⁰⁷ Voir notamment la dernière colonne du schéma illustrant le processus d'analyse des données à l'annexe H.

narratif énonçant la catégorie d'expérience, le lien de filiation entre l'enfant et les parents adoptifs, les circonstances entourant la prise en charge, l'âge de l'enfant et la durée de la prise en charge. De façon générale il est possible de percevoir que les motivations énoncées par *kaki naskamotcik* soient : le décès de la mère (*Atcokoc*) ou des parents (*Atcokoc, Nipin, Amiskw* et *Wikwas*), la maladie d'un ou des parents (*Nipin, Pisimw* et *Wapikoni*) ou des enfants (*Asini* et *Wasko, Kitikan* et *Minic*), l'incapacité parentale liée à des difficultés personnelles ou séparations (*Atcokoc, Otapi, Cikopi, Maskwa, Cicikon*), le don en raison de l'infertilité d'un ou des parents adoptifs (*Asati, Asini* et *Wasko, Kitikan* et *Minic, Amiskw* et *Wikwas*), la surpopulation et les enfants nombreux (*Asini* et *Wasko*) ainsi que le choix de l'enfant (*Nipin, Asati, Cicikon*)²⁰⁸, tel que raconté à travers atisokana.

2.2 *Atisokana* - les récits narratifs

Au cours d'un échange informel, *Kokom Réjeanne Flamand* m'a partagé les enseignements qu'elle a reçus de *Kokomino Cotit kawiasiketc*, qui a été *kaki nikanitc askik*, chef de territoire familial et sage-femme. *Kokomino Cotit Kawiasiketc* lui a mentionné qu'un enfant recevait son nom au moment de sa naissance et que ce nom référait à une circonstance particulière liée au lieu ou au moment de sa naissance²⁰⁹. *Kokomino Cotit Kawiasiketc* lui a partagé sa dernière attribution de nom. Une famille était installée sur le

²⁰⁸ Voir Baldassi, *supra* note 90. Parmi les motivations, l'auteure parle de don, de enfants nombreux, de parents qui ne peuvent concevoir, de favoriser le balancement de genre (gars, fille), de créer des alliances, du choix de l'enfant ou de maladies, voir *ibid* à la p 73.

²⁰⁹ *Kokom Réjeanne Flamand* est une survivante des pensionnats. Au cours de nos échanges, elle me partage qu'après son mariage, ils ont vécu pendant une (1) année en territoire avec des aînés qui lui ont permis de recevoir des enseignements. Lorsqu'elle raconte ces enseignements à ses élèves du primaire, elle peut sentir leur joie et l'attention. Elle remarque la curiosité des élèves sur les enseignements traditionnels. *Kokomino Cotit Kawiasiketc* est la fille de David Kawiasiketc et de Marie Céline. Voir la photo de David Kawiasiketc et sa femme Marie Céline, dans Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan), « Tapiskwan Sipi (la rivière Saint-Maurice) » (2014) 54:1 RAQ 85 à la p 91.

bord d'un lac pendant l'accouchement, *Kokomino Cotit* et la famille ont alors entendu les premiers cris de l'enfant à travers le son des vagues qui faisaient rouler de petites roches jusqu'au rivage. C'est ainsi que *Kokomino Cotit Kawiasiketc* a attribué le nom de *Ka mironokokacikw*²¹⁰ à l'enfant, nom qui désigne cet endroit où l'on peut entendre ce son particulier. Lorsque la famille est arrivée à *Metapeskeka*, ancien lieu de rassemblement proche de Manawan, le curé a rempli le baptistère en changeant ce nom pour celui de Délima²¹¹. En poursuivant sur les enseignements reçus de *Kokomino Cotit kawiasiketc*, *Kokom* Réjeanne Flamand m'explique que l'enseignement destiné à *awactenamakanicic* commence dès sa naissance avec l'attribution de son nom lui permettant ainsi de maintenir un contact avec *opwakanak*. Par respect de ces enseignements et pour préserver l'anonymat de *kaki naskamotcik*, j'ai attribué un nom provenant de *notcimik* « là d'où je viens » à chaque *kaki naskamotcik*.

Atcokoc otatisokan – le récit de « Étoile »

Atcokoc a vécu *opikihawasowin* à titre d'enfant et de parent gardien. Elle était âgée de 4 ans lorsque sa mère est décédée. Son père, qui travaillait comme bûcheron à l'époque, n'a pu garder ses enfants qui ont ainsi été pris en charge par différentes familles. Son jeune frère a été placé dans la même famille, chez la sœur de sa mère adoptive. *Atcokoc* mentionne qu'elle a pu le voir plus souvent que ses autres sœurs qui ont été placées auprès

²¹⁰ Lorsque j'ai demandé la signification de ce terme *Ka mironokokacikw* à *Kimocomino* Armand Echaquan, ce dernier m'a référé à un lieu particulier se trouvant à l'intérieur du territoire de chasse *Nehapiskak* en me précisant que c'est le seul endroit où l'on peut entendre ces bruits ou « chants des roches ». Souvent, l'ajout de [kwe] à la fin du nom sert à désigner une femme.

²¹¹ Voir Robert Joseph, *21 things you may not know about the Indian Act: helping Canadians make reconciliation with Indigenous Peoples a reality*, Port Coquitlam, Indigenous Relations Press, 2018 à la p 34. Cet auteur souligne qu'à partir de 1880 jusqu'à une période indéterminée, les autochtones étaient renommés avec des noms européens, pour les besoins du Registre des Indiens.

d'autres familles. Elle parle de son frère et de ses sœurs d'origine en les désignant *nicim* et *nimisak*. *Atcokoc* raconte son lien de filiation avec ses parents adoptifs qui provient de son grand-père paternel et de son père adoptif qui sont « cousins »²¹². *Atcokoc* parle de son affection pour ses parents adoptifs²¹³ qui ont pris soin d'elle. Elle souligne qu'elle ne s'est jamais sentie à part de ses frères et sœurs adoptifs qui l'ont toujours appelé *nicimicic*. Un jour, *Atcokoc* a demandé à ses parents adoptifs si elle avait été adoptée [légalement] et ces derniers lui ont répondu que « [...] ce n'était pas ça, ce n'était pas l'adoption, ils m'ont gardé et se sont occupés de moi, c'est ce qu'ils m'avaient dit ». Au début de l'adolescence, *Atcokoc* a voulu aller au pensionnat. Ses parents adoptifs ont d'abord refusé avant d'accepter. Elle raconte leurs visites et le maintien des contacts avec eux. *Atcokoc* est restée avec eux jusqu'à leur décès, à l'âge de 17 ans. Par la suite, l'aînée de ses sœurs adoptives l'a pris avec elle « comme ça » dit-elle, de façon naturelle, et *Atcokoc* a vécu avec ses « nouveaux » parents adoptifs jusqu'à 22 ans. *Atcokoc* raconte comment ses frères et sœurs « adoptifs » l'ont aidé dans ses préparatifs de mariage. Elle exprime sa gratitude envers la famille qui l'a accueillie et prit soin d'elle en soulignant : « je n'ai pas été placé, mais on m'a donné une famille ». Elle dit continuer à porter les enseignements et les valeurs légués par ses parents « adoptifs », c'est-à-dire l'entraide et le soin des enfants. *Atcokoc* ajoute qu'après son mariage, elle a gardé des enfants placés par les services sociaux. Elle s'est aussi occupée des enfants de sa belle-soeur durant leur enfance pendant quelques années. En précisant qu'elle ne pouvait en avoir elle-même, mais aussi en mémoire des enseignements reçus de ses parents adoptifs, elle a décidé de prendre soin des enfants.

²¹² *Atcokoc* mentionne ce mot en français puisqu'il n'existe pas de mot *atikamekw nehiromowin* pour désigner ce lien de filiation.

²¹³ « Ils m'ont traité, considéré comme leur propre enfant. Je les appelais *ntcotco*, *ntata*. Même si j'ai su que j'ai été placé là, chez-eux. Je ne sais pas si ça existait le placement des enfants ».

Voyant que les enfants étaient laissés à eux-mêmes et que les parents d'origine étaient dans l'incapacité de prendre leurs responsabilités, *Atcokoc* décide par elle-même de s'occuper de leurs enfants, de fournir à leurs besoins, de faire les devoirs avec eux, de les préparer le soir et le matin pour l'école. Alors que la mère d'origine allait aux bulletins et aux rendez-vous médicaux. *Atcokoc* raconte que même si les parents d'origine se sont repris en main, elle continue à maintenir des contacts réguliers avec ces enfants qui l'appellent affectueusement « *Mamatcic* ». *Atcokoc* souligne que ces enfants lui demandent souvent de retourner auprès d'eux en disant qu'ils voudraient à leur tour prendre soin d'elle.

Nipin otatisokan – le récit de « Été »

Nipin partage son expérience puisqu'il a vécu *opikihawasowin* à titre d'enfant et de (grand-) père adoptif. Il raconte avoir été gardé par ses grands-parents dès l'âge de 3 mois jusqu'à sa majorité. *Nipin* mentionne dès le début qu'il n'a jamais su les circonstances en disant simplement « mes grands-parents m'ont gardé, c'est tout ». Ensuite, *Nipin* raconte que ses parents ont eu la tuberculose et ils ont dû être traités à l'extérieur pendant quelques années. À leur retour, *Nipin* avait environ 3 ans, alors ses grands-parents l'ont retourné à ses parents. Par contre, *Nipin* n'a pu s'adapter. Sa mère lui a conté l'avoir retrouvé un jour pleurant en sanglot tout en regardant par la fenêtre la maison de ses grands-parents. Sa mère décide alors de ramener *Nipin* auprès de ses grands-parents. *Nipin* mentionne qu'il a toujours appelé sa grand-mère *noko* et son grand-père *nimocom*. *Nipin* parle de ses oncles et tantes qui l'ont toujours appelé *nicimicic*. Il indique que ces derniers l'ont toujours bien traité et l'ont considéré comme leur petit frère, encore aujourd'hui. *Nipin* raconte qu'ils ont vécu plusieurs années à l'extérieur de la communauté, qu'il n'a pas eues beaucoup de

contacts avec ses frères et sœurs d'origine, à l'exception d'un ou deux. Il mentionne que ses grands-parents ont gardé d'autres enfants, certains temporairement et d'autres de façon permanente. Un de ces enfants étant non atikamekw, il précise que ces liens ont davantage été significatifs pour lui. *Nipin* ajoute que ses grands-parents ont eu la responsabilité totale par rapport à lui ne se rappelant pas que ses parents d'origine aient pu décider quoi que ce soit à son sujet. *Nipin* explique qu'au décès de son grand-père, sa grand-mère a reçu un montant et il n'a pas été considéré dans le partage de l'héritage²¹⁴ en soulignant toutefois qu'il avait un emploi lui permettant de subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille. Au décès de son père d'origine, *Nipin* raconte le moment où il a appelé sa mère d'origine *ntcotco nimis* [ma mère grande soeur]²¹⁵, cette expression qui est sortie toute seule, dit-il. *Nipin* continue son récit en mentionnant que lui et sa femme ont adopté légalement leurs petits-enfants après le décès de leur fille (ou des parents). Il précise que l'adoption était nécessaire pour des raisons administratives, mais qu'ils ont gardé le nom des parents d'origine dans les certificats. *Nipin* mentionne que « ses petits-enfants » décident quand ils veulent rendre visite aux grands-parents paternels. *Nipin* raconte qu'un des petits-enfants les appelle *nimocom* et *kokom* alors que l'autre les appelle *ntcotco* et *ntata*.

***Otapi otatisokan* - le récit de « Racine »**

Otapi a gardé 2 enfants alors qu'ils avaient 6 mois et 4 ans jusqu'à 14 ans et 16 ans respectivement. *Otapi* explique qu'il s'agissait de sa petite sœur et de sa nièce. *Otapi* mentionne avoir voulu aider sa mère qui avait des problèmes de santé et d'autres jeunes

²¹⁴ Le droit successoral est un domaine que je n'ai pas abordé avec les autres participants, mais il serait intéressant d'approfondir éventuellement cet aspect.

²¹⁵ L'expression spontanée d'une filiation additive.

enfants à la maison. Quelques mois plus tard, sa *kokom* arrive chez elle avec sa nièce en lui disant tout simplement « *kinowerim* [garde-là] ». *Otapi* dit avoir accepté naturellement cette responsabilité. *Otapi* raconte comment son arrière-grand-mère s'est occupée de la surveillance de tous les enfants de la famille élargie. Celle-ci veillait à leur sécurité et leur protection en s'assurant notamment de trouver des familles pour ses petits-enfants ou arrière-petits-enfants qui n'avaient plus de parents ou qui se faisaient garder trop souvent. *Otapi* mentionne que sa petite sœur est restée avec elle jusqu'à 14 ans lorsque la mère d'origine est venue la chercher. *Otapi* explique que cette situation était tout à fait normale pour elle. Elle a voulu aider sa mère et n'a jamais pensé à leur demander quoi que ce soit. *Otapi* a également gardé sa nièce jusqu'à son départ vers le pensionnat à l'âge de 14. *Otapi* précise que ces enfants ont toujours connu les raisons de leur prise en charge et l'identité de leurs parents d'origine. Elle a toujours encouragé les contacts avec ces derniers en précisant n'avoir rien imposé. Elle laissait ces démarches à la discrétion de l'enfant. *Otapi* raconte qu'à titre de parents adoptifs, ils ont assumé tous les soins liés aux enfants. Cependant, les parents d'origines étaient informés sur leur évolution et tout se faisait naturellement. *Otapi* indique n'avoir jamais eu de conflit concernant les enfants. Elle ajoute que les mères d'origine recevaient l'allocation familiale qui achetait le linge ou autres besoins de l'enfant. Alors qu'eux ont pu contribuer pour le reste, car ils avaient les moyens financiers. *Otapi* avoue avoir ressenti les difficultés émotives de sa nièce à l'adolescence. Au cours de cette période, elle a souhaité que la mère d'origine se manifeste ou vienne la voir pour la rassurer. Avec émotion, *Otapi* raconte le moment de retrouvailles, sa nièce refusait de voir sa mère d'origine et elle a dû lui expliquer l'importance de ne pas juger sa

mère. *Otapi* précise que ce moment a été particulièrement émouvant et important pour elles. *Otapi* termine en disant qu'elle est contente d'avoir pris soin de ces enfants.

Cikopi otatisokan - le récit de « Sapin »

Cikopi a vécu personnellement *opikihawasowin* alors qu'elle était enfant. Elle parle de ses parents d'origine en disant qu'elle n'a pas eu beaucoup de contacts avec eux. Sa mère d'origine est partie à l'extérieur alors que son père est resté dans la communauté, ce qui lui a permis de l'entrevoir de temps en temps. *Cikopi* ajoute que ses frères d'origine ont également été pris en charge à l'intérieur de la famille élargie, ils ont pu ainsi se voir à l'occasion. *Cikopi* raconte avoir été traitée de la même façon que les autres enfants de ses parents adoptifs et que cette façon l'a encouragée à les voir comme ses propres parents et ses propres soeurs. Lors des sorties à l'extérieur, *Cikopi* mentionne qu'ils partaient tous ensemble. Selon *Cikopi*, cette façon de faire l'a aidée à se sentir proche d'eux. *Cikopi* mentionne qu'ils faisaient les mêmes affaires et partageaient les chambres avec ses sœurs adoptives. En évoquant des souvenirs, *Cikopi* souligne que c'est la façon d'un *otawi* et d'un *okawi* d'élever leurs enfants, de les aimer, de prendre soin d'eux. Elle souligne l'importance d'agir de la même façon pour tous les enfants, de traiter tous les enfants de la même façon. *Cikopi* indique avoir vécu une période de révolte à l'adolescence en raison du sentiment d'abandon de la part de sa mère d'origine. Elle raconte les dernières communications avec sa mère d'origine avant son décès. Sa mère lui a parlé de son soulagement de savoir que sa belle-soeur prenait soin de son enfant. *Cikopi* ajoute qu'elle a compris les difficultés vécues par sa mère et qu'elle a fait la paix avec le sentiment d'abandon qu'elle a ressenti depuis son adolescence. *Cikopi* exprime être reconnaissante

d'avoir vécu dans sa propre famille et d'avoir pu préserver sa langue maternelle. *Cikopi* raconte qu'elle a décidé d'elle-même de quitter la maison pour aller au pensionnat où ses parents adoptifs allaient la visiter. *Cikopi a toujours maintenu ses contacts* avec sa famille adoptive et sa famille d'origine. Elle utilise le même terme pour désigner ses frères d'origine et ses sœurs adoptives en soulignant : « [j]e les appelle tous *nicimak* [mes frères et sœurs plus jeunes] ». En riant, *Cikopi* ajoute que son père d'origine demeure aujourd'hui dans sa famille adoptive et qu'il occupe sa chambre de l'époque, et que l'entraide continue ainsi.

Maskwa otatisokan - le récit de « Ours »

Maskwa a vécu *opikihawasowin* à titre d'enfant. *Maskwa* se souvient que son père d'origine lui a raconté l'intervention des services sociaux alors qu'elle était âgée de quelques mois. La séparation de ses parents a conduit à son placement temporaire chez une de ses tantes. Par la suite, une autre de ses tantes a décidé de la prendre en charge. *Maskwa* n'a aucun souvenir sur le processus, elle ignore si sa mère d'origine s'est prononcée sur cette prise en charge. Elle se souvient des visites régulières parfois chez son père et d'autres fois chez sa mère. Malgré ces visites, elle demeurait chez sa tante la plupart du temps. *Maskwa* parle de ses frères d'origine en précisant qu'un seul est demeuré de façon permanente avec sa mère d'origine alors que tous les autres vécus avec d'autres membres de la famille. *Maskwa* précise cependant que sa mère d'origine a toujours été très présente malgré le partage de la responsabilité parentale entre elle et sa mère adoptive. *Maskwa* mentionne que ses parents adoptifs la considéraient comme leur enfant. Mais en même temps, elle se sentait à leur service en prenant soin de la maison. *Maskwa* se rappelle avoir

pris soin de sa jeune sœur souvent en s'occupant de la maison lorsque les parents adoptifs étaient absents. *Maskwa* précise qu'elle a décidé elle-même de demeurer avec sa famille adoptive en croyant faire davantage de sorties en forêt avec eux. *Maskwa* évoque également ses expériences avec ses amis en précisant que l'absence fréquente de ses parents adoptifs lui accordait la liberté nécessaire de les vivre. En partageant ces souvenirs, *Maskwa* précise qu'elle a toujours considéré avoir 2 mamans. Elle raconte aussi un incident vécu à l'adolescence. Avec le recul et à son expérience de mère, *Maskwa* dit regretter son évitement à la surveillance étroite de sa mère d'origine. En terminant, *Maskwa* raconte que son père d'origine a voulu prendre en charge son fils pendant quelques temps, elle a refusé en lui signifiant que'elle était la mère et qu'elle devait s'en occuper elle-même.

Wapoc otatisokan - le récit de « Lièvre »

Wapoc a vécu *opikihawasowin* à titre de parent adoptif (mère). Elle raconte avoir pris en charge sa nièce âgée de 8 mois jusqu'à l'âge de 5 ans. Le père d'origine, très malade à l'époque, les avaient approchés - elle et son mari - pour leur demander de prendre en charge son enfant. Sachant que le couple n'avait pas d'enfant, le père d'origine leur a mentionné avoir confiance en eux pour s'occuper de l'enfant et subvenir à ses besoins. Les parents d'origine n'étaient plus ensemble et la mère d'origine vivait dans une autre communauté avec l'enfant. Suite au décès du père d'origine, *Wapoc* a entrepris les démarches auprès de la mère d'origine qui a finalement accepté de leur laisser l'enfant. La mère visitait son enfant de temps en temps et s'informait régulièrement de son évolution. Lorsque l'enfant a eu 5 ans, la mère d'origine a décidé de reprendre son enfant. *Wapoc* mentionne que la mère d'origine avait eu beaucoup de pressions de la part de ses tantes pour reprendre et

élever son enfant. *Wapoc* raconte que l'enfant voulait rester avec eux mais la mère d'origine a refusé. Voyant la réaction de l'enfant, *Wapoc* a tenté, sans succès, d'influencer la mère d'origine. Par la suite, la mère d'origine leur a demandé de prendre l'enfant de temps en temps. Finalement, l'enfant a vécu son enfance avec sa mère d'origine et ses parents adoptifs. Un jour, *Wapoc* s'est questionnée sur la stabilité de l'enfant avant de l'encourager à choisir entre les parents adoptifs ou la mère d'origine. Bien que les contacts se soient estompés au cours de l'adolescence, *Wapoc* mentionne avoir toujours considéré l'enfant comme son propre enfant. D'ailleurs, l'enfant l'a toujours appelé *ntcotco* [maman] et elles sont demeurées en contact. Pour *Wapoc*, c'est important de continuer à l'écouter, l'aider, le guider et le conseiller.

Pisimw kirika Wapikoni otatisokaniwaw - le récit de « Soleil » et « Fleur »

Pisimw et *Wapikoni* ont vécu personnellement *opikihawasowin* à titre de parents adoptifs puis de grands-parents d'origine. Comme parents adoptifs, *Pisimw* et *Wapikoni* racontent qu'ils ont commencé à garder temporairement l'enfant âgé de deux semaines pour aider la mère qui a eu des problèmes de santé après son accouchement. L'enfant et les parents adoptifs n'ont aucun lien de filiation. Lorsque l'enfant a eu 10 mois, la mère d'origine leur a demandé de prendre l'enfant pour toujours. *Pisimw* et *Wapikoni* disent avoir accepté naturellement cette responsabilité avec honneur et devoir. Afin de prévenir tout conflit potentiel, *Pisimw* a demandé à sa mère de vérifier auprès de la grand-mère d'origine et de la mère si l'enfant leur avait été « donné », et sa mère lui a confirmé que la grand-mère d'origine était heureuse que l'enfant se retrouve chez eux et qu'elle avait confiance en eux. *Wapikoni* mentionne avoir informé l'enfant sur sa mère d'origine, ses frères et ses sœurs

d'origine dès qu'il a été en âge de comprendre, vers cinq ou six ans, et que l'enfant a toujours maintenu des contacts avec eux. *Pisimw* et *Wapikoni* disent avoir ajouté leur propre nom de famille à celle du nom de la famille d'origine de l'enfant et qu'ils ont toujours informé la mère d'origine de l'évolution de l'enfant. L'enfant a voulu retourner dans sa famille d'origine à 2 reprises, à 5 ans et à 7 ans, l'enfant retournait auprès de ses parents adoptifs le lendemain. L'enfant a quitté la maison de sa famille adoptive vers dix-sept ans, mais il est revenu avec son enfant en disant à *Pisimw* et *Wapikoni* « Voici votre petit-fils ». L'enfant continue à maintenir des contacts avec ses 2 familles d'origine et adoptive. *Pisimw* mentionne l'importance de clarifier l'appartenance territoriale pour les enfants pour éviter les conflits, et surtout que l'enfant sache à quel territoire il appartient.

Pisimw et *Wapikoni* racontent également avoir vécu une autre situation de *opikihawasowin* à titre de grands-parents d'origine. Un jour, leur fils leur a mentionné vouloir aider son oncle qui ne pouvait avoir d'enfant. *Pisimw* et *Wapikoni* ont appris après la naissance de l'enfant pour le don. Sur le coup, *Pisimw* avoue avoir pensé à un « abandon », mais la cérémonie traditionnelle lui a permis de comprendre que le lien familial va loin et que la famille s'agrandit. *Pisimw* et *Wapikoni* racontent également qu'ils ont voulu adopter [légalement] un enfant de la famille élargie; que la mère d'origine était d'accord et avait signé tous les papiers en ce sens. En raison de l'intervention d'un membre de la famille, cette démarche d'adoption n'a pas fonctionné à la cour et l'enfant a finalement été placé à l'extérieur dans une famille d'accueil. *Pisimw* souligne l'importance d'avoir un encadrement pour éviter les situations de conflit et surtout pour s'engager au bien-être de l'enfant.

Asini kirika Wasko otatisokaniwaw - le récit de « Roche » et « Ciel »

Asini et *Wasko* sont des parents d'origine ayant fait don de leur enfant à naître. Le couple raconte leur situation de famille recomposée qui compte 12 enfants. Ils abordent la problématique de surpeuplement dans la maison et des autres responsabilités familiales avec des enfants ayant des besoins spéciaux. À six semaines de grossesse, sans envisager l'interruption de grossesse, *Asini* et *Wasko* prennent la décision conjointement de faire don de leur enfant à naître en informant les grands-parents et les arrière grands-parents. Le couple convient du « don d'enfant » avec l'oncle de *Asini* qui n'a jamais eu d'enfant. Ce dernier et sa conjointe acceptent et accompagnent *Asini* et *Wasko* durant la grossesse. Ces derniers racontent avoir eu un soutien continu des parents adoptifs et *Wasko* précise que la grossesse s'est bien passée. *Asini* raconte comment ils ont informé leur famille pour le don, même le médecin. *Asini* et *Wasko* parlent également des modalités de l'accouchement convenues avec les parents adoptifs. Lors de la naissance de l'enfant, *Wasko* raconte que la mère adoptive a fait le contact peau à peau avec le bébé avant de poursuivre avec l'allaitement. *Asini* et *Wasko* souligne avoir choisi les parents adoptifs et qu'ils étaient même prêts à signer tous les papiers nécessaires (en vue de l'adoption légale) dès la naissance. De retour à la maison, *Asini* et *Wasko* raconte avoir vécu un évènement tragique avec le décès accidentel d'un de leur enfant en bas âge. À travers leur deuil, *Asini* et *Wasko* racontent leurs difficultés avec les procédures initiées par les intervenants de la DPJ qui ne comprenaient pas le « don » de leur enfant. Quelques semaines après la naissance, *Wasko* se rappelle avoir été chercher l'enfant chez les parents adoptifs pour aller le montrer à ses grands-parents qui ne l'avaient encore vu après la naissance. *Wasko* précise également avoir demandé à la mère adoptive d'attendre que l'enfant pose des questions avant de

l'informer sur ses parents d'origine. *Wasko* souligne que l'enfant connaît leur identité depuis l'âge de 6 ans et que l'enfant les appelle « ma tante » et « mon oncle ». *Asini* et *Wasko* partagent également la cérémonie traditionnelle qui a eu lieu devant 200 personnes où ils ont exprimé la raison du « don » de leur enfant et raconté comment ils avaient choisi les parents adoptifs en insistant sur leur engagement à veiller au bien-être de l'enfant. *Asini* et *Wasko* mentionnent que cette démarche a été jugée nécessaire par les représentants du gouvernement en vue de reconnaître l'adoption coutumière. Pour *Asini* et *Wasko*, le « don » a été convenu avant la naissance, mais 2 années ont été nécessaires pour compléter les papiers officiels. Instinctivement, *Asini* lance « c'est mon enfant pareil, même si l'enfant porte le nom de famille de la mère adoptive, même si l'enfant demeure avec ses parents adoptifs ». *Asini* précise qu'il voit l'enfant grandir à tous les jours, il sait qu'il est bien avec ses parents adoptifs, et surtout il sait où est son enfant.

***Kitikan kirika Minic otatisokaniwaw* - le récit de « Plante » et « Bleuet »**

Kitikan et *Minic* ont vécu personnellement *opikihawasowin* à titre de parents adoptifs. *Kitikan* raconte, qu'à un moment donné, son neveu venait d'apprendre que sa conjointe était enceinte et semblait préoccupé en raison du surpeuplement à la maison et des soins spéciaux de certains enfants. *Kitikan* se rappelle lui avoir proposé le « don » pour lui qui n'avait jamais eu d'enfant, *Kitikan* précise que la discussion est restée là. Deux semaines plus tard, son neveu l'appelle pour vérifier s'il était toujours prêt à avoir l'enfant. Avec émotion, *Kitikan* raconte qu'il était stupéfait, sans mot devant cette nouvelle. *Minic* continue en expliquant que les parents d'origine avaient fait le tour auprès de leurs parents et de leurs grands-parents; que tout le monde était d'accord; tout le monde était prêt à

laisser l'enfant à *Kitikan* et à *Minic*. C'est à ce moment que *Kitikan* lui a demandé ce qu'elle en pensait. Sachant qu'ils avaient l'accord de tous, du conseil de famille, *Minic* a accepté naturellement. *Minic* précise qu'au départ, ils ont convenu d'une adoption coutumière, mais à l'idée que ça puisse être légale un jour, afin de pouvoir amener l'enfant aux douanes ou pour autoriser des transfusions sanguines par exemple. *Minic* raconte qu'ils se sont impliqués à 100%, dans les suivis, les rendez-vous médicales de la mère d'origine. Très tôt, *Minic* a pris la décision pour un processus d'induction de lactation en soulignant l'importance pour elle d'établir un lien de cette façon avec l'enfant. *Minic* raconte son arrêt de travail afin de se préparer à l'accouchement. *Minic* partage ses échanges avec les *kokoms* de la communauté; ces dernières lui ont raconté que l'allaitement par une autre mère a été une pratique très présente par le passé. *Minic* exprime l'implication des parents d'origine et des grands-parents qui les ont accompagnés dès le début. Puisque *Kitikan* se retrouve au 4^e degré par rapport à l'enfant, *Minic* souligne que ce détail a allongé le processus d'adoption légale. *Minic* partage également les moments difficiles à l'hôpital où il y a eu un signalement concernant l'enfant dès que le personnel a vu l'allaitement. Pourtant, souligne-t-elle, le médecin et le personnel avaient été avisé pour l'adoption coutumière. De plus, *Minic* raconte que la mère d'origine a eu son congé plus tôt et qu'elle est restée avec le bébé à l'hôpital jusqu'à son congé. À ce moment, *Minic* n'a pas pu sortir le bébé et ils ont dû attendre que la mère d'origine vienne sortir le bébé de l'hôpital pour leur remettre dans le stationnement. De retour à la maison, malgré les visites des intervenants de la DPJ, *Kitikan* raconte sa joie lorsqu'il a présenté son bébé à ses collègues de travail. Pendant ces présentations, il évoque l'arrivée de son neveu avec un enfant inanimée dans les bras. *Kitigan* ajoute, avec émotion, qu'il était prêt à redonner leur enfant aux parents d'origine,

s'ils le souhaitent. *Minic* poursuit en racontant cette période d'incertitude, avec le décès et le deuil des parents, plus particulièrement lorsque la mère d'origine est allée chercher l'enfant pour le montrer à ses grands-parents. *Minic* était convaincue que la mère d'origine avait changé d'idée avec les derniers événements. *Kitikan* le rassurait en lui partageant que, selon son père, cette pratique a toujours existé, que *opikihawasowin* encourage l'entraide; qu'en cas de don, il est difficile de revenir sur la décision, car chacun doit respecter son engagement, à moins de circonstances particulières. *Kitikan* et *Minic* parlent également de la cérémonie traditionnelle avec émotion. *Minic* raconte que, devant deux cent personnes, les parents d'origine ont d'abord expliqué pourquoi ils confiaient leur enfant aux parents adoptifs; puis en mettant l'enfant dans leurs bras, *Minic* et *Kitikan* devaient par la suite expliquer comment ils entendaient remplir leur engagement. À la fin de la cérémonie, les personnes présentes vont féliciter les parents adoptifs et les parents d'origine pour ce geste d'amour. *Minic* explique combien cette cérémonie a été symbolique et que toute cette démarche d'adoption a été officialisée lorsque l'enfant a eu deux ans.

Asati kirika Wapistan otatisokaniwaw - le récit de « Tremble » et « Belette »

Asati a vécu personnellement *opikihawasowin* à titre de mère adoptive. Elle raconte d'abord avoir gardé temporairement, pendant quelques mois, un neveu et une nièce âgés de huit et dix ans. *Asati* et son mari ont également pris en charge une nièce âgée de neuf ans qui est resté avec eux jusqu'à son mariage. *Asati* souligne avoir pris en charge ces enfants pour aider les parents d'origine qui avaient plusieurs enfants. *Asati* précise avoir attendu 26 ans après son mariage avant d'avoir son premier enfant alors, dit-elle en riant, « je prenais les enfants des autres ». Elle raconte que les enfants ont toujours maintenu des

liens et des contacts avec leurs parents et leurs familles d'origine. *Asati* souligne l'importance de l'entraide en précisant qu'ils subvenaient aux besoins de l'enfant. *Asati* raconte avoir pris en charge sa nièce alors qu'elle avait moins d'un an et elle est demeurée avec eux depuis ce moment. Cette dernière les a toujours appelés *ntcotco*, *ntata*. *Asati* parle d'un conflit qui a éclaté entre elle et la mère d'origine, cette dernière l'accusant d'avoir « volé » son enfant. À ce moment, l'enfant avait 10 ans, elle lui a alors dit de ramasser ses affaires pour retourner chez ses parents d'origine. Malgré les pleurs de l'enfant et son refus de retourner auprès de ses parents d'origine, *Asati* décide tout de même de se présenter chez eux. *Asati* explique le conflit avec la mère d'origine. Le père d'origine est étonné de cette situation et demande à l'enfant ce qu'il souhaite. L'enfant décide ainsi de demeurer avec ses parents adoptifs. *Asati* mentionne que la mère d'origine ne s'est jamais interposée pendant ces discussions. Le père d'origine leur a alors demandé de prendre soin de l'enfant jusqu'à son mariage.

Asati raconte que l'enfant ne s'est jamais marié et qu'il a eu lui-même un enfant. Juste après la naissance, leur enfant adoptif est parti à l'extérieur pendant quelques mois alors que son enfant est demeuré avec *Asati* et son mari. *Asati* raconte avoir pris en charge leur enfant adoptif, ensuite l'enfant de ce dernier. L'enfant adoptif et leur (petit-)enfant adoptif les ont appelés *ntcotco* et *ntata*. En riant, *Asati* souligne que les deux utilisent les termes de *ntcotco* pour la désigner ou bien ils disent *kitcotcono* lorsqu'ils parlent de *Asati*.

Asati et *Wapistan* poursuivent en racontant la période de la grande fièvre au début du siècle ayant emporté plusieurs parents et généré beaucoup d'enfants-orphelins. À cette époque,

les *kokoms* organisaient alors les prises en charge auprès des parents ou grands-parents survivants. Elles soulignent que plusieurs enfants orphelins ont dû être séparés de leurs familles. Des *kokoms* prenaient également en charge leurs petits-enfants, *Wapistan* précise que ces enfants orphelins étaient désignés par le terme de *kiocican*. En se remémorant de cette époque, *Wapistan* se souvient avoir vécu avec sa grand-mère à partir de trois ou quatre ans jusqu'à l'âge de neuf ans. Ses oncles et tantes l'appelaient *nicimicic* [ma petite sœur] et sa grand-mère lui a montré comment s'occuper de la maison, faire le ménage. Par la suite, sa grand-mère l'a retourné chez ses parents pour qu'elle puisse aider sa mère à la maison. Sa grand-mère a ensuite pris en charge sa jeune sœur. *Wapistan* raconte comment sa grand-mère lui a donné des enseignements avant de la retourner auprès de ses parents. Plus tard, elle a fait la même chose avec ses petits-enfants. Elle a gardé plusieurs de ses petits-enfants en raison de difficultés personnelles de leurs parents d'origine, ou de décès. *Wapistan* raconte que, dans certains cas, les responsabilités ont été partagés avec la mère et dans d'autres cas, il y a eu transfert total des responsabilités parentales. *Wapistan* ajoute que ses petits-enfants l'appellent *ntcotco* au lieu de *kokom*, en riant, elle mentionne que ses petits-enfants vont dire à leur propre mère *kitcotcono* en faisant référence à elle. En terminant, *Wapistan et Asati* précise que *opikihawasowin* vise à encourager et à valoriser l'entraide; que les parents adoptifs doivent subvenir aux besoins de l'enfant.

Amiskw, Wikwas kirika Cicikon otatisokaniwaw - le récit de « Castor »,
« Écorce » et « Hochet »

Amiskw, Wikwas et *Cicikon* ont vécu personnellement *opikihawasowin* à titre d'enfant et de parents d'origine, également de parents adoptifs dans le cas de *Amiskw* et *Wikwas*. Dans un premier temps, *Amiskw* et *Wikwas* indiquent avoir eu neuf enfants, six garçons et trois

filles, en ajoutant avoir pris en charge certains de leurs petits-enfants, dont un qui demeure toujours avec eux. Ils commencent en racontant les circonstances du don de leur enfant âgé de moins d'un an. *Amiskw* précise que le père de *Wikwas* (mère d'origine) leur a demandé de faire don de leur enfant à sa tante et *Wikwas* se souvient qu'elle portait encore son enfant dans son *tikinakan* [porte-bébé]. *Amiskw* ajoute qu'il ne pouvait refuser cette demande provenant de son beau-père, ce dernier leur avait dit « *kika micta kackitanawow ke totamekw, miriekwe anowe aka ka taratc awaca* » leur signifiant la grandeur de leur geste, le cadeau inestimable à une mère qui ne peut avoir d'enfant. *Wikwas* parle de sa demande expresse à la mère adoptive de lui ramener l'enfant s'il pleure trop ou incapable de s'adapter. Sans connaître les raisons, *Amiskw* et *Wikwas* mentionnent n'avoir jamais eu de contacts avec l'enfant au cours des premières années. Grâce à une autre de ses tantes, *Wikwas* a su beaucoup plus tard les difficultés d'adaptation de son enfant se questionnant sur le silence de la mère adoptive à cet effet. À la fin de l'adolescence, l'enfant a pris contact avec eux leur demandant les raisons de son abandon. *Amiskw* et *Wikwas* se désolent pour leur enfant disant qu'ils ne l'ont jamais abandonné. Pour eux, la mère adoptive a manqué en omettant de donner les explications à l'enfant. *Cicikon* souligne que son frère aîné a vécu avec ses grands-parents et n'a jamais questionné ni remis en question cette prise en charge. *Cicikon* se souvient que son frère a toujours appelé ses grands-parents par *nimocom* et *kokom* et qu'il a pris contacts avec eux vers l'âge de neuf ou dix ans. *Cicikon* mentionne que, dans sa famille élargie, plusieurs enfants – il en nomme quelques-uns – ont vécu avec leurs grands-parents. Pour *Cicikon*, il est important pour l'enfant de connaître ses parents d'origine et d'être informé sur les raisons de sa prise en charge pour éviter les conflits.

Amiskw poursuit en racontant avoir perdu ses parents alors qu'il était très jeune en remémorant quelques histoires sur sa vie en territoire avec différentes familles adoptives. En nommant quelques enfants à son tour, il précise que cette pratique *opikihawasowin* était courante. *Cicikon* ajoute que sa mère a elle-même été pris en charge par ses grands-parents et a vécu avec eux jusqu'à son mariage. *Cicikon* continue en parlant des prises en charge par ses parents de leurs petits-enfants. *Amiskw* et *Wikwas* poursuivent en expliquant les circonstances, le décès de la mère à l'accouchement et l'accident mortel du père quelques années plus tard. *Cicikon* raconte lui aussi comment il a vécu *opikihawasowin* à titre d'enfant puis de parent d'origine. *Cicikon* mentionne qu'au primaire, il a eu une enseignante non atikamekw. Il était constamment avec eux, l'enseignant et son mari, la journée, les soirées et même les fins de semaine. *Cicikon* souligne qu'il était très bien avec eux. Il précise que les grands-parents étaient importants dans le processus de prise en charge, que tout devait passer par eux, et que souvent ils prenaient eux-mêmes en charge leurs petits-enfants. En racontant ce qu'il a vu, *Cicikon* mentionne que les parents d'origine pouvaient intervenir à certaines occasions. Il insiste également, comment lui en tant qu'enfant, il a choisi ses « parents adoptifs ». À l'âge de 8 ans, il a indiqué à ses parents d'origine vouloir demeurer avec ses « parents adoptifs » et il a décidé de partir avec eux à l'extérieur de la communauté. *Wikwas* (mère d'origine) précise que *Cicikon* a tout organisé, que les « parents adoptifs » les ont rassurés, alors ils ont respecté la volonté de *Cicikon*. Ce dernier précise qu'il a même pu suivre des traitements médicaux et *Wikwas* ajoute que le couple s'est bien occupé de son enfant et à recevoir des soins médicaux. *Cicikon* souligne qu'il a gardé contacts avec eux et qu'il était prêt à demeurer avec le couple de façon permanente, même à se faire adopter légalement par eux. Cependant, ses grands-parents

maternels ont refusé l'adoption alors il est revenu dans la communauté. *Cicikon* mentionne également avoir vécu *opikihawasowin* à titre de père d'origine. Il a eu un enfant et n'a pas été en mesure de s'en occuper adéquatement. Il a alors tenté de lui trouver une famille dans la communauté. Son enfant a finalement été pris en charge par les services sociaux. À cet effet, *Cicikon* souligne l'importance d'avoir un processus d'évaluation pour les parents adoptifs afin de s'assurer qu'il n'ait pas de dossier et qu'ils sont aptes à s'occuper de l'enfant, et non pas seulement pour l'argent. Il mentionne qu'il a toujours été présent pour son enfant malgré son placement dans une famille.

En terminant, je tiens à rappeler quelques caractéristiques de *opikihawasowin*. Concernant les liens de filiation pouvant exister entre l'enfant et les parents adoptifs²¹⁶; il y a les grands-parents (*Nipin*, *Wapistan*, *Amiskw* et *Wikwas*), les tantes (*Cikopi*, *Maskwa*, *Wapoc*, *Atcokoc*, *Asati*), les grands-oncles et grandes tantes (*Asini* et *Wasko*, *Kitikan* et *Minic*, *Amiskw* et *Wikwas*), la parenté plus éloigné (*Atcokoc*) et quelques uns qui n'avaient aucun lien (*Pisimw* et *Wapikoni*, *Cicikon*). Quant à l'âge de l'enfant, *opikihawasowin* peut être convenu avant la naissance (*Asini* et *Wasko*, *Kitikan* et *Minic*), en bas âge à moins de 24 mois (*Amiskw* et *Wikwas*, *Pisimw* et *Wapikoni*, *Wapoc*, *Nipin*, *Maskwa*, *Otapi* et *Cicikon*), en bas âge à plus de 24 mois (*Otapi*, *Asati*, *Wapistan*, *Amiskw* et *Wikwas*) ou encore à l'enfance (*Cicikon*). Je tiens à rappeler que tous les *atisokana* ont été recueillis aux endroits choisis par *kaki naskamotcik*. Parmi les entretiens, 9 ont eu lieu dans la communauté de

²¹⁶ Rappelons d'abord que la terminologie utilisée pour les liens de filiation ne sont pas les mêmes que dans le système civiliste ; j'utilise ces terminologies simplement pour situer davantage les liens de filiation. Par exemple, il n'existe pas de mot équivalent à « cousin » en atikamekw nehiromowin où on utilise les terminologies suivantes : *Kicim* désignant un frère ou une sœur plus jeune, *kictes* pour un frère plus âgé ou *kimis* pour une sœur plus âgée.

Manawan aux domiciles de *kaki naskamotcik*, 2 entretiens ont été réalisés à l'extérieur de la communauté, soit à Joliette et à Montréal. Avant chaque entretien, j'ai offert des explications à *kaki naskamotcik* sur mon projet de recherche en insistant sur les modalités liées aux consentements. À ce moment, quelques *kaki naskamotcik* ont mentionné ne pas avoir grand-chose à apporter sur ma recherche en souhaitant malgré tout me partager leur vécu. Certains m'ont également signifié avoir déjà participé à certaines recherches sans avoir eu l'occasion d'apprécier les résultats ou les retombées. Pour ma part, je tiens à exprimer ma profonde gratitude d'avoir bénéficié des enseignements de *kokominowok* et de *kimocominowok* tout au long de cette quête. Suite à la cueillette des données empiriques, j'ai eu des échanges informels avec *Kokom Réjeanne Flamand*, *Kokom Madeleine Dubé-Echaquan*, *Kokom Lucie Dubé-Petiquay* et *Kokom Thérèse Dubé-Moar*, *Kimocomino Jos Ottawa* et *Kimocomino Armand Echaquan* afin d'approfondir certains aspects pour dégager des notions et des concepts en *atikamekw nehiromiwin*. La richesse de ces échanges et la générosité de leurs partages ont certainement enrichi mes réflexions en matière de *opikihawasowin* et des soins coutumiers envers *wactenmakanicic*. Je tiens également à exprimer ma reconnaissance envers *kaki naskamotcik*. Sans leur immense contribution, il m'aurait été impossible de présenter les traits distinctifs de *wactenmakanicic* et *opikihakaniwitc*, le système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant au chapitre 3.

Chapitre 3 : *Wactenmakanicic e opikihakaniwitic*, le système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant.

« *Terak kika itawaw takon keninan ka ici nosnetahak miroparin kaie* »²¹⁷
Kimocomino Isaïe Ottawa, Conseil des sages, Manawan

Ce chapitre expose les traits distinctifs du système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant intitulé *wactenmakanicic e opikihakaniwitic*. Le cadre descriptif contient les 5 éléments fondamentaux introduits au chapitre précédent. La section 3.1 intitulée *Kokominook-Kimocominook* réfère aux valeurs auxquelles j'ai associé les 7 enseignements traditionnels. Je vais ainsi présenter : *coweritcikewin; kacteritcikewin; witcihitowin; tipaterimowin; tapwewin; tapwerimitisowin et kitaweritamowin*. La section 3.2 intitulée *Ka motewkaniok* contient les 12 principes suivant : *kice manito okitci coweritcikewin; kitci mirakaniwitic wir tapirowe ka wi icitac opimatisiwin; tipansiw iriniw opimatisiwinik; kitci kanaweritamatisotc wir tapirowe kekociriw opimatisiwinik itekera; orina kitci kicterimakaniwitic ka kiceatisitcik; mocak kitci mirakaniwitic mirerimowiniw awacic; e tacitcik awacak mocak tapickotc kitci ici witchihakaniwitic ; mocak kitci motemikok witcihitowin; kitci pakocinamatohikw itotiskewina awacak otci; kitci nosnetahikw kititewino; kitci pakitinok awacic wir tapirowe kitci iti mihitisotc et kitci otapinak pekac matisiwiniw kaie miro tipahimatisowiniw*. La section 3.3 intitulée *Ka nanakatcitakaniwok* expose les 7 règles soit : *kitci kicteritakonik kaie wir awacic e ici nataweritak; mocak kitci witamowakaniwitic ka acterik kitci kaskeritak; kitci kaskerimatc e*

²¹⁷ Conseil de la Nation Atikamekw, « Processus de justice communautaire atikamekw (PJCA) », en ligne : *Atikamekw Sipi* <www.atikamekwsipi.com/fr/services/service-sociaux-atikamekw-onikam/programmes/programme-de-justice-communautaire-atikamekw-pjca> : « Dites-leur que nous avons nos propres règles et que tout avait un sens ». *Kimocomino Isaïe Ottawa* s'était exprimé ainsi au début des travaux portant sur le système de justice communautaire. Il s'est impliqué activement tout au long de ces travaux, tout comme il s'impliquait dans différents comités ou groupe de travail au sein de la communauté. Sa présence et ses interventions visaient à rappeler les enseignements et les façons de faire *nehirowisiwin*.

niciritci tapirowe onikihikwa ka ki mirikotc matisiwiniw; kitci wamatc onikihikwa apitc e iteritak; mocak kitci matcickaterik e ici tcirawetciketc; mocak arimowehin kitci apitak; et enfin *aski kaie kitci apatak irakonikewin awacic otci*. Alors que la section 3.4 intitulée *Ka waskapitcik* présente les 5 acteurs-clés identifiés soit : *awacic, okominan / omocominan, kokominowok, nikawi/notawi* et *onikihikonan*. Finalement, la section 3.5 intitulée *Ka nosnetakaniwok* aborde les 2 processus identifiés soit : *onikihikok - witcicanak* et *masiwe otenak*. Malheureusement, il m'a été impossible d'aborder certains aspects avec *kaki naskamotcik*, entre autres, les questions liées à la succession ou aux règles de consanguinité. Il serait tout à fait pertinent de poursuivre la documentation de ces éléments par d'autres projets de recherche. Pour ma part, je me suis concentrée sur mon objectif de départ visant à documenter *opikihawasowin* en vue de soutenir l'autorité compétente dans ses fonctions. Comme indiqué au chapitre précédent, *Kokominook-Kimocominook* constitue le noyau central sacré dont l'enseignement des valeurs dites traditionnelles.

3.1 Kokominook- kimocominook²¹⁸

Selon les données recueillies, certaines valeurs ont été expressément mentionné par *kaki naskamotcik* soit : le don, l'entraide, la responsabilité, le devoir, la vérité pour l'enfant de connaître ses parents d'origine, le respect de la volonté de l'enfant, le respect des

²¹⁸ En vue de dégager les valeurs dans le système *emtcikociwic*, je me suis inspirée du droit international : *Convention internationale relative aux droits de l'enfant*, 20 novembre 1989, 1577 RTNU 3 (entrée en vigueur : 2 septembre 1990). À la lecture du préambule, le but de cette Convention est de préparer l'enfant à une vie individuelle dans la société en s'assurant qu'il soit élevé selon les idéaux proclamés par la *Charte des Nations Unies* tel que l'esprit de paix, de dignité, de tolérance, de liberté, d'égalité et de solidarité. Certains observateurs ont souligné que l'innovation de ce texte est de reconnaître l'enfant comme sujet de droit, grâce à ce véritable statut personnel, l'enfant se voit attribuer des droits sociaux, civils et politiques. Cet instrument vient surtout reconnaître des prérogatives aux parents et une responsabilité particulière à l'État comme protecteur de l'enfant sur le plan juridique.

enseignements traditionnels et du patrimoine de l'enfant²¹⁹. Lors de l'analyse approfondie, d'autres valeurs se sont ajoutées comme la générosité, le souci du bien-être de l'enfant et son accompagnement, le respect envers les grands-parents et la dévotion envers les aînés²²⁰. Cependant, par respect envers *Kokominook-Kimocominook* et la coutume, je me suis inspirée des enseignements traditionnels en évoquant les 7 valeurs²²¹ comme suit: *coweritcikewin, kacteritcikewin, witcihitowin, tipaterimowin, tapwewin, tapwerimitisowin kitaweritamowin*.

3.1.1 *Cowertcikewin*

Toujours en *atikamekw nehiromowin*, le terme *coweritcikewin* évoque le cœur et l'amour. Ce terme se transpose notamment dans une cérémonie appelée *cowerimawasowin* qui vise à souligner la naissance d'un enfant²²². La présence des grands-parents est importante à cette occasion, ce sont eux qui accueillent l'enfant. À tour de rôle, chaque *kokom* et *kimocom* prend l'enfant dans ses bras pour lui raconter son histoire familiale en lui adressant des mots sur ses ancêtres. Juste après la naissance, il y a une autre cérémonie appelée *otepihawson* où le placenta est enterré au pied d'un arbre. Cette cérémonie vise à sceller l'appartenance et l'affiliation de l'enfant à *aski*²²³. Ensuite, lorsque l'enfant commence à marcher, il y a la cérémonie des premiers pas qu'on appelle

²¹⁹ Voir l'annexe H : Schéma illustrant le processus d'analyse des données.

²²⁰ Voir *ibid.*

²²¹ *Kokominook-Kimocominook* sont constamment rappelés à travers les cérémonies, *atisokana* et *kitci atisokana*.

²²² Voir Joseph, *supra* note 211. Il convient de préciser que les cérémonies traditionnelles ont été déclarées illégales (criminaliser) de 1884 à 1951 : voir Sylvestre et al, *supra* note 51 aux pp 62-64. Ce rapport énumère d'autres cérémonies évoquées chez les *atikamekw nehirowisiwok* en matière de règlement des différends par exemple, la cérémonie autour d'une souche, la cérémonie de la plante de l'ours.

²²³ Voir Jérôme, *supra* note 124.

*orowitahosowin*²²⁴. Au cours de cette cérémonie, l'enfant est placé à l'intérieur d'une tente avec ses parents et ses grands-parents, ces derniers doivent le préparer avec tous les outils nécessaires, selon le genre de l'enfant. Avant de sortir à l'extérieur, l'enfant doit faire le tour auprès d'eux avant d'aller rejoindre les autres membres de la famille et de la communauté à l'extérieur de la tente²²⁵. Comme le démontre l'extrait de *Pisimw*, cette cérémonie rappelle la responsabilité des parents et de la communauté à accompagner l'enfant vers sa maturité et son autonomie :

La signification de cette cérémonie, lorsque l'enfant sort de la tente, on rappelle à toutes les personnes présentes qu'elles ont un devoir aussi de s'occuper de l'enfant, que nous devons tous l'éduquer, lui enseigner les valeurs. Il ne faut pas le surprotéger lorsque l'enfant fait des erreurs. Il y a des parents qui prennent toujours la défense de leur enfant et l'enfant n'apprend pas dans ce temps-là. La responsabilité de l'enfant n'est plus seulement à la famille, mais à la communauté. [...] (Tradition libre) [Pisimw].

Au cours de nos échanges informels, *Kokom* Réjeanne Flamand m'a expliqué comment les enseignements destinés aux enfants commencent dès la naissance avec l'attribution de son nom et à travers les différentes cérémonies. Comme le souligne Laurent Jérôme, le pouvoir de la ritualisation vise à rétablir l'ordre dans un contexte relationnel²²⁶. Ces cérémonies destinées aux enfants se retrouvent notamment chez les Anishnabes, les Innus et les Eeyous.

²²⁴ Voir *ibid.*

²²⁵ Voir *ibid.*

²²⁶ Voir Jérôme, *supra* note 124 : « L'action rituel elle-même ne constitue ni un discours cohérent sur les propriétés de l'univers naturel ni une tentative de solution – indirecte, réelle ou imaginaire des problèmes posés par la vie sociale. Elle rétablit l'ordre ».

3.1.2 *Kacteritcikewin*²²⁷

En *atikamekw nehiromowin*, *kacteritcikewin* désigne le respect. Selon les données recueillies, *kacteritcikewin* a été mentionné directement et indirectement par plusieurs *kaki naskamotcik*. *Kacteritcikewin* est exprimée directement envers les aînés, le territoire, les ressources et les enseignements traditionnels. Ainsi, *Atcokoc*, *Cikopi*, *Asati* et *Wapistan* soulignent avoir vu leurs parents ou leurs grands-parents prendre soin des enfants alors elles ont voulu poursuivre leurs enseignements. *Kacteritcikewin* est également adressée envers la volonté de l'enfant. Par exemple, en envoyant la réaction de son enfant de 3 ans, une mère d'origine décide de ramener l'enfant auprès des (grands-) parents adoptifs (*Nipin otatisokan*). Puis, après avoir informé l'enfant sur sa mère et famille d'origine ainsi que sur les motifs de sa prise en charge, une mère adoptive décide de respecter la décision de l'enfant de retourner auprès de sa mère d'origine. Cette situation s'est présentée à 2 occasions lorsque l'enfant avait 5 et 7 ans (*Pisimw* et *Wapikoni otatisokaniwaw*). Des parents d'origines décident également de respecter la décision de leur enfant de partir avec ses « parents adoptifs » qu'il a d'ailleurs choisi lui-même (voir *Amiskw*, *Wikwas kirika Cicikon otatisokaniwaw*). *Kacteritcikewin* est en effet considéré comme une valeur fondamentale chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* comme le relevait l'équipe de recherche *atikamekw* dans le programme d'intégration²²⁸.

²²⁷ Voir *CcQ*, *supra* note 70, art. 597. Cet article mentionne que l'enfant doit respect à ses parents.

²²⁸ Voir Sylvestre et al, *supra* note 51 à la p 11 : « Tous les humains méritent un respect, quel que soit leur âge. Ce respect ne se limite pas aux humains, il s'étend également à tout forme de vie animal ou végétal. Par exemple, le respect envers le territoire est une valeur très présente au sein du système ».

3.1.3 *Witcihitowin*

En *atikamekw nehiromowin*, *witcihitowin* désigne l'entraide et la générosité. Les données démontrant clairement que *witcihitowin* constitue une autre valeur fondamentale chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*. *Kaki naskamotcik* ont insisté sur *witcihitowin* pour justifier la prise en charge de l'enfant. Ayant abordé la contribution monétaire, plusieurs parents adoptifs ont mentionné avoir assumé entièrement les besoins de l'enfant (voir *Atcokoc*, *Nipin*, *Otapi*, *Pisimw kirika Wapikoni*, *Asati kirika Wapistan*). Cet extrait de *Wapistan* témoigne de l'importance accordée à *witcihitowin* : « La personne qui gardait n'avait pas à demander que les parents (d'origine) fournissent les aliments et autres besoins. C'est elle-même qui fournissait tout. Elle le prenait comme si c'était son propre enfant » [Tradition libre]. D'ailleurs, *Asati* déplore qu'aujourd'hui des parents prennent en charge un enfant pour une contrepartie monétaire ou pour bénéficier des allocations ou autres contributions²²⁹ :

C'était à la personne [parent adoptif] de fournir, elle n'avait rien à demander à la mère [d'origine]. Elle n'a pas à penser que l'enfant manque telle ou telle chose pour le demander à la mère. Elle fournissait tout à l'enfant, car c'est elle qui avait décidé de le prendre. (Tradition libre) [*Asati*].

Witcihitowin est exprimé directement envers l'enfant (voir *Atcokoc*, *Asati*) ou la mère d'origine (voir *Atcokoc*, *Otapi*, *Cikopi*, *Asati*, *Wapistan*, *Pisimw kirika Wapikoni*). Certains *kaki naskamotcik* soulignent que *witcihitowin* fait partie des enseignements qu'ils ont reçu et observé, et qu'ils veulent à leur tour porter et transmettre (*Atcokoc*, *Otapi*). D'ailleurs,

²²⁹ Selon le système *emitcikociwic*, l'obligation alimentaire est réservée aux parents (voir les articles 599 alinéa 2 et 605 CcQ, *supra* note 70). En vue de favoriser la tutelle ou l'adoption coutumière, une aide financière est accordée lorsque la situation a été prise en charge par le Directeur de la protection de la jeunesse (voir l'article 71.3.3 *LPJ*, *supra* note 45).

selon l'équipe de recherche atikamekw, l'entraide, l'unité familiale et la solidarité sont considérés comme des valeurs fondamentaux en matière de protection de l'enfance chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*²³⁰.

3.1.4 *Tipaterimowin*²³¹

En *atikamekw nehiromowin*, *tipaterimowin* réfère à l'humilité et l'égalité. Selon les données, *tipaterimowin* est surtout analysé sous l'angle de la personne qui prend la décision en vue de la prise en charge. J'ai particulièrement remarqué la grande considération accordée à la volonté de l'enfant. *Tipaterimowin* n'a pas été exprimé directement par *kaki naskamotcik* mais se manifeste à travers leurs actions notamment lorsqu'une mère d'origine (*Nipin*) ou une mère adoptive (*Wapikoni*) décident de respecter la volonté de l'enfant. *Tipaterimowin* se perçoit également à travers les actions d'une mère d'origine (*Pisimw et Wapikoni*) et d'un père d'origine (*Cicikon*) qui entreprennent eux-mêmes des démarches en vue d'assurer la prise en charge de leur enfant en constatant eux-même leur propre incapacité :

C'est pour ça qu'elle nous a donné son enfant. Elle [mère d'origine] me disait que ce n'était pas parce qu'elle n'aimait pas son enfant ou qu'elle voulait s'en débarrasser. Mais elle ne se sentait pas en état de bien s'en occuper, c'est pour ça qu'elle avait décidé de nous la laisser. [...] C'est ce que j'ai dit à [nom de l'enfant] que sa mère ne la haïssait pas, qu'elle

²³⁰ Voir *ibid.*

²³¹ Voir Poirier, « Indigenous Cosmopolitics-Poetics », *supra* note 27. Quelques précisions s'imposent sur ces notions d'égalité et d'humilité. Tel qu'indiqué précédemment, la vision du monde constitue une différence culturelle majeure. Au sein des sociétés chasseurs-cueilleurs, comme chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, l'ontologie et l'épistémologie sont inter-reliées et interconnectées, le Savoir et l'Être sont intimement liés faisant en sorte que la connaissance n'est pas désincarnée. Ce qui amène une vision du monde où la centralité est vouée aux interrelations appelé *witcican*. Dans la société moderne *emitcikociwic*, il y a une vision anthropocentrique du monde où la priorité est accordée à l'être humain avec une dimension compartimenté et dichotomique entre l'objet (matériel) et le sujet (humain).

l'aimait c'est pour ça qu'elle avait décidé de la laisser à une famille.
(Tradition libre) [*Wapikoni*].

Tipaterimowin s'observe ainsi à travers les différents acteurs impliqués à l'occasion de la prise en charge puisque la décision peut provenir de l'enfant lui-même (*Cicikon, Nipin*), des grands-parents (*Wapictan, Amisk, Wikwas*), des parents d'origine (*Asini, Wasko*) ou des parents adoptifs (*Atcokoc, Cikopi*). Il est remarquable de constater qu'il n'y aucune hiérarchie, tout dépend de la situation.

3.1.5 *Tapwewin*

En *atikamekw nehiromowin*, *tapwewin* signifie vérité²³². *Kaki naskamotcik* ont tous exprimer l'importance pour l'enfant de connaître ses parents d'origine et sa famille d'origine ainsi que les motifs de sa prise en charge. Ces explications doivent être fourni dès que l'enfant commence à parler ou à s'exprimer. *Wapikoni* (mère adoptive) informe son enfant âgé de cinq ans sur son statut en lui expliquant les raisons de sa prise en charge. *Wapikoni* ajoute avoir encouragé les contacts de l'enfant avec sa famille d'origine. Alors que *Wasko* (mère d'origine) demande à *Minic* (mère adoptive) d'attendre que l'enfant pose des questions avant de lui donner les informations sur ses parents d'origines et les motivations liées au don. Quant à *Amiskw et Wikwas* (parents d'origine), ils se désolent que leur enfant n'ait jamais su les circonstances ayant amené au don. Ils mentionnent que leur enfant leur a toujours tenu rigueur de son « abandon » en précisant que ce n'était aucunement un « abandon ». Pour eux, la mère adoptive a manqué à son obligation en ne donnant pas les informations nécessaires à l'enfant.

²³² Voir *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, supra note 61. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, *tapwewin* s'exprime dans ce cas-ci à travers la filiation additive.

3.1.6 *Tapwerimitisowin*

En *atikamekw nehiromowin*, *tapwerimitisowin* désigne la confiance et l'estime de soi. Les données recueillies sont univoques à l'importance de transmettre les enseignements traditionnels à l'enfant afin qu'il sache d'où il vient et surtout qu'il connaisse son identité. En ce sens, *Atcokoc*, *Cikopi*, *Otapi* et *Asati* expriment leur reconnaissance envers les enseignements et les valeurs reçus par leurs parents, les grands-parents et leurs familles (adoptives). *Pisimw* (père adoptif) rappelle d'ailleurs l'importance de la transmission des connaissances en soulignant le rôle des grands-parents à cet effet. À titre de survivant des pensionnats, *Pisimw* et *Wapikoni* (parents adoptifs) raconte leurs cheminements de guérison grâce aux cérémonies et ils se sont engagés vers cette transmission culturelle. *Tapwerimitisowin* encourage l'enfant à prendre des décisions, à apprendre, à comprendre et à expérimenter le discernement en vue d'acquérir *kitaweritamowin*.

3.1.7 *Kitaweritamowin*

En *atikamekw nehiromowin*, *kitaweritamowin* évoque la sagesse. Comme le souligne *Pisimw* (père adoptif) : « *Il ne faut pas le surprotéger lorsque l'enfant fait des erreurs. Il y a des parents qui prennent toujours la défense de leur enfant et l'enfant n'apprend pas dans ce temps-là (Traduction libre).* » Suivant l'énoncé des caractéristiques de *opikihawasowin* dans le mémoire du CNA²³³, la transmission des connaissances traditionnelles permettront à l'enfant d'atteindre la maturité nécessaire pour son autonomie. Au cours d'une discussion informelle avec *kimocomino* Jos Ottawa au sujet de la signification de *opikihawasowin*, celui-ci insiste sur l'importance pour chaque enfant de

²³³ Voir *Mémoire portant sur le projet de loi 113*, supra note 62.

savoir d'où il vient afin qu'il connaisse *onehirowisiwin*, un être autonomie qui vit en équilibre et en harmonie avec son environnement.

Tel qu'illustré à la figure 2.1 du chapitre 2, *Kokominook- Kimocominook*²³⁴ constituent le noyau sacré et central du système coutumier. *Kokominook-Kimocominook* englobent tous les valeurs et les enseignements²³⁵ traditionnels auxquels doivent tendre tous les autres éléments fondamentaux évoqués dans le système juridique coutumier notamment avec *ka motewkaniok*.

3.2 *Ka motewkaniok*

Comme mentionné précédemment, *Ka motewkaniok* regroupe les principes dégagés à partir des données empiriques. Certains principes sont également observables auprès des autres groupes autochtones. Par exemple, chez les Innus, des observateurs ont évoqué le principe de « don »²³⁶, le principe de non ingérence dans la vie privée²³⁷ et le principe de liberté individuelle²³⁸, le principe de traitement égale²³⁹ et le principe de l'attachement

²³⁴ Voir Judie Bopp, dir, *The Sacred tree*, 3^e éd, Wilmot, Lotus Light, 1989. Selon l'auteur, « [I]es valeurs sont la façon dont les êtres humains modélisent et utilisent leur énergie. S'il n'y a pas d'équilibre entre notre valeur envers nous-même et nos valeurs envers les autres, on ne peut continuer à développer notre véritable potentiel en tant qu'être humain. En effet, s'il y a un déséquilibre, des individus et des communautés entières souffriront et même mourront » (*ibid* à la p 18).

²³⁵ Voir Borrows, « Canada », *supra* note 98 à la p 24.

²³⁶ Christiane Guay, Sébastien Grammond et Kheira Belhadj-ziane, « Rapport d'intégration 1: Comment se manifeste le pluralisme juridique? Titre du sous-projet: Les pratiques d'adoption coutumière chez les autochtones: la perspective des Innus d'Uashat mak Mani-Utenam » (2015) à la p 13, en ligne (pdf) : *Legitimus* <www.legitimus.ca/static/uploaded/Files/Documents/Rapports/Guay-Grammond---Premier-rapport-adoption-coutumiere.pdf>.

²³⁷ Voir Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire: Innu tipenitamun*, Québec, Septentrion, 2004. En vertu de ce principe, il n'est pas approprié de prescrire une conduite à une autre personne ou de critiquer les actions d'une autre personne ; une certaine retenue est recherchée lorsqu'on cherche à influencer la conduite de quelqu'un d'autre (voir *ibid* aux pp 58-60).

²³⁸ Voir Guay, Grammond et Belhadj-ziane, *supra* note 236 à la p 16.

²³⁹ Voir *ibid* à la p 17.

multiples²⁴⁰. Pour compléter l'analyse approfondie, je me suis inspirée des principes mentionnés ci-haut en établissant un processus d'analyse en plusieurs étapes²⁴¹. Malgré la transcription en langue française, j'ai davantage utilisé la langue *atikamekw nehiromowin* dans le processus d'analyse approfondie des données. En adoptant une approche ancrée et réflexive, la phase d'analyse m'a ainsi permis de repérer 12 principes désignés comme suit en langue française : le principe de don du « don du créateur », le principe de liberté individuelle (pour convenir du transfert de la garde d'un enfant), le principe de non-ingérence dans la vie privée (des parents), le principe de respect et de dévotion envers les aînés, le principe de l'entraide, le principe de l'engagement au bien-être de l'enfant, le principe de « dividualité » de l'enfant, le principe de l'égalité, le principe de complémentarité des rôles, le principe de l'honneur, le principe de « dividualité » de l'enfant, le principe de l'autonomisation de l'enfant et le principe de l'harmonie et de l'équilibre. Pour la description de chaque principe, j'insiste sur la terminologie en *atikamekw nehiromowin* afin de respecter l'esprit des données recueillies et la vision des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan. En *atikamekw nehiromowin*, le terme *awacic* désigne l'enfant qui est le diminutif de *awactenamakanicic* qui signifie petit être de lumière²⁴². Dans les sociétés autochtones, comme pour les *Atikamekw Nehirowisiwok*²⁴³, l'enfant est considéré comme un « don du créateur » et cette conception se transpose à travers le principe de don *Kice manito okitci coweritcikewin*.

²⁴⁰ Voir Grammond et Guay, « L'interaction », *supra* note 93.

²⁴¹ Voir l'Annexe H : Schéma illustrant le processus d'analyse des données.

²⁴² Voir Linda M. Goulet et Keith N. Goulet, *Teaching each other: nehinuw concepts and indigenous pedagogies*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2015 à la p 60. Selon ces auteurs, l'étymologie « waso » en *Nehinuw* signifie littéralement « the little being that shines » (*ibid*).

²⁴³ Voir notamment Sylvestre et al, *supra* note 51. L'annexe B.1 de ce rapport dégage les valeurs suivantes : enfant considéré comme un don du créateur qui a multiples liens d'attachement ; le respect des personnes, des actions et des lieux ; l'intérêt de l'enfant en référence à ses liens identitaires et culturels.

3.2.1 *Kice manito okitci coweritcikewin*²⁴⁴

En *atikamekw nehiromowin*, *Kice manito okitci coweritcikewin* réfère au principe du don concernant le « don du créateur ». Les *Atikamekw Nehirowisiwok* ont toujours insisté sur le fait que *opikihawasowin* soit considéré comme un don et non comme un abandon²⁴⁵. Comme le montre l'extrait de *Wapikoni* (mère adoptive), la mère d'origine a précisé ne pas avoir abandonné son enfant, mais en constatant son incapacité à s'en occuper pleinement, elle a préféré laisser son enfant aux parents adoptifs voyant comment les parents adoptifs s'en occupaient :

Elle disait, je ne l'abandonne pas, je veux juste vous la laisser, je vous voie vous en occuper, et je veux qu'elle soit bien. [...] Elle m'a parlé plus tard pour me dire ce qu'elle avait. Elle m'a dit qu'elle était enceinte, qu'elle était malade, qu'elle avait mal aux jambes et partout, qu'elle avait de la misère à se lever le matin. C'est pour ça qu'elle nous a donné son enfant. (Tradition libre) [*Wapikoni*]

Asini et *Wasko* (parents d'origine) décident quant à eux de faire « don » leur enfant à naître en raison de difficultés d'organisation en tant que famille reconstituée, avec la présence d'enfants nécessitant des soins spéciaux et le surpeuplement de la maison familiale. Ces parents d'origine expriment ainsi leurs attentes envers les parents adoptifs :

[...] qu'ils puissent s'occuper convenablement de l'enfant. Et ils nous ont rassuré sur tout, qu'il va parler l'*atikamekw* qu'il va être bien. Et on faisait déjà confiance à la famille qui va en prendre charge. On souhaitait qu'il soit bien, c'est tout. (Tradition libre) [*Asini*]

²⁴⁴ Voir *LPJ*, *supra* note 45, art 38. Selon le régime légal, le principe de l'abandon prime, bien que certains observateurs aient souligné que l'abandon ne semble pas faire l'unanimité dans la société québécoise, voir Lavallée, *supra* note 90.

²⁴⁵ Voir Fournier, « L'adoption », *supra* note 95.

Alors que *Atcokoc* (enfant) exprime sa reconnaissance d'avoir grandi et vécu avec une famille aimante en soulignant : « [o]n ne m'a pas placé, mais on m'a donné une autre famille ». *Atcokoc* y perçoit un « don » d'une famille pour elle-même. Je tiens à souligner que le sentiment d'abandon n'est pas totalement absent auprès de *Kaki naskamotcik*. En effet, *Cikopi* (enfant) mentionne avoir vécu ce sentiment d'abandon qui s'est estompé lorsque sa mère d'origine lui a expliqué les motifs de son départ en lui indiquant toutefois son soulagement de savoir l'enfant auprès sa tante²⁴⁶. Puis il y a *Pisimw* (grand-père d'origine) qui mentionne également avoir ressenti l'abandon lorsque qu'il a appris pour le don de son petit-fils. Chez lui, ce sentiment a disparu après la cérémonie d'adoption :

Dans cette démarche, c'est comme si j'avais perdu mon petit fils et [nom] m'avait dit non tu gagnes une famille en faisant cela. Et ta famille sera plus grande. Il a dit que même si eux était en Ontario et le fait de faire cette cérémonie ici au Québec, la famille grandit aussi. [...] Puis, je me sentais bien après. C'est une impression que j'avais et qui était faussé.
(Tradition libre) [*Pisimw*]

Dans son essai sur le don, Marcel Mauss conçoit le truchement de ces 3 obligations de donner, de recevoir et de rendre pour décrire le système d'échange dans les sociétés traditionnelles²⁴⁷. Selon ma compréhension, *opikihawasowin* évoque le don ainsi que la prise en charge temporaire de l'enfant pour diverses raisons. Suivant les données empiriques, les parents adoptifs acceptent naturellement cette responsabilité en s'assurant d'une obligation de rendre se trouvant dans l'engagement à assurer le bien-être de l'enfant. Les chercheurs Denys Delâge et Jean-Philippe Warren²⁴⁸ abordent quant à eux le système

²⁴⁶ Voir l'extrait de *Cikopi* à la sous-section « Règle liée à la non-confidentialité ».

²⁴⁷ Voir Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Les classiques en sciences sociales, 1924 à la p 50.

²⁴⁸ Voir Denys Delâge et Jean-Philippe Warren, *Le piège de la liberté, les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Boréal, 2017 à la p 24.

d'échange suivant l'approche de Castres qui élargit la thèse de Mauss. En parlant des nations autochtones du Nord-Ouest américain, ces chercheurs rappellent que le « rapport social primordial prend assise sur le don, qui compte lui-même une obligation de réciprocité, c'est-à-dire un contre-don ». Ces observateurs mentionnent que ce type de société fonctionne avec un flux « continuels entre les biens, les personnes et les symboles »²⁴⁹. Malgré le caractère gratuit du don, celui-ci crée « pourtant une dette que tous se devaient à tous »²⁵⁰. Le sentiment de solidarité est ainsi renforcé grâce aux « rapports de confiance et d'entraide fondés sur un va-et-vient continuels des biens concrets et symboliques »²⁵¹. La circulation des biens, des personnes et des symboles empêchait de ce fait l'accumulation des richesses²⁵². Le don constituait en quelque sorte une « police d'assurance » permettant de compter sur tous et chacun en cas de besoin, alors « le fait de vivre dans une dette perpétuelle représentait une garantie de recevoir advenant un malheur ou une urgence »²⁵³.

Les *Atikamekw Nehirowisiwok* ont toujours insisté sur le concept de « don », en prenant soin également de préciser l'importance de veiller au bien-être de l'enfant dans cette pratique. Malgré un « don », les parents d'origine peuvent reprendre leur enfant comme le démontre la terminologie *otapakonaw* qui énonce la reprise de l'enfant par le parent d'origine suite à un don. Après une vérification de ce terme auprès de *Kimocomino Jos*

²⁴⁹ Voir *ibid.*

²⁵⁰ Voir *ibid.*

²⁵¹ Voir *ibid.*

²⁵² Voir *ibid.*, p.25.

²⁵³ Voir *ibid.*

Ottawa, ce dernier m'explique que le terme *otapakonaw* est utilisée lorsqu'un parent veut reprendre son enfant suite un « don »²⁵⁴. *Opikihawasowin* est donc réversible.

3.2.2 *Kitci mirakaniwitic wir tapirowe ka wi icitatc opimatisiwin*²⁵⁵

En *atikamekw nehiromowin*, *kitci mirakaniwitic wir tapirowe ka wi icitatc opimatisiwin* exprime le principe de non-ingérence dans la vie privée (des parents d'origine). Ce principe est observé à travers les données recueillies. Par exemple, en constatant l'incapacité des parents d'origine à assumer leur rôle, *Atcokoc* (mère adoptive) décide de prendre en charge les enfants sans demander la permission aux parents d'origine : « *Je [mère gardienne] n'ai pas eu à leur [parents d'origine] demander, car je voyais qu'ils étaient incapables de s'en occuper. (Tradition libre)* ». *Atcokoc* souligne cependant avoir partagé les responsabilités parentales avec la mère d'origine. Après quelques années, les enfants sont retournés auprès de leurs parents d'origine lorsque ces derniers se soient replacés. Alors que *Otapi* (mère adoptive) raconte que sa *kokom* était dévouée à la surveillance de tous les enfants de son clan en organisant le placement des enfants dans certains cas, et en choisissant elle-même les parents adoptifs pour s'assurer que les enfants soient bien. *Otapi* ajoute que les enfants pouvaient rester longtemps et même de façon permanente : « J'ai vu souvent *Kokom* surveiller les enfants de la famille, les placer dans des familles où ils seraient bien. Elle trouvait des familles qui pouvait s'occuper des enfants convenablement » [traduction libre] [*Otapi*]. Pour *Wapoc* (mère adoptive), la mère d'origine a repris son enfant suite à

²⁵⁴ Ayant évoqué ce terme pendant les cercles de partage, plusieurs intervenants m'ont confirmé la signification.

²⁵⁵ Voir *CcQ*, *supra* note 70, art. 555. Suivant le régime légal de l'adoption plénière au Québec, nous retrouvons le principe de l'ingérence de l'État dans les relations intrafamiliales, la seule exception à ce principe est le consentement spécial prévu par l'article 555. Par ailleurs, l'intervention est axée sur les parents dans le régime provincial de protection de l'enfance. Voir *LPJ*, *supra* note 45, art. 2.4.

l'intervention des membres de sa famille. Ces derniers incitaient la mère d'origine à remplir ses obligations et responsabilités parentales pour éviter l'intervention des services sociaux.

Les *Atikamekw Nehirosiwok* fonctionnent selon le principe d'une régulation normative non exclusivement institutionnalisée²⁵⁶. Il convient de préciser que la famille détient l'autorité sociale et juridique en matière de *opikihawasowin* avec un rôle accru accordé aux grands-parents et aux *kokoms*.

3.2.3 *Tipansiw iriniw opimatisiwinik*²⁵⁷

En *atikamekw nehiromowin*, *tipansiw iriniw opimatisiwinik* réfère au principe de la liberté individuelle. Chez les *Atikamekw Nehirosiwok*, la liberté individuelle dans le choix de vie de chacun est fondamentalement importante²⁵⁸. Cette liberté individuelle se transpose dans le système juridique coutumier en laissant notamment le choix et le soin à chacun de convenir des modalités liées au transfert de l'enfant. Par exemple, *opikihawasowin* peut subvenir suivant l'initiative de la mère d'origine (*Pisimw* et *Wapikoni otatisokaniwaw*) ; des parents d'origine (*Asini* et *Wasko*) ; des grands-parents (voir les récits de *Amisk* et *Wikwas*, *Asati*, *Cikopi*) ; voire même de la mère adoptive (*Atcokoc*, *Wapistan*, *Asati*). Cet extrait de *Wapistan* est particulièrement éloquent à l'égard de cette liberté individuelle :

Quand une personne veut garder un enfant. Il le faisait comme ça. Comme [nom], elle s'est faite garder par son grand-père et sa grand-mère. C'est ce qu'on faisait avant, quand une personne voulait garder un

²⁵⁶ Voir Jaccoud et al, *supra* note 196.

²⁵⁷ Voir Guay, Grammond et Belhadj-ziane, *supra* note 236. Voir *CcQ supra* note 70. L'équipe innue aborde le principe de l'indisponibilité de l'État ; puisque la filiation est d'ordre public, il ne peut faire partie d'une transaction (2632 *CcQ*) ; l'exception à ce principe est le consentement spécial de l'article 555 *CcQ*.

²⁵⁸ Voir Éthier, *supra* note 18 à la p 52.

enfant. Il le prenait avec elle. On n'a pas à s'entendre, à convenir de chose. Elle le prenait c'est tout. (Tradition libre) [*Wapistan*]

La présence des services sociaux a été évoquée par certains *kaki naskamotcik*. Par exemple, *Maskwa* raconte comment l'intervention des services sociaux a créée davantage de tension auprès de ses parents d'origine. Par la suite, une de ses tantes a décidé unilatéralement de la prendre en charge à laquelle sa mère d'origine ne s'est jamais opposée. Puis, il y a eu *Asini*, *Wasko*, *Kitikan* et *Minic* qui ont convenu de *opikihawasowin* avant la naissance de l'enfant. En constatant l'absence des parents d'origine dans les soins de l'enfant, le personnel hospitalier a procédé à un signalement. *Kitikan* et *Minic* (parents adoptifs) ont d'ailleurs reçu la visite des intervenants sociaux pendant quelques semaines avant la fermeture de leur dossier.

3.2.4 *Kitci kanaweritamotisotc wir tapirowe kekociriw opimatisiwini*²⁵⁹

En *atikamekw nehiromowin*, *kitci kanaweritamotisotc wir tapirowe kekociriw opimatisiwini* évoque le principe de « dividualité » de l'enfant. D'emblée, il convient de préciser que la notion de « dividualité » de l'enfant ne doit pas être confondu avec

²⁵⁹ Voir *CcQ*, *supra* note 70; *LPJ*, *supra* note 45. Selon le cadre légal, nous retrouvons l'application du principe de l'autorité parentale ou de tutelle à l'enfant où l'adoption légale est possible en cas de consentement parental ou de déclaration judiciairement admissible (art 544 *CcQ*) ; en matière de protection de l'enfance, nous retrouvons le principe visant à encourager la participation de l'enfant et des parents, soit de permettre la participation active dans la prise de décision et aux choix des mesures (art 2.3 b) et alinéa 4 *LPJ*) ; l'implication de la communauté (art 2.3 al 4 *LPJ*) et de permettre à l'enfant ainsi qu'aux parents de faire entendre leurs points de vue et d'exprimer leurs préoccupations (art 2.4 4^e *LPJ*).

l'individualité²⁶⁰ ou l'individualisme²⁶¹. Suivant les explications de la professeure Poirier, la notion de personne inclut à la fois la personne « dividuel », l'opposé de l'individualité, et la notion de soi-relationnel qui établit des relations intrinsèques, en tant que soi-individuel et soi-groupe, plutôt qu'extrinsèques comme une notion individualiste de la personne²⁶². Cette notion de personne « dividuel » englobe davantage un sens des responsabilités envers les autres. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, *wactenmakanicic* fait partie intégrante de la société, c'est-à-dire que l'enfant fait partie de l'ensemble et d'un tout. Parmi les acteurs-clés de *opikihawasowin*, il y a awacic-enfant qui occupe une place importante. Les décisions portant sur la prise en charge de l'enfant peuvent être prises directement par lui-même (*Wapikoni*, *Cicikon*, *Maskwa*) ou encore en observant son comportement pour suivre sa propre volonté (*Nipin*) Par exemple, une mère d'origine (*Nipin*) et une mère adoptive (*Wapikoni*) décident de suivre la volonté de l'enfant qui s'est exprimé lui-même alors qu'il est âgé de 3 ans, 5 ans ou 7 ans. Il y a également *Cicikon*, à 8 ans, qui choisit ses parents adoptifs et décide de partir avec eux quelques mois à l'extérieur de la communauté avec l'accord tacite de ses parents d'origine. Après une

²⁶⁰ Voir Poirier, « Indigenous Cosmopolitics-Poetics », *supra* note 27. Suivant les explications de la professeure Poirier, la notion de personne inclut à la fois la personne « dividuel », l'opposé de l'individualité, et la notion de soi-relationnel qui établit des relations intrinsèques (en tant que soi-individuel et soi-groupe) plutôt qu'extrinsèques (comme une notion individualiste de la personne). Elle souligne d'ailleurs que cette notion de personne « dividuel » englobe un sens des responsabilités envers les autres.

²⁶¹ Voir Decaluwe, Poirier et Muckle, *supra* note 92. Ces auteures s'expliquent combien la protection de l'enfance s'inscrit dans une vision davantage égocentrique et individualiste dans les sociétés occidentales où chaque individu est défini comme une personne unique, autonome, qui poursuit ses propres objectifs (Kirmayer, 2007). Cette perception valorise les individus démontrant une pensée articulée et originale défendant ses opinions de façon constructive. Il s'agit d'une affirmation favorisant le caractère unique et individuelle (Kirmayer, 2007). Selon des observateurs, la société nord-américaine moderne est principalement caractérisé par deux visions de l'individu, soit l'individualisme expressif qui « encourage l'individu à partager et à exprimer sa vie émotionnelle et ses propres valeurs morales dans un souci d'authenticité personnelle », puis l'individualisme utilitaire qui « définit un être pragmatique poursuivant ses propres objectifs dans le but de maximiser son bien-être personnel et d'accumuler le plus possible de biens matériels et de pouvoir ». Cette pensée individualiste et égo centrique contraste avec la vision communautaire et collectiviste qui a préséance au sein des sociétés autochtones (Kirmayer, 2007) » (*ibid* à la p 4).

²⁶² Voir Poirier, « Ontologies », *supra* note 127 à la page 78.

brouille avec la mère d'origine, *Asati* (mère adoptive) ramène l'enfant auprès de sa famille d'origine, à ce moment, le père d'origine demande à l'enfant âgé de 13 ans de choisir où il veut demeurer. Suivant les témoignages, tous semblent vouloir suivre la volonté de l'enfant. Il y a certes des situations où la volonté de l'enfant n'a pu être respecté. Par exemple, dans le cas de *Cicikon*, sa grand-mère maternelle a décidé que l'adoption légale n'était pas envisageable lorsque les parents « adoptifs » ont entrepris ces démarches auprès de la famille d'origine. Le caractère définitif de l'adoption légale semble avoir eu un impact dans la décision de la grand-mère.

3.2.5 *Orina kitci kicterimakaniwiticik ka kiceatisiticik*²⁶³

En *atikamekw nehiromowin*, *orina kitci kicterimakaniwiticik ka kiceatisiticik* indique le principe de respect et de dévotion envers les aîné(e)s. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, *kokominowok-kimocominowok* occupent une place importante et fondamentale²⁶⁴. Leur rôle consiste notamment à la transmission des connaissances et des enseignements traditionnels. D'ailleurs, en suivant ses principes directeurs, la *Politique sociale atikamekw*²⁶⁵ reconnaît la place essentielle des aînés au sein de la collectivité en soulignant l'importance d'élargir leur contribution pour assumer la transmission des valeurs et de la culture atikamekw²⁶⁶. Les données recueillies démontrent clairement le rôle important des grands-parents en matière de *opikihawasowin* où leur approbation et leur implication sont

²⁶³ Voir *LPJ supra* note 45. Le principe de l'intervention institutionnalisée prévoit que le DPJ doit intervenir dans les situations de compromissions (art 38 *LPJ*) et dans l'évaluation de la capacité parentale des adoptants (art 71 *LPJ*).

²⁶⁴ Voir Sylvestre et al, *supra* note 51. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, la présence et l'implication des aînés sont particulièrement importantes, car ils jouent un rôle clé dans la transmission des principes normatifs par le biais de récits oraux²⁶⁴, de *kaskeritamowina* et *atikamekw nehiromowin*²⁶⁴. Les aînés sont d'ailleurs désignés par les termes de *kokominowok* et *kimocominowok*.

²⁶⁵ *Supra* note 1.

²⁶⁶ Voir *ibid.*

recherchés et encouragés. Dans certains cas, les grands-parents initient eux-mêmes la prise en charge de l'enfant. Par exemple, le grand-père d'origine demande aux parents d'origine (*Amiskw* et *Wikwas*) de faire don de leur enfant en leur disant : « *kika micta kackitanawaw anowe ke totamekw, mirewkwe anowe aka ka taratc awaca* ». Le grand-père leur exprime combien leur geste - don - est louable et honorable envers ceux qui n'ont pas d'enfant. Les parents d'origine ont ainsi acquiescé à la demande du grand-père de l'enfant. Alors que *Asati* (enfant) raconte avoir vécu avec ses grands-parents jusqu'à 8 ou 9 ans. Après lui avoir transmis des enseignements, sa *kokom* lui a demandé de retourner auprès de ses parents pour aider sa mère dans la maisonnée. Par ailleurs, l'approbation des grands-parents permet d'éviter les conflits ou malentendus en matière de *opikihawasowin* comme le démontre l'extrait de *Pisimw* :

J'en avais parlé à ma mère [nom]. Je lui avais dit : « on nous demande de garder [enfant], mais on ne veut pas qu'il n'y ai pas de malentendu, peux-tu parler à la mère et à la grand-mère de [enfant], vous avez la même âge et vous allez mieux vous comprendre ». [...] Elle est revenue pour nous dire qu'elle avait parlé à la grand-mère et que cette dernière était contente qu'on puisse garder [enfant] chez nous. [...], la grand-mère avait répondu : on nous a dit que [enfant] allait être très bien dans cette famille et nous y croyons. J'ai été content d'avoir la confiance de la famille. (Traduction libre) [*Pisimw*]

Cet extrait de *Pisimw* illustre l'importance du rôle des aîné(e)s dans la transmission des connaissances :

Mon garçon [nom], il est allé à la chasse avec son grand-père à 8 ans, il lui a permis de tuer son premier orignal. Ils ont ramené l'original dans la communauté. Ses grands-parents lui avaient dit qu'il devait lui-même inviter les aînés de la communauté pour faire le *mokocan* [festin communautaire]. Il avait été invité [noms des *kokom* et *mocom*]. Lui et son grand-père avaient raconté comment ça s'était passé, et les aînés avaient partagé des enseignements. C'était une étape importante pour lui.

Ces enseignements sont des cadres [...] Nous devons continuer à maintenir tout ça de façon globale. (Tradition libre) [*Pisimw*]

Cette cérémonie appelé *maskomokocan* vise à souligner le passage de l'adolescence vers l'âge adulte. Cet extrait démontre ainsi le rôle fondamental des grands-parents dans la transmission des enseignements. Comme nous le verrons aux sections 3.4.2 et 3.4.3, les grands-parents et les *kokoms* constituent des acteurs-clés en matière de *opikihawasowin*.

3.2.6 *Mocak kitci mirakaniwitc mirerimowiniw awacic*²⁶⁷

En *atikamekw nehiromowin*, *mocak kitci mirakaniwitc mirerimowiniw awacic* exprime le principe de l'engagement pour assurer le bien-être de l'enfant. Selon les données recueillies, *kaki naskamotcik* expriment une préoccupation constante vers le bien-être de l'enfant (*Atcokoc*, *Pisimw* et *Wapikoni*, *Otapi*, *Asini* et *Wasko*, *Kitikan* et *Minic*). Par exemple, en constatant l'incapacité de la mère d'origine, *Atcokoc* (mère adoptive) décide unilatéralement de prendre en charge les enfants. Se sentant incapable de s'occuper de son propre enfant, une mère d'origine décide de le confier aux parents adoptifs après avoir remarqué leur dévouement dans les soins à l'enfant (*Pisimw* et *Wapikoni*). Dans ce cas précis, la grand-mère de l'enfant a également exprimé son accord dans la prise en charge après avoir constaté les soins apportés à l'enfant par les parents adoptifs (*Pisimw* et *Wapikoni*). *Otapi* (mère adoptive) mentionne avoir souhaité le retour de la mère d'origine pour que l'enfant puisse au moins la voir. Elle ajoute par ailleurs qu'elle voulait continuer à garder l'enfant puisque ce dernier était heureux auprès d'eux.

²⁶⁷ Voir *CcQ*, *supra* note 70; *LPJ*, *supra* note 45. Selon le régime légal, il y a le principe de l'intervention institutionnalisée en vue d'évaluer la capacité parentale de l'adoptant, voir les articles 547.1 *CcQ* et 71.3.5 *LPJ*. Dans le cas de tutelle ou de placement jusqu'à majorité où l'enfant se retrouve souvent sans soutien familial après la majorité.

Suivant les données, *kaki naskamotcik* ont également affirmé le maintien des contacts après la majorité. L'engagement des parents adoptifs au-delà de la période de prise en charge est ainsi observable. Par exemple, après avoir pris en charge les enfants pendant quelques années en partageant les responsabilités parentales avec la mère d'origine, *Atcokoc* (mère adoptive) continue à soutenir et à aider les enfants même s'ils sont devenus adulte :

Je l'ai gardé jusqu'à ce que la mère [d'origine] aille mieux. Par après, elle a gardé son enfant. [...] Encore aujourd'hui, je m'occupe de lui [enfant]. Je l'ai aidé beaucoup. Il a eu une période difficile qui l'a amené à consommer. Je l'ai encore aidé, car il a des enfants [...] Il a eu de la misère. Il est allé en thérapie, ça très bien été. Il est correct aujourd'hui et s'occupe très bien de ses enfants. (Tradition libre) [*Atcokoc*]

Alors que *Cikopi* (enfant) relate le maintien des contacts avec ses parents adoptifs malgré son départ de la maison familiale :

[...] Même si je suis partie de là, j'ai continué à les voir, [...]. Ma tante est toujours là. Mon oncle a toujours été là, même s'il est décédé aujourd'hui. Je les ai toujours vu et je continue à porter les enseignements qu'ils m'ont transmis. (Traduction libre) »

D'ailleurs, à l'occasion d'un cercle de partage, un participant a souligné la problématique liée à la prise en charge par les services sociaux où les enfants placés jusqu'à la majorité sont, par la suite, laissés à eux-mêmes aussitôt qu'ils ont atteint leur majorité. Le participant rappelait ainsi que l'engagement envers le bien-être de l'enfant doit se poursuivre même après la prise en charge ou après la majorité, indépendamment que cette prise en charge soit effectuée par *opikihawasowin* ou par les services sociaux.

3.2.7 *E tacitcik awacak mocak tapickotc kitci ici witcihakaniwitcik*²⁶⁸

En *atikamekw nehiromowin*, *e tacitcik awacak mocak tapickotc kitci ici witcihakaniwitcik* énonce le principe de l'égalité. Suivant les données recueillies, les *Atikamekw Nehirowisiwok* accordent une importance fondamentale au traitement égal entre tous les enfants. *Atcokoc* (enfant) mentionne ne s'être jamais sentie à part :

Ils m'ont traité, considéré comme leur propre enfant. Je les appelais *ntcotco* et *ntata*. Même si j'ai su que j'ai été placé là, chez-eux. Je ne sais pas si ça existait le placement des enfants. (Traduction libre)

Cikopi (enfant) ramène le rôle de *otawi* et de *okawi* d'élever leurs enfants de façon égale :

On a été élevé de la même manière. Quand les parents allaient à l'extérieur, ils nous amenaient toutes avec eux. On a toujours été ensemble. On faisait les mêmes affaires, on partageait nos chambres. C'est la façon d'un *otawi* et d'un *okawi* d'élever ensemble leurs enfants, de les aimer, d'en prendre soin, c'était comme ça. (Traduction libre)
[*Cikopi*]

Une autre indication se retrouve dans les termes utilisés pour désigner les enfants d'origine et les enfants adoptés dans une fratrie. En *atikamekw nehiromowin*, les membres de la famille adoptive vont utiliser les termes de *nicim* qui désigne une sœur ou un frère plus jeune ; de *nimis* pour désigner une sœur plus âgée et *nictes* pour désigner un frère plus âgé. C'est ainsi que *Wapikoni* (mère adoptive) offre ces explications sur la terminologie utilisée pour désigner les enfants naturels et adoptifs :

Aussi, [nom] a des frères et des sœurs [d'origine et adoptive]. Mes filles l'appellent *nimis* [sœur plus âgée] et mes garçons l'appellent *nicim* [sœur plus jeune]. Ils l'ont toujours appelé comme ça. Même du côté de ma jeune sœur, ses enfants vont tous appeler mes garçons *nictes* [grand

²⁶⁸ Voir *CcQ*, *supra* note 70, art. 578. Le principe de traitement égal et non-discrimination se retrouve à cet article. Désormais, il n'y a plus aucune distinction entre enfant adoptif ou biologiques en raison des chartes des droits et libertés québécoise et canadienne.

frère]. *Ntowacim* [enfant de ma sœur] va me dire : J'ai été voir *nimis* [sœur plus âgée] en référent à [nom - enfant adopté] qui est plus âgée que lui, il va dire « j'ai été aidé *nimis* », « j'ai déménagé *nimis* ». Ils vont tous l'appeler comme ça. Pour mes garçons, *ntowacimak* [les enfants de ses frères et sœurs] vont dire *nictes* [frère plus âgé] et ils vont appeler [enfant adopté] *nimis* [sœur plus âgée]. Ils ne l'ont jamais mis à part...[...]. (Traduction libre) [*Wapikoni*]

Ses neveux et nièces utilisent le terme *nicim* pour désigner leur « cousin ou cousine » plus jeune indépendamment du genre féminin ou masculin alors qu'ils utilisent *nictes* pour désigner le « cousin » plus âgé et *nimis* pour désigner la « cousine » plus âgée. Il convient de préciser qu'en *atikamekw nehiromowin*, il n'existe pas de mot équivalent à cousin(e) alors le terme en langue française est toujours utilisé pour désigner ce lien de parenté, comme le démontre également l'expression de *Atcokoc*²⁶⁹.

3.2.8 *Mocak kitci motemikok witcihitowin*²⁷⁰

En *atikamekw nehiromowin*, *mocak kitci motemikok witcihitowin* réfère au principe de l'entraide. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan, ce principe est exprimé de manière spécifique envers l'enfant (*Atcokoc*) ou envers la mère d'origine (*Asati, Otapi, Wapistan*) :

J'ai aidé ma belle-sœur, j'ai gardé sa fille [nom]. Je l'ai gardé jusqu'à ce qu'elle se marie. [...] Ma mère s'est toujours fait aider par ma grand-mère à s'occuper de ses enfants. Ma grand-mère allait chez nous. [...] On n'a jamais pensé que c'était dure de garder des enfants comme ça. (Tradition libre) [*Wapistan*]

²⁶⁹ Voir *Atcokoc otatisokan* qui mentionne intégralement le mot « cousin ».

²⁷⁰ Voir *LPJ*, *supra* note 45, art. 71.3.3. Le principe de rétribution monétaire pour les familles d'accueil se trouve à cet article. Et il faudra éventuellement vérifier les impacts des incitatifs financiers prévus.

J'aidais ma mère, je la voyais avec plusieurs enfants. Elle travaillait fort, elle s'occupait de beaucoup d'enfants. C'est ce que je me rappelle. (Tradition libre) [*Otapi*]

Concernant la contribution monétaire, *kaki natamowitcik* (*Atcokoc, Nipin, Pisimw* et *Wapikoni, Otapi, Wapoc, Asini* et *Wasko, Amiskw* et *Wikwas, Asati* et *Wapistan*) insistent avoir assumé entièrement à tous les besoins de l'enfant :

Et je n'ai jamais demander d'argent. C'est moi qui ai toujours subvenu à ses besoins. [...] (Tradition libre) » [*Wapistan*]

Je ne me rappelle pas que mes parents aient fournis quoique ce soit. Pour les vêtements, c'est ma grand-mère qui en achetait. (Tradition libre) [*Nipin*]

On a été un bout sans retirer d'allocation, c'est elle [mère d'origine] qui venait nous porter l'argent sans que nous lui demandions. Mais à un moment donné, elle m'a dit de retirer l'allocation directement pour [enfant]. (Tradition libre) [*Wapikoni*]

Pour l'allocation familiale, elle [enfant] en avait à cette époque. Je ne me suis jamais soucié d'aller le chercher, de le retirer. Je me disais peut-être que sa mère va revenir, que c'est à elle de le retirer. [...] Pour ce qui est de [nom de l'enfant], [...] [s]a mère a toujours gardé ces montants, elle lui achetait des choses. Je n'ai jamais pensé le retirer moi-même, c'était plus facile, car nous restions proche. (Tradition libre) [*Otapi*]

D'ailleurs, *Wapistan* (mère adoptive) déplore qu'aujourd'hui certains parents adoptifs demandent une contrepartie aux parents d'origine pour prendre soin d'un enfant :

J'ai toujours aidé à garder des enfants. [...] Ce n'est pas comme aujourd'hui où on demande l'argent. Avant on ne faisait pas ça. On prenait l'enfant pour aider les parents, c'est ça. [...] On n'a jamais pensé que c'était dure de garder des enfants comme ça. (Tradition libre) [*Wapistan*]

D'autres observateurs ont remarqué comment l'entraide et la famille sont des valeurs particulièrement importantes chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* où chaque membre de la

famille se sent responsable d'apporter de l'aide aux siens renforçant ainsi les liens familiaux²⁷¹.

3.2.9 *Kitci pakocinamatohikw itotiskewina awacak otci*²⁷²

En *atikamekw nehiromowin*, *ka pakocinamatohikw itotiskewina awacak otci* réfère au principe de complémentarité des rôles. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, il n'y a pas de hiérarchie. Les données recueillies démontrent que différents acteurs ont initié la démarche de *opikihawasowin*. Par exemple, *Cicikon* (enfant) entreprend lui-même les démarches pour sa prise en charge après avoir choisi ses « parents adoptifs ». Plus tard, *Cicikon* (père d'origine) cherche lui-même une famille pour assurer la prise en charge de son enfant. Puis *Asini* et *Wasko* (parents d'origine) conviennent ensemble d'aller vers *opikihawasowin* pour leur enfant à naître. Dans le cas de *Amiskw* et *Wikwas* (parents d'origine), c'est le grand-père paternel de l'enfant qui prend l'initiative en mentionnant aux parents le caractère sacré et louable de leur geste les encourageant ainsi vers cette décision. Quant à *Otapi* (mère adoptive), c'est l'arrière-grand-mère de l'enfant qui lui ordonne de s'en occuper. Selon *Otapi*, elle a accepté naturellement cette pratique le voyant couramment au sein de son clan familial. Pour *Atcokoc*, *Wapistan* et *Atcokoc* (mères adoptives), elles décident par elles-mêmes de prendre en charge les enfants sans demander formellement l'autorisation aux parents d'origine. Par ailleurs, dans certains cas, les mères adoptives (*Atcokoc*, *Otapi*, *Wapikoni*, *Wapistan* et *Asati*) prennent elle-même la décision envers *opikihawasowin* sans

²⁷¹ Voir Sylvestre et al, *supra* note 51.

²⁷² Voir *CcQ*, *supra* note 70, arts 599 et 611. Le cadre légal préconise le principe de l'autorité parentale exercé conjointement par le père et la mère (art 599 *CcQ*), les contacts entre les grands-parents et l'enfant sont encouragés (art 611 *CcQ*).

avoir discuté préalablement avec les pères adoptifs. Cependant, ces derniers semblent accepter naturellement.

Historiquement, *Wapistan* et *Asati* racontent qu'à l'époque de la Grande Fièvre, plusieurs enfants sont devenus orphelins. Les *kokoms* se réunissaient alors pour convenir de la prise en charge des enfants. Les enfants étaient enlignés et les familles choisissaient les enfants pour la prise en charge. L'enfant devenu orphelin était ainsi désigné par le terme *kiocican*. Concernant le régime particulier appelé le S.I.A.A. ou le système d'intervention de l'autorité *atikamekw*, les dispositions encouragent l'implication des « parents de fait »²⁷³. Autrement, certaines recherches observent davantage le principe de l'attachement multiple²⁷⁴.

3.2.10 *Kitci nosnetahikw kititewino*²⁷⁵

En atikamekw nehiromowin, kitci nosnetahikw kititewino rappelle le principe de l'honneur. Comme indiqué précédemment, les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan sont un peuple nomade de tradition orale. Dans tous les cas, *opikihawasowin* a été convenue verbalement (*Otapi, Cicikon, Wapoc, Pisimw* et *Wapikoni, Asini* et *Wasko, Kitikan* et *Minic, Wapistan, Asati, Amisk* et *Wikwas, Cicikon*). *Pisimw* (père adoptif) précise d'ailleurs que la « parole est sacrée » :

²⁷³ *Approbaton de l'Entente, supra* note 2. Voir dans les définitions, le « parent de fait » est une personne qui s'est vue confier un enfant par le mode traditionnel d'adoption ou qui s'occupe habituellement d'un enfant ou d'un jeune à la place de ses parents. Voir également l'article 9 du Règlement qui précise que « [l]orsque ce sont des parents de fait qui s'occupent d'un enfant ou d'un jeune, ils sont impliqués à toute étape du processus d'intervention d'autorité.

²⁷⁴ Voir Jaccoud et al, *supra* note 196.

²⁷⁵ Voir *CcQ, supra* note 70, arts 548 et 544.1. Concernant le régime de l'adoption légale, nous retrouvons le principe du consentement exprès devant deux témoins (art 548 *CcQ*), alors que la reconnaissance statutaire prévoit le principe de consentement exprès (art 544.1 *CcQ*).

Non, juste une entente verbale, c'est la façon de faire autochtone. C'est plus fort que sur le papier. Aujourd'hui, nous voyons ce que vaut le papier, parfois ça ne donne rien. Mais la parole est sacrée. Moi j'ai plus confiance quand tu conviens de chose de cette manière. (Traduction libre) [*Pisimw*]

Lorsque *Minic* (mère adoptive) exprime son inquiétude que les parents d'origine puissent reprendre l'enfant, ainsi *Kitikan* (père adoptif) le rassure en lui disant que les parents ne peuvent revenir sur leur décision, car l'honneur est important. Comme le souligne Cyndi Baldassi, traditionnellement, il était impensable que la famille biologique puisse changer d'idée et réclamer l'enfant, à l'exception d'abus envers l'enfant²⁷⁶. Le principe de l'honneur est énoncé dans la règle liée à l'oralité abordée à la section 3.3.6.

3.2.11 Kitci pakitanok awacic wir tapirowe kitci iti mihitisotc

En *atikamekw nehiromowin*, *kitci pakitanok awacic wir tapirowe kitci iti mihitisotc* réfère au principe de l'automonisation de l'enfant. Les *Atikamekw Nehirowisiwok* considèrent important que chacun puisse développer ses propres connaissances de manière autonome, sans être forcée ou contrainte²⁷⁷. Au cours d'une discussion avec *Kokom Réjeanne Flamand*, elle m'explique que les termes *ntcotco* et *ntata* constituent *awaci arimowehin*, c'est-à-dire un langage utilisé lorsque l'enfant commence à s'exprimer au cours des premiers mois après la naissance. *Kokom Réjeanne* rappelle que les termes *nikawi* et *notawi* doivent être davantage encouragé tant pour les jeunes enfants que par les adultes. D'ailleurs, l'enfant doit utiliser ces termes aussitôt qu'il commence à parler. *Cikopi*

²⁷⁶ Voir Baldassi, *supra* note 90 à la p 75.

²⁷⁷ Voir Éthier, *supra* note 18.

(enfant) s'est exprimé en ces termes en explicitant le rôle des parents (adoptifs). En poursuivant ses explications, *Kokom Réjeanne* indique que les cérémonies et *atisokana* permettent à l'enfant de mieux comprendre son rôle et ses responsabilités.

3.2.12 *Kitci otapinak pekatc matisiwiniw kaie miro tipahimatisowiniw*²⁷⁸

En *atikamekw nehiromowin*, *kitci otapinak pekatc matisiwiniw kaie miro tipahimatisowiniw* rappelle le principe de l'équilibre et de l'harmonie. Ces 2 éléments sont particulièrement importants pour assurer la survie du groupe²⁷⁹. Aussitôt qu'un différend ou une situation problématique survenait entre 2 ou plusieurs personnes, le retour de l'équilibre était souhaitable²⁸⁰. Selon les données recueillies, le principe de l'équilibre et l'harmonie ne sont pas expressément mentionnés par les participants, mais se dégage à travers les démarches ou les actions. Par exemple, *Pisimw* (père adoptif) demande expressément à sa mère de vérifier auprès de la grand-mère de l'enfant sur la prise en charge de l'enfant afin de s'assurer qu'il n'y ait pas de malentendu. Alors que *Asini* et *Wasko* ont informé les grands-parents et les arrière-grands-parents sur les motivations liées à *opikihawasowin* et de leur enfant à naître. *Kitikan* et *Minic* (parents adoptifs) ont été rassuré de recevoir l'aval du « conseil de famille ». L'équilibre et l'harmonie sont souvent facilités par l'implication des grands-parents et des arrière-grands-parents. Autrement, en cas de conflits ou de malentendu, toutes les personnes concernées par une situation problématique font partie des discussions. Par exemple, après un différend avec la mère

²⁷⁸ Alors que le système de protection de l'enfance semble encourager le principe de confrontation entre les parents d'origine et les parents adoptifs, voir Decaluwe, Poirier et Muckle, *supra* note 92.

²⁷⁹ Voir Sylvestre et al, *supra* note 51 à la p 17. Dans le cadre du programme d'intégration, trois principes fondamentaux ont été identifiés au cœur du système de résolution de différends chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* soit; l'équilibre, la responsabilisation et la réparation.

²⁸⁰ Voir *ibid.*

d'origine, *Asati* (mère adoptive) accompagné de son mari et de l'enfant vont se rendre chez les parents d'origine pour régler le différend entre eux. Après avoir écouté la mère adoptive offrir ses explications sur le conflit, le père d'origine demande la mère d'origine si elle des éléments à ajouter ou à clarifier. Par la suite, le père d'origine demande à son enfant où il souhaite demeurer. Ce dernier s'exprime alors en faveur de ses parents adoptifs. Ces 12 principes se complètent ainsi avec les 7 *ka nanakatcitakaniok*.

3.3 *Ka nanakatcitakaniok*²⁸¹

J'ai interprété le terme « règle » par *ka nanakatcitakaniok*. Les données empiriques m'ont permis de dégager 7 *ka nanakatcitakaniok* soit : *kitci kicteritakonik kaie wir awacic e ici nataweritak ; mocak kitci witamowakanitwitc ka acterik kitci kaskeritak ; mocak kitci*

²⁸¹ Voir *CcQ*, *supra* note 70. Au Québec, le régime de l'adoption légale est régi par les articles 543 à 585 du *Code civil* qui dicte les règles de filiation, d'autorité parentale, de tutelle légale ou de représentant légal, de consentement et de contact et/ou de confidentialité. Toute décision concernant un enfant doit être évaluée selon le principe de l'intérêt de l'enfant (art 543 *CcQ*). L'objectif premier de l'adoption est de couper tout lien entre l'enfant et les parents biologique en éliminant tout risque d'intrusion (art 543 *CcQ*). Le principe de vérité se transpose vers la filiation adoptive. En raison du « caractère d'ordre public de la filiation », le principe de non disponibilité de l'état requiert l'intervention des tribunaux, voir *Leckey*, *supra* note 79 à la p 986. L'adoption privée ou par contrat est interdite au Québec à moins de se retrouver dans une situation d'adoption intrafamiliale (art 555 *CcQ*). En effet, l'article 555 du Code prévoit que le consentement spécial ne peut être donné qu'en faveur d'un ascendant de l'enfant, d'un parent en ligne collatérale jusqu'au troisième degré ou du conjoint de cet ascendant ou parent ; il peut également être donnée en faveur du conjoint du père ou de la mère. S'il s'agit de conjoints de fait, ces derniers doivent cohabiter depuis au moins trois ans (art 555 *CcQ*). L'évaluation psychosociale des adoptants est à la discrétion du tribunal (art 547.1 *CcQ*). Il faut comprendre que l'adoption intrafamiliale constitue une exception à la règle du consentement général. Le consentement général requiert l'intervention du directeur de la protection de la jeunesse (ci-après « le Directeur ») qui doit recevoir les consentements généraux requis pour l'adoption (art 555 *CcQ*). Le Directeur doit s'assurer d'avoir le consentement dès qu'une filiation est établie (art 551) et de recevoir un consentement distinct pour chacun des liens de filiation (art 552 *CcQ*), ou du tuteur (art 553 *CcQ*) lorsque l'enfant en est pourvu. Le consentement libre et éclairé est donné en vue d'une adoption assortie d'une reconnaissance des liens préexistants de filiation ou de l'un de ceux-ci, soit en vue d'une adoption non assortie d'une telle reconnaissance, soit indifféremment en vue de l'une ou l'autre (art 544.1 *CcQ*). La formalité exigée est de recevoir le consentement devant deux (2) témoins et par écrit (art 548 *CcQ*). Le consentement à l'adoption entraîne de plein droit la délégation de l'autorité parentale à la personne à qui l'enfant est remis (art 556 *CcQ*), et ce jusqu'à l'ordonnance de placement. Une rétractation est toutefois possible dans les trente (30) jours suivant la date à laquelle le consentement a été donné (art 557) et l'enfant doit être rendu sans autre formalité (art 557 al 2 *CcQ*). Voir *LPJ supra* note 45. À ces dispositions s'ajoutent celles de la *LPJ* qui prévoit les modalités d'intervention et les mesures de placement temporaire ou permanente.

matcickaterik e ici tcirawetciketc ; kitci wamatc onikihikwa apitc e iteritak; kitci kaskerimatc e niciritci tapirowe onikihikwa ka ki mirikotc matisiwiniw ; mocak arimowehin kitci apitak ; et enfin aski kaie kitci apatak irakonikewin awacic otci.

Comme indiqué précédemment, certains éléments n'ont pas été abordé comme les questions liées à la consanguinité²⁸² ou le « don du premier enfant ». Par exemple, chez les Inuits, il existait une règle coutumière voulant que le premier enfant d'un couple soit donné à la grand-mère maternelle²⁸³. Pareillement, chez les Innus, les données de l'équipe d'intégration innue révèlent « l'existence d'une tradition selon laquelle une femme donnait son premier enfant à sa propre mère » qui serait cependant une « chose du passé »²⁸⁴. Selon les données recueillies, aucune règle semblable n'a été mentionné chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*. Cependant, j'ai pu observer d'autres règles dont *kitci kicteritakonik kaie wir awacic e ici nataweritak*.

3.3.1 *Kitci kicteritakonik kaie wir awacic e ici nataweritak*²⁸⁵

En *atikamekw nehiromowin*, *kitci kicteritakonik kaie wir awacic e ici nataweritak* évoque la règle liée au respect de la volonté de l'enfant. Selon les données recueillies, les parents d'origine et les parents adoptifs tendent à respecter la volonté de l'enfant. Par exemple,

²⁸² Voir Basile, *supra* note 18.

²⁸³ Voir Larivière, *supra* note 92 à la p 7.

²⁸⁴ Voir Guay, Grammond et Belhadj-ziane, *supra* note 236.

²⁸⁵ Voir *CcQ supra* note 70. Suivant le régime de l'adoption légale, le Code civil du Québec prévoit que tout enfant mineur peut être adopté (arts 543 et 544 *CcQ*). L'adoption ne peut avoir lieu qu'avec l'accord de l'enfant s'il est âgé de 10 ans et plus (arts 549 *CcQ*). En cas de refus de l'enfant de 14 ans et moins, le tribunal peut prononcer l'adoption nonobstant son refus (art 549 *CcQ*). À partir de 14 ans et plus, l'enfant peut refuser d'être adopté et son refus mettra fin au processus d'adoption (art 550 *CcQ*).

Nipin (enfant) raconte que sa mère l'a retourné auprès de ses grands-parents quelques temps parce que, selon les explications de sa mère, il n'a pu s'adapter chez ses parents d'origine :

Ma mère m'avait raconté qu'on m'avait ramené chez elle à son retour [...] j'étais très jeune. À un moment donné, elle m'avait perdu de vue et elle m'a surpris devant une fenêtre, je pleurais à sanglots dans un coin de la fenêtre en regardant vers la maison de mon grand-père. Tu avais beaucoup de peine qu'elle me disait. Peut-être que j'ai pensé qu'eux (parents d'origine) n'était pas mes parents et que mes parents étaient mes grands-parents. C'est ce qui m'est arrivé. Elle m'a dit qu'elle avait décidé de me ramener chez eux à ce moment. [...] J'avais 2, 3, 4 ans environ je crois. (Traduction libre) [*Nipin*]

Après avoir pris en charge un enfant dès l'âge 2 semaines, *Wapikoni* (mère adoptive) raconte que celui-ci a voulu retourner auprès de sa mère d'origine à 2 occasions, à l'âge de 4 ans puis à 7 ans. *Wapikoni* mentionne qu'elle a toujours respecté le choix de l'enfant en lui indiquant qu'il pouvait revenir à la maison familiale à sa guise :

Elle a voulu retourner chez elle (mère d'origine) 2 fois. La 1^{ère} fois, elle avait 4 ans. Je lui ai dit c'est toi qui sais. Si tu veux retourner chez toi, vas-y et sache que tu vas me manquer. Elle est allée dormir une fois et elle est revenue le lendemain. [...] Elle a refait la même chose à 7 ans, et ça été la même chose. Elle est revenue à la maison. C'est ce qui s'est passée. Alors nous l'avons gardé depuis ce temps. (Traduction libre) [*Wapikoni*]

Maskwa (enfant) raconte la prise en charge par sa mère adoptive alors qu'elle avait 8 mois, elle précise toutefois que sa mère d'origine la prenait de temps en temps et la surveillait étroitement à distance. Vers l'âge de 11 ans, *Maskwa* a décidé par elle-même de demeurer à temps plein chez ses parents adoptifs, une décision qu'elle dit parfois regretter en voyant son rôle de mère aujourd'hui :

Je suis plus proche de ma mère [d'origine]. Elle m'a beaucoup surveillée quand j'étais adolescente. Je n'aimais pas ça et je suis retournée chez [mère adoptive]. Elle me disait juste de faire le ménage. [...] Je pense que j'aurais été mieux si ma mère [d'origine] m'avait gardé. Elle me surveillait beaucoup, elle ne voulait pas que je sorte. Des fois, je regrette... [...]. (Traduction libre) [Maskwa]

Cicikon (enfant) parle de ses « parents adoptifs » non-atikamekw avec qui il est demeuré à l'extérieur de la communauté pendant une année. *Cicikon* précise qu'il était prêt à se faire adopter « légalement » par eux, cependant sa grand-mère a refusé. *Amiskw* et *Wikwas* (parents d'origine) expliquent que *Cicikon* passait ses journées avec eux durant la semaine et même les fins de semaine. Lorsqu'ils ont quitté la communauté après l'année, *Cicikon* a demandé à ses « parents adoptifs » de partir avec eux et ils ont accepté. Au bout d'une année, ces derniers ont voulu entamer des procédures vers l'adoption légale, mais la grand-mère de *Cicikon* a refusé en disant « *nama nte kitaki icinakon* » ou « ça ne peut pas être comme ça ». Ce refus a mis fin au processus d'adoption légale, *Cicikon* raconte le maintien des contacts avec eux en prenant soin de les appeler mes « parents adoptifs ». Quant à *Wapoc* (mère adoptive), après avoir gardé l'enfant pendant quelques années, la mère d'origine a décidé de reprendre son enfant. *Wapoc* mentionne avoir tenté d'influencer la mère d'origine et que l'enfant n'a pu s'exprimer. De façon générale, chez les autochtones, le choix de l'enfant a une grande influence dans la décision²⁸⁶, et même que l'enfant peut exprimer son souhait d'aller vers une adoption entière²⁸⁷.

²⁸⁶ Voir Baldassi, *supra* note 90 à la p 73; Bill Lomax, « Hlugwit'y, hluuxw'y - my family, my child: the survival of customary adoption in British Columbia » (1997) 14:2 Can J Fam L 197 à la p 289.

²⁸⁷ Voir Baldassi, *supra* note 90 à la p 71.

3.3.2 *Mocak kitci witamowakanitwitic ka acterik kitci kaskeritak*²⁸⁸

En *atikamekw nehiromowin*, *mocak kitci witamowakanitwitic ka acterik kitci kaskeritak* réfère à la règle de non-confidentialité. Les données empiriques démontrent en effet que la non-confidentialité constitue une règle importante chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan²⁸⁹. Celle-ci énonce que l'enfant doit connaître ses parents d'origine ainsi que les motivations liées à *opikihawasowin*. *Atcokoc* (enfant et mère adoptive), *Nipin* (enfant et père adoptif), *Maskwa* (enfant), *Otapi* (mère adoptive), *Cikopi* (enfant) *Wapistan* et *Asati* (mères adoptives), *Wapoc* (mère adoptive) mentionnent l'importance de donner les explications nécessaires à l'enfant sur les raisons de sa prise en charge et de l'informer sur ses parents d'origines même s'il est en bas âge. De ce fait, l'enfant connaît toujours ses parents d'origine. *Wapikoni*, *Wapistan*, *Asati* (mères adoptives) ont informé l'enfant sur l'identité de ses parents d'origine en lui expliquant les motivations liées à *opikihawasowin*. *Wapikoni* (mère adoptive) précise avoir donné ces explications aussitôt que l'enfant a commencé à parler et à comprendre, vers l'âge de 5 ou 6 ans. Alors que pour *Amiskw* et *Wikwas* (parents d'origine), il y a eu selon eux un manquement à cet effet qui a créé un sentiment d'abandon chez l'enfant. Cette règle semble importante notamment pour éviter

²⁸⁸ Voir *CcQ*, *supra* note 70, arts 544.1, 566, 567, 568, 579; *LPJ*, *supra* note 45, art. 71.3.4. Selon le régime légal de l'adoption plénière au Québec, le placement d'un mineur ne peut avoir lieu que sur ordonnance du tribunal (art 566 *CcQ*) qui pourra être prononcé dans les trente (30) jours suivant le consentement (art 567 *CcQ*). Avant de présenter une demande d'ordonnance de placement, le Directeur doit informer l'enfant, les parents ou le tuteur ainsi que les adoptants (art 71.3.4 *LPJ*) ; des caractéristiques de l'adoption avec ou sans reconnaissance de lien préexistant de filiation (arts 71.3.4 *LPJ*, 544.1 *CcQ*); de la possibilité de convenir d'une entente visant à faciliter l'échange de renseignements ou des relations interpersonnelles entre l'adoptant et des membres de la famille d'origine qui ne peut être conclue que dans l'intérêt de l'enfant (art 579 *CcQ*) et des règles relatives à la recherche des antécédents sociobiologiques et aux retrouvailles (art 71.3.4 par 3 *LPJ*). Tout en s'assurant que les conditions de l'adoption sont remplies (art 568 *CcQ*), le tribunal prononce l'ordonnance de placement en vue d'une adoption en suivant la demande présentée devant lui et les consentements donnés lorsque requis (art 568 al1 *CcQ*)

²⁸⁹ Voir Guay et Grammond, « Les enjeux de l'application des régimes de protection », *supra* note 58. Comme chez les Innus, cette règle pourrait même être considéré d'ordre public.

le sentiment d'abandon, mais surtout pour permettre à l'enfant de comprendre les motivations sous-jacentes à *opikihawasowin* :

Ce qui est arrivé, [enfant] nous a dit un jour que nous l'avions abandonné alors que ce n'était pas ça, ce n'est pas ce qui est arrivé. [...] La mère adoptive n'a pas expliqué à notre enfant pourquoi nous lui avons laissé, l'enfant n'a jamais su ça. Ce n'était pas correct... [...]. (Traduction libre) [Amiskw et Wikwas]

Dans certains cas, le sentiment d'abandon peut subsister. Le maintien de l'enfant à l'intérieur de son réseau familial semble cependant atténuer ce sentiment, comme le témoigne *Cikopi* :

C'est une façon de maintenir l'enfant dans sa famille. Et grâce à ça aujourd'hui, ça m'a beaucoup aidé. J'ai été bien, j'ai pu faire des études. J'ai eu comme un blocage à cause du sentiment d'abandon. J'ai beaucoup travaillé là-dessus et ça m'a aidé d'avoir eu une bonne vie familiale. Le fait d'avoir gardé mes racines dans la famille. (Traduction libre) [Cikopi]

Otapi (mère adoptive) souligne que la non-confidentialité permet à la famille de suivre l'enfant, de connaître son évolution et surtout pour s'assurer de son bien-être : « Tout le monde savait que ces enfants étaient placés, gardés par des parents autres que les parents d'origine. On n'a jamais perdu de vu un enfant. On sait où ils sont placés. On connaît les familles, les couples qui les prennent. [...] » [Traduction libre] [Otapi]. *Wasko* (mère d'origine) demande expressément à *Minic* (mère adoptive) d'attendre que l'enfant pose des questions avant de l'informer sur l'identité de ses parents et les motivations. Dans le cas de l'adoption coutumière inuit, la mère biologique demeure connue de l'enfant²⁹⁰.

²⁹⁰ Voir Larivière, *supra* note 92 à la p 9.

3.3.3 Mocak kitci matcikockaterik e ici tcirawetciketc²⁹¹

En *atikamekw nehiromowin*, *mocak kitci matcikockaterik e ici tcirawetciketc* exprime la règle du maintien du lien de filiation. *Kaki naskamotcik* ont tous mentionné l'importance de préserver les liens de filiations. Cet extrait de *Otapi* (mère adoptive) témoigne cette préoccupation: « C'est important de connaître les liens familiaux, les origines des enfants. On ne peut briser ces liens. C'est important pour ces enfants de connaître leurs familles, leurs liens familiaux. Il faut protéger ces enfants, les maintenir dans la famille » (Traduction libre). *Pisimw* et *Wapikoni* (parents adoptifs) soulignent avoir ajouté leur nom de famille à celui de l'enfant qui témoigne d'une adoption additive. Alors que pour *Asini* (père d'origine), malgré la rupture du lien de filiation engendrée l'adoption légale, le lien de filiation demeure : « Moi, je le vois à tous les jours. Je vais aider mon oncle chez eux. Moi, c'est mon garçon pareil. Mais, je trouve ça drôle quand il m'appelle mon oncle » (Traduction libre). Suivant le mémoire²⁹² présenté en commission parlementaire, celui-ci précisait que cette prise en charge était davantage vue comme une filiation additive. *Pisimw* (grand père d'origine) indique d'ailleurs que la famille s'agrandit grâce à *opikihawasowin*. Selon lui, la lignée de l'enfant peut aller très loin de cette manière.

3.3.4 Kitci wamatc onikihikwa apitc e iteritak

En *atikamekw nehiromowin*, *kitci wamatc onikihikwa apitc e iteritak* énonce la règle liée au maintien des contacts. Selon les données empiriques, le maintien des contacts est considéré important. Chaque circonstance est particulière et il convient de respecter la

²⁹¹ Voir *CcQ*, *supra* note 70.

²⁹² Voir *Mémoire portant sur le projet de loi 113*, *supra* note 62.

volonté de l'enfant. *Atcokoc* (enfant) mentionne qu'elle n'a pu maintenir de contacts avec son père d'origine en raison de circonstances particulières. Par contre, elle a maintenu des contacts plus étroits avec son frère d'origine qui a été pris en charge au sein de la même famille. *Nipin* (enfant) mentionne avoir eu peu de contacts avec ses parents d'origine en précisant avoir vécu à l'extérieur de la communauté. *Pisimw* et *Wapikoni* (parents adoptifs) soulignent que leur enfant a maintenu des contacts réguliers avec sa famille d'origine en amenant parfois un de ses frères d'origine chez eux. *Cikopi* (enfant) précise qu'elle a maintenu des contacts avec son père et ses frères d'origine qui vivaient dans la même communauté et au sein de la même famille. Alors que *Maskwa* (enfant) a maintenu des contacts réguliers avec sa mère d'origine tout au long puisque la prise en charge. D'ailleurs, *Otapi* (mère adoptive) insiste que les enfants doivent maintenir des contacts avec les membres de leur famille d'origine en précisant que ses 2 enfants adoptifs ont toujours eu des contacts avec leurs parents d'origine se trouvant des membres de sa famille proche. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan, on retrouve donc la règle du maintien des contacts qui se fait généralement en respectant la volonté de l'enfant. Chez les Inuits, l'enfant connaît généralement ses parents et il peut entretenir des contacts et d'ailleurs, cette ouverture est considérée positive pour tous²⁹³.

3.3.5 Kitci kaskerimatc e niciritci tapirowe onikihikwa ka ki mirikotc matisiwiniw²⁹⁴

²⁹³ Voir Lavallée, *supra* note 90 à la p 39. L'auteur précise que le maintien du lien de filiation et la question de confidentialité amenaient les Premières Nations à rejeter l'adoption légale (voir *ibid* à la p 45).

²⁹⁴ Voir *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, *supra* note 61. Ce rapport aborde le transfert total ou partiel des responsabilités parentales en soulignant qu'il ressemble

[...] en cela aux situations d'adoption intrafamiliale sur consentement spécial (555 CcQ), quoiqu'il faille préciser que la notion de famille en droit coutumier autochtone n'équivaut pas nécessairement à sa définition légale, notamment au sens, par exemple, du Code civil. Généralement, ce concept se

En *atikamekw nehiromowin*, *kitci kaskerimatc e niciritci tapirowe onikihikwa ka ki mirikotc matisiwiniw* évoque la règle liée au transfert total ou partiel de la responsabilité parentale. Dans son mémoire²⁹⁵, le CNA souligne que cette pratique implique généralement le transfert total de la responsabilité parentale. Selon les données recueillies, 14 *kaki naskamotcik* ont en effet mentionné un transfert total de la responsabilité parentale alors que 3 *kaki naskamotcik* ont fait état d'un partage ou d'un transfert partiel de la responsabilité parentale (voir *Atcoko* et *Maskwa, Wapoc*). Malgré le transfert total de la responsabilité parentale, 7 *kaki naskamotcik* ont indiqué avoir procédé à un suivi régulier sur l'évolution de l'enfant auprès des parents d'origine (*Otapi, Pisimw* et *Wapikoni, Kitikan* et *Minis, Asati* et *Wapictan, Cicikon*). L'éducation est considérée comme une responsabilité commune à laquelle *kokominowok-kimocominowok* ont un rôle fondamental (voir notamment *Pisimw, Wapictan, Otapi*).

3.3.6 *Mocak arimowehin kitci apitak*²⁹⁶

En *atikamekw nehiromowin*, *mocak arimowehin kitci apitak* énonce la règle de l'oralité. Les données empiriques indiquent que les démarches entourant *opikihawasowin* se sont tous déroulé verbalement. Plusieurs *kaki naskamotcik* ont d'ailleurs souligné l'importance de maintenir la tradition de l'oralité. Des échanges verbaux ont eu lieu entre les parents d'origine et les parents adoptifs dans certains cas. Par exemple, *Asini* et *Wasko* (parents d'origine) et *Kitikan* et *Minic* (parents adoptifs) conviennent verbalement du don de l'enfant avant sa naissance. *Asini* et *Wasko* ont exprimé oralement leurs attentes auprès des

veut plus englobant en milieu autochtone, pouvant viser l'intracommunautaire et d'intercommunautaire, dans le respect des liens familiaux coutumiers (*ibid* à la p 24).

²⁹⁵ Voir *Mémoire portant sur le projet de loi 113*, *supra* note 62.

²⁹⁶ Voir *CcQ*, *supra* note 70; *LPJ*, *supra* note 45.

parents adoptifs à l'endroit de l'enfant avant la naissance et lors de la cérémonie d'adoption. Les parents d'origine voulaient ainsi s'assurer du bien-être de l'enfant, le maintien de langue *atikamekw nehiromowin*, puis d'attendre que l'enfant pose des questions sur ses parents d'origine avant de lui livrer ces informations. Quelques années plus tard, *Minic* (mère adoptive) a demandé à *Wasko* (mère d'origine) d'écrire une lettre adressée à l'enfant pour lui expliquer les motivations concernant le don.

Selon *kaki naskamotcik*, l'oralité amène la flexibilité nécessaire à toute situation. D'ailleurs, plusieurs *kaki naskamotcik* ont indiqué que la durée de *opikihawasowin* était indéterminée (*Otapi, Cikopi, Maskwa, Wapistan, Asati*) et parfois, *opikihawasowin* peut se cristalliser avec le temps (*Atcokoc, Nipin, Cikopi, Wapistan, Asati*). À un moment donné, *Atcokoc* (enfant) et *Nipin* (enfant) ont questionné leurs parents adoptifs à savoir s'ils avaient été adoptés « légalement », leurs questions ont été infirmé par les parents adoptifs.

Les données permettent également d'observer le caractère naturel de la prise en charge. En effet, certaines mères adoptives (*Atcokoc, Otapi, Wapistan*) décident unilatéralement de prendre en charge l'enfant sans échange préalable ni entente expresse avec la mère ou les parents d'origine. Quant aux pères adoptifs, il y a *Pisimw* (père adoptif), *Cikopi* et *Atcokoc* (mères adoptifs) qui ont mentionné que ceux-ci acceptent naturellement leur responsabilité ainsi que les arrangements convenus entre les mères adoptives et les mères d'origine de l'enfant :

Non, juste une entente verbale, c'est la façon de faire autochtone. C'est plus fort que le papier. Aujourd'hui, nous voyons ce que vaut le papier, parfois ça ne donne rien. Mais la parole est sacrée. Moi j'ai plus

confiance quand tu conviens de chose de cette manière. (Tradition libre)
[*Pisimw*]

Dans d'autres cas, les grands-parents adoptifs (*Asati*, *Amiskw* et *Wikwas*) prennent naturellement en charge leur petits-enfants. Lorsque l'arrière-grand-mère de l'enfant lui a ordonné : « *kinowerim* [Garde-le] », *Otapi* (mère adoptive) mentionne avoir accepté naturellement cette responsabilité en précisant qu'elle ne s'attendait pas à recevoir de papier et que le père adoptif a lui-même accepté naturellement cette responsabilité. Elle indique avoir vu cette pratique régulièrement au sein de sa famille.

3.3.7 *Aski kaie kitci apatak irakonikewin awacic otci*

En *atikamekw nehiromowin*, *aski kaie kitci apatak irakonikewin awacic otci* rappelle la règle liée à l'affiliation territoriale. Un seul participant a souligné l'importance de clarifier l'appartenance territoriale²⁹⁷ lorsqu'un enfant est pris en charge suivant *opikihawasowin*. En effet, *Pisimw* (père adoptif) a souligné que l'appartenance est habituellement établie selon l'affiliation territoriale du père :

[...] C'est ce qui va falloir clarifier aussi. Il y a en a qui ne savent pas dans quel territoire ils appartiennent, et certains vont dans un des territoires et se font dire qu'ils appartiennent à l'autre. Il faut clarifier cette situation. Il faut surveiller cette situation sinon il y aura des conflits. [...] Il faut que ce soit clair. (Tradition libre) [*Pisimw*]

Lors des cercles de partage, plusieurs *kaki naskamotcik* ont cependant confirmé l'importance de clarifier l'appartenance territoriale sans préciser les modalités. Par ailleurs,

²⁹⁷ « Le territoire fait partie de l'identité *atikamekw* [*nehirowisiw*] et sa prise en compte est une valeur importante au sein du système » (Sylvestre et al, *supra* note 51 à la p 13).

le rapport d'intégration de l'équipe atikamekw relève l'importance du territoire dans la préservation de l'identité²⁹⁸. Certains observateurs ont également soulevé l'importance accordée par les *Atikamekw Nehirowisiwok* de maintenir ce lien intrinsèque envers *notcimik*²⁹⁹. Au cours de nos échanges informelles, *Kokom Réjeanne Flamand* précise d'ailleurs que le processus d'apprentissage de *awactenmakanicic* commence dès sa naissance notamment avec l'assignation de son nom et les cérémonies liées à l'enfance. En créant cette connexion et ce sentiment d'appartenance à la terre, l'enfant peut ainsi remplir son devoir relié à son identité *onehirowisiwin*³⁰⁰. *Opikihawasowin* implique également plusieurs acteurs-clés que j'ai regroupé avec *ka waskapitcik*.

3.4 *Ka waskapitcik*

Selon les données empiriques, les principaux acteurs identifiés dans le système juridique coutumier sont : *awacic*; *okominan*, *omocominan*; *kokominook*; *nikawi*, *notawi* et *onikihikonan*. Toujours selon les données, *opikihawasowin* a généralement lieu après la naissance de l'enfant (voir les récits de *Atcokoc*, *Nipin*, *Cikopi*, *Otapi*, *Pisimw* et *Wapikoni*, *Wapistan* et *Asati*, *Wapoc*, *Maskwa*, *Amiskw*, *Wikwas* et *Cicikon*) ; mais elle peut également avoir lieu avant la naissance de l'enfance (voir les récits de *Asini* et *Wasko*, et *Kitikan* et

²⁹⁸ Voir *ibid.*

²⁹⁹ Voir Éthier, *supra* note 18.

³⁰⁰ Voir Poirier, « Reflections on Their Changing World », *supra* note 24:

An Elder from Manawan expressed it in the following manner, « when you give your territory to your son and your grand son... you give your onehirowisiwin (a way or a place for being autonomous). You don't give the territory itself but everything that lives dans grows on the territory... so people can in turn live from it. My grandfather did not "give" his territory to anyone, he simply said, "This is where you will find what-ever you need to feed yourself and to live". The importance of the territory in providing food is crucial. A way of life and a path to self-sufficiency, and thus to autonomy and pride, are also passed down with the territory. From the point of view of the Elders, the responsibility and commitment to one's territory make an individual a nehirowisiw » (*ibid* à la p 140).

Minic)³⁰¹. Parmi ces acteurs, *awacic* a également un rôle important en matière de *opikihawasowin*.

3.4.1 *Awacic*

Dans le système juridique coutumier, *awacic* occupe une place importante et joue un rôle fondamental indépendamment de son âge. Par exemple, suite à la maladie de ses parents d'origine, *Nipin* est pris en charge par ses grands-parents dès l'âge de 3 mois. À leur retour, *Nipin* a plus de 3 ans et il est incapable de s'adapter auprès de ses parents d'origine. Après avoir surpris son enfant pleurant devant la fenêtre en regardant vers la maison de ses grands-parents, la mère d'origine décide de ramener son enfant auprès de ses grands-parents. *Nipin* vivra ainsi avec ses grands-parents jusqu'à son mariage. Puis, il y a *Pisimw* et *Wapikoni* qui raconte que l'enfant avait quelques jours lors de sa prise en charge. Vers l'âge de 5 ans, *Wapikoni* (mère adoptive) informe l'enfant sur les motifs de sa prise en charge en lui indiquant l'identité de sa mère et de sa famille d'origine. À deux reprises, soit à 5 puis à 7 ans, l'enfant décide par lui-même de retourner auprès de sa famille d'origine. Les parents adoptifs, qui avaient ajouté leur nom de famille à celui de l'enfant, respectent la volonté de l'enfant. Cependant, l'enfant revient auprès d'eux la journée suivante. Puis *Cicikon* raconte l'épisode de prise en charge à l'âge de 8 ans. Il parle de ses parents adoptifs qu'il fréquente à l'école, des visites qu'il leur fait après l'école et les fins de semaine. Au moment de leur départ après l'année scolaire, *Cicikon* décide par lui-même de partir avec eux. *Amiskw* et *Wikwas* (parents d'origine) disent avoir respecté la décision de leur enfant

³⁰¹ Ces personnes ont décrit la même cérémonie traditionnelle liée à l'adoption d'un enfant que nous verrons plus loin.

voyant que ces personnes s'occupaient bien de leur enfant. Ils ajoutent que *Cicikon* a pu recevoir les soins médicaux nécessaires grâce aux parents adoptifs. Au bout d'une année, les « parents adoptifs » ont voulu entamer un processus d'adoption légale que la grand-mère de *Cicikon* a refusé. Malgré ce refus, *Cicikon* souligne avoir maintenu les contacts avec eux. Quant à *Maskwa* (enfant), elle avait quelques mois lorsque ses parents se sont séparés. Bien qu'une de ses tantes l'ait prise en charge, sa mère a toujours été très présente. Vers l'âge de dix ans, *Maskwa* décide de demeurer avec sa famille adoptive où elle avait plus de latitude pendant son adolescence. Puis *Wapistan* (enfant et mère adoptive) indique que *opikihawasowin* implique nécessairement l'enfant lorsqu'il est en âge de comprendre, autrement lorsque l'enfant est trop jeune, *opikihawasowin* se fait sans son aval. Dans plusieurs cas, les grands-parents d'origine sont directement impliqués soit en prenant eux-mêmes en charge leurs petits-enfants ou en étant informé et impliqué dans la démarche de prise en charge.

De façon générale, certains observateurs ont soulevé une norme culturelle voulant que le choix de l'enfant ait une grande influence dans cette décision particulière chez les autochtones³⁰². L'enfant peut même exprimer son souhait vers une adoption entière³⁰³.

3.4.2 *Okominan, omocominan*

En *atikamekw nehiromowin*, *okominan - omocominan* désigne les grands-parents. Comme mentionné au premier chapitre, la catégorie des grands-parents d'origine s'est ajoutée dès

³⁰² Voir Lomax, *supra* note 286 à la p 209; Baldassi, *supra* note 90 à la p 65.

³⁰³ Voir Baldassi, *supra* note 90 à la p 71.

l'analyse préliminaire des données. Selon les données empiriques, l'implication des grands-parents d'origine se transpose de différentes façons que ce soit pour la prise en charge elle-même, pour la décision vers la prise en charge ou pour le choix des parents adoptifs. Par exemple, *Nipin* (enfant) qui a été prit en charge par ses grands-parents suite à la maladie de ses parents, puis *Wapistan* (enfant) qui a été prise en charge par sa grand-mère maternelle dès l'âge de quatre ans jusqu'à l'âge de neuf ans pour lui enseigner à tenir une maison. Concernant *Amiskw* et *Wikwas* (parents d'origine), le grand-père paternel de l'enfant a pris l'initiative auprès d'eux pour qu'ils puissent faire don de leur enfant. Pour *Otapi* (mère adoptive), elle précise que la grand-mère paternelle de l'enfant et l'arrière-grand-mère ont convenu ensemble de la prise en charge en choisissant les parents adoptifs parmi les membres de la famille. C'est ainsi qu'elle a été choisie pour la prise en charge. Quant à *Wapikoni* (mère adoptive), elle a préalablement convenu de *opikihawasowin* avec la mère d'origine avant d'informer *Pisimw* (père adoptif). Ce dernier a par la suite demandé à sa propre mère de procéder à des vérifications auprès de la grand-mère maternelle de l'enfant pour le don. Pour *Wapikoni* et *Pisimw*, il était particulièrement important d'avoir l'aval de la grand-mère pour le don de leur enfant adoptif. Dans le cas *Asini* et *Wasko* (parents d'origine), ils ont également tenu à informer les arrières-grands-parents de l'enfant pour le don. Tout comme *Kitikan* et *Minic* (parents adoptifs) qui ont mentionné qu'il était impératif pour eux de recevoir l'aval des grands-parents et des arrières-grands-parents. Pour eux, il était impératif d'avoir l'aval du « conseil de famille » ou l'approbation des grands-parents et arrières-grands-parents de l'enfant. Quant à *Cicikon* (enfant), *Amiskw* et *Wikwas* (parents d'origine) ont raconté que c'est la grand-mère maternelle de l'enfant qui a refusé la demande d'adoption légale en raison de la rupture du lien de filiation.

Le rapport de 2012 souligne la responsabilité ultime des grands-parents envers leurs petits-enfants qui veillent à ce que ces derniers reçoivent les meilleurs soins³⁰⁴ et mentionne l'importance de recevoir l'aval des grands-mères dans la prise en charge³⁰⁵. Le rapport indique également que chez les Inuits, la grand-mère est essentielle à la conclusion des ententes qui sont finales et d'application obligatoire dans le choix des parents adoptifs³⁰⁶.

3.4.3 *Kokominowok*

En *atikamekw nehiromowin*, le terme *Kokominowok* réfère aux grands-mères qui ont un rôle particulier en matière de *opikihawasowin* en agissant comme filtre de protection et de sécurité. Par exemple, *Otapi* raconte comment la matriarche de la famille a joué un rôle important auprès de ses enfants, ses petits-enfants, ses arrière-petits-enfants le démontre cet extrait :

J'ai vu souvent *kokom* [nom de l'arrière-grand-mère de l'enfant] surveiller les enfants de la famille, les placer dans des familles où ils seraient bien. Elle trouvait des familles qui pouvaient s'occuper des enfants convenablement. [...] Elle [nom enfant] a été très bien. *Kokom* [nom de l'arrière-grand-mère de l'enfant] surveillait la femme, l'homme, les personnes qui étaient corrects. Elle choisissait en fonction de ça aussi. Je n'ai pas connu d'enfants qui avaient été placés par elle, où elle n'était pas bien ou maltraités. Je n'en ai jamais connu. Elle a toujours surveillé très près. Elle surveillait toujours la famille proche. (Tradition libre)

La protection et la surveillance de la matriarche de la famille s'est également étendu sur le choix des parents adoptifs :

Elle surveillait toujours la famille proche. Si la famille n'avait pas resté ici, elle ne l'aurait jamais amené ici, elle aurait trouvé une famille dans

³⁰⁴ Voir *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, supra note 61 à la p 69.

³⁰⁵ Voir *ibid* aux pp 68-69.

³⁰⁶ Voir *ibid*.

une autre communauté. Mais elle a regardé où était la famille de l'enfant. C'est ce qu'elle surveillait les liens de parenté, les liens familiaux. Pour que l'enfant ne soit pas perdu, pour qu'il soit bien. [...] Ces attentes se faisaient naturellement, que je m'occupe bien d'elle. Que je puisse subvenir à leurs besoins. Tu sais, dans ma culture, ma façon de voir cette pratique, ce placement, c'est vraiment ancré. (Tradition libre) [*Otapi*]

Alors que *Pisimw*, *Wapistan* et *Asati* ont respectivement mentionné le « cercle des kokoms » ou *kokominowok* pour raconter leur rôle fondamental en insistant sur l'importance de privilégier leur apport dans toute prise en charge selon *opikihawasowin*.

3.4.4 *Okawi, otawi*

En *atikamekw nehiromowin*, le terme *okawi* ou *otawi* est utilisé pour désigner la personne qui assume le rôle de mère *okawi* ou le rôle de père *otawi*. *Cikopi* (enfant) conçoit ainsi le rôle assumé par ses parents adoptifs :

On a été élevé de la même manière. Quand les parents allaient à l'extérieur, ils nous amenaient toutes avec eux. On a toujours été ensemble. On faisait les mêmes affaires, on partageait nos chambres. C'est la façon d'un *otawi* et d'un *okawi* d'élever ensemble leurs enfants, de les aimer, d'en prendre soin, c'était comme ça. (Traduction libre) [*Cikopi*]

Ce rôle peut s'observer lorsque *Wapistan*, *Asati* et *Atcokoc* (mères adoptives) mentionnent avoir pris la décision unilatéralement sans demander à la mère ou aux parents d'origine. Le rôle *okawi-otawi* peut être exercé par toute personne qui démontre son intérêt à s'occuper convenablement de l'enfant en lui apportant les enseignements et les soins nécessaires pour son évolution. Par exemple, *Atcokoc* (mère adoptive) a pris la décision unilatérale sans demander à la mère ou aux parents d'origine en raison de leurs difficultés

personnelles à assumer leur rôle parental. Au surplus, *Atcokoc*, *Wapikoni* et *Otapi* (mères adoptives) indiquent avoir pris cette responsabilité sans avoir préalablement discuter avec les pères adoptifs qui ont malgré tout accepté naturellement cette responsabilité :

[...] On n'en parlait pas avec les hommes. Ça se discutait entre femmes. On n'en a pas parlé à [père gardien]. On ne lui a pas demandé son avis. Juste que [nom Kokom] est arrivé, et tout ce qu'elle a dit : « kinowerim » [garde-le]. Je l'ai pris avec moi pour le garder. C'est tout. On me donnait cette responsabilité. (Tradition libre) [Otapi]

Suite à la demande formelle du père d'origine, *Wapoc* (mère adoptive) entreprend les démarches auprès de la mère d'origine afin de prendre en charge l'enfant notamment pour respecter la volonté du père d'origine. Cependant, la mère d'origine reprend l'enfant suite à la pression exercée par sa famille et son entourage à assumer son rôle parental.

3.4.5 Onikihikonan

Les données montrent également le rôle de *onikihikonan* dans la prise en charge avec *opikihawasowin*. *Asini* et *Wasko* (parents d'origine) décident de trouver une famille pour leur enfant à naître en évoquant des raisons familiales (famille recomposée, enfants avec soins spéciaux, surpeuplement dans la maison familiale). Pour *Pisimw* et *Wapikoni* (parents adoptifs), la mère d'origine a décidé de leur confier son enfant après avoir fait constat de sa propre incapacité et les arrangements se sont organisés entre la mère d'origine et la mère adoptive dans un premier temps. *Wapistan* évoque le rôle *onikihikonan* à entreprendre les démarches pour assurer la prise en charge temporaire ou permanente de leur enfant en précisant toutefois qu'elle a entrepris l'initiative à titre de marraine et de mère adoptive :

Oui. Ils doivent demander où ils voulaient laisser leur enfant. Où ils vont le laisser, qui va le garder. Ils devaient demander. Pour [nom de l'enfant], c'est ma filleule. J'étais sa marraine à son baptême et je ne voulais pas qu'elle se fasse garder ailleurs. Je devais m'en occuper moi-même. (Tradition libre) [*Wapistan*]

Cicikon (père d'origine) souligne également avoir fait des démarches pour trouver une famille à son enfant sans succès qui a dû être prit en charge par les services sociaux. Tout comme *Wapoc* (mère adoptive) qui raconte l'initiative du père d'origine en matière de *opikihawasowin* car ce dernier voulait être rassurer que son enfant puisse recevoir tous les soins nécessaires à son évolution et à son développement.

3.5 *Ka nosnetakaniok*

Selon les données empiriques, *opikihawasowin* a été convenu verbalement ou s'est opéré de manière naturelle. Parmi *kaki naskamotcik*, un cas de *opikihawasowin* s'est poursuivi vers le processus de l'adoption plénière légale (voir les récits de *Nipin*, *Asini et Wasko*, *Kitigan et Minic*). Autrement, quelques ententes verbales se sont déroulées directement entre les parents d'origine et les parents adoptifs (*Pisimw et Wapikoni*, *Asini et Wasko*, *Kitikan et Minic*) alors que d'autres ont été entreprise à l'initiative des grands-parents d'origine (*Amiskw et Wikwas*, *Asati*). Cependant, plusieurs *kaki naskamotcik* ont évoqué une prise en charge de l'enfant de façon naturelle (voir *Atcokoc*, *Nipin*, *Cikopi*, *Otapi*, *Pisimw et Wapikoni*, *Wapistan et Asati*, *Wapoc*, *Maskwa*, *Amiskw*, *Wikwas et Cicikon*). Bien que quelques participants indiquent n'avoir aucun souvenir précis de leur *opikihawasowin* (*Atcokoc*, *Nipin*, *Wapistan*). L'analyse des données m'a tout de même

permis de dégager 2 processus en matière de *opikihawasowin* soit : au niveau familial et au niveau communautaire.

3.5.1 *Onikihikok, witcicana*

Selon les données, *kaki naskamotcik* ont surtout abordé un processus familial informel. En effet, plusieurs *kaki naskamotcik* racontent que *opikihawasowin* a été convenu verbalement (*Asini* et *Wasko*, *Kitikan* et *Minic*, *Amisk* et *Wikwas*, *Otapi*, *Wapoc*). Suivant les mères adoptives (*Otapi*, *Wapikoni*, *Atcokoc*, *Asati* et *Wapistan*) *opikihawasowin* s'est opéré de façon naturelle. Au surplus, *Atcokoc*, *Otapi* et *Wapikoni* (mères adoptives) décident unilatéralement de la prise en charge de l'enfant sans discussion préalable avec le père adoptif. De façon générale, la durée de *opikihawasowin* n'est pas spécifiquement convenue entre les parties, la durée dépend plutôt de chaque circonstance ou situation. *Wapistan* (enfant) raconte que sa grand-mère l'a retourné auprès de ses parents d'origine vers l'âge de 9 ou 10 ans, après avoir reçu les enseignements de sa grand-mère. *Otapi* (mère adoptive) mentionne avoir pris en charge sa jeune sœur dès l'âge de 18 mois pour aider sa mère. L'enfant est demeuré chez eux jusqu'à l'âge de 14 ans lorsque la mère d'origine a décidé de reprendre son enfant. *Opikihawasowin* est flexible et réversible (*Nipin*, *Pisimw* et *Wapikoni*). Par ailleurs, dans certains cas, *opikihawasowin* peut se cristalliser avec le temps (*Atcokoc*, *Nipin*, *Wapictan*, *Cikopi*). Plusieurs *kaki naskamotcik* ont souligné le caractère naturel et sacré de la responsabilité liée à *opikihawasowin* (*Atcokoc*, *Wapikoni*). Ainsi, *Cikopi* (mère adoptive) souligne avoir accepté naturellement la demande formelle de l'arrière-grand-mère concernant la prise en charge de l'enfant. Alors que *Pisimw* (père adoptif) raconte avoir accepté cette responsabilité avec honneur. Comme indiqué au

chapitre précédent, *opikihawasowin* ne se limite pas uniquement à l'intérieur des liens de filiation rapprochés entre l'enfant et les parents adoptifs. Ce qui importe est d'initier ce processus en accord avec les grands-parents et les arrière-grands-parents comme le relate

Minic :

Donc c'est ça. C'est là qu'il [père d'origine] a proposé en disant : écoute ben on te le confie mon oncle, et si vous voulez tout ça, dans le fond ce qu'il disait c'est qu'ils [parents d'origine] avaient fait le tour des grands-parents avant. Ils avaient été voir les grands-parents des deux côtés, donc tout le monde étaient d'accord, les 4 grands-parents étaient d'accord. Personne n'était prêt à le prendre en charge l'enfant, tout le monde était prêt à le laisser à [père adoptif] à ce moment-là. Donc, c'était quelque chose qu'ils avaient déjà vérifié avant. Après ça, il [père adoptif] m'en a parlé en me disant bon qu'est-ce que t'en penses ? (Silence) [*Minic*]

Bien que la majorité de *kaki naskamotcik* ait mentionné n'avoir eu aucune connaissance sur une procédure solennelle quelconque, 6 *kaki naskamotcik* ont raconté une cérémonie d'adoption que j'ai décidé d'intégrer avec *misiwe otenak*.

3.5.2 *Misiwe otenak*

Selon la description reçue de 6 *kaki naskamotcik*, une cérémonie a eu lieu devant 200 personnes. Suivant leur description, *Asini* et *Wasko* (parents d'origine) ont expliqué leurs motivations et leur choix quant aux parents adoptifs. Puis, à leur tour, *Kitikan* et *Minic* (parents adoptifs) ont exprimé leur intérêt et leur engagement à prendre en charge l'enfant. Je rappelle que ces derniers ont convenu *opikihawasowin* avant la naissance et la cérémonie traditionnelle a eu lieu quelques mois après la naissance. Selon les explications de *Kitikan* et *Minic*, le père adoptif se trouve à être le grand-oncle de l'enfant, ils ont alors dû entreprendre le processus lié au consentement général prévu par le *Code civil du Québec*.

En effet, selon l'article 555 CcQ³⁰⁷, l'adoption privée ou le consentement spécial se limite au troisième degré alors que dans leur cas, il se situait au 4^e degré. Selon les témoignages, cette cérémonie d'adoption coutumière a été proposée par les acteurs gouvernementaux. Suite à cette proposition, *Pisimw* a entrepris les démarches nécessaires pour organiser cette cérémonie traditionnelle. *Minic* (mère adoptive) a précisé que cette cérémonie a été très symbolique et significative :

C'est sûre que cette cérémonie-là a été beaucoup significative que d'autre chose veut, veut pas. Parce que là c'était clair que tout le monde était d'accord, autant les grands-parents que les membres des communautés étaient d'accord par rapport à cette adoption. C'était comme officiel au niveau des communautés. [*Minic*]

Dans ce cas précis, *opikihawasowin* a été amorcé avec le processus familial. Pour faire reconnaître *opikihawasowin* au niveau externe, la famille concernée a décidé ainsi d'organiser une cérémonie solennelle avant de poursuivre leurs démarches vers l'adoption plénière légale³⁰⁸.

En terminant, je tiens à rappeler que la description des traits distinctifs de *wactenmakanicic e opikihakaniwitc* provient de ma propre interprétation à titre d'*Atikamekw Nehirowisi iskwew Nehapiskak itekera* pour mettre à profit mon bagage culturel. Je prends donc l'entière responsabilité de cette description. Malgré une certaine réticence à l'approche comparative entre le système juridique coutumier *wactenmakanicic e opikihakaniwitc* et le système du droit civil au début de mon projet de recherche, je considère aujourd'hui que la

³⁰⁷ Voir CcQ *supra* note 70.

³⁰⁸ Voir Adoption -11329 2011 QCCQ 14777.

cartographie développée par la Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones m'a permis de conceptualiser le système juridique coutumier. Grâce au schéma d'intelligibilité, présenté en respectant la perspective des Atikamekw Nehirowisiwok tel qu'illustré à la figure 2.1, il est dorénavant possible de visualiser *wactenmakanicic e opikihakaniwitc* et de mieux comprendre le système juridique coutumier. Il est maintenant possible de percevoir l'importance et la centralité de *Kokominook-Kimocominook* qui constitue le noyau sacré central. En effet, *Kokominook-Kimocominook* constituent le fondement et transmettent à travers *kitci atisikana*, *atisokana* et les cérémonies. Les connaissances juridiques *nehirowisiw* sont encodés à l'intérieur de ces éléments sacrés et se transmettent grâce à eux. Tel que mentionné au chapitre 1, *atisokana* inclut le terme *e atisotc* qui signifie s'imprégner ou intégrer à l'intérieur de soi. *Wactenmakanicic* doit ainsi apprendre, connaître, comprendre et intégrer en lui ces enseignements sacrés pour devenir *nehirowisiw*, c'est-à-dire un être autonome qui vit en harmonie avec son environnement pour préserver *onehirowisiwin*, son identité. *Opikihawasowin* signifie « prendre soin d'un enfant », « être responsable de l'accompagner jusqu'à sa maturité », « s'occuper du bien-être de l'enfant », « l'aimer, le chérir et lui apporter les enseignements nécessaires à son développement de même que les enseignements traditionnelles »³⁰⁹. La description des traits distinctifs de *wactenmakanicic e opikihakaniwitc* permet également de comprendre que l'autorité sociale et juridique de *opikihawasowin* est détenue par les (arrière-) grands-parents et les *kokoms*.

³⁰⁹ Voir *Mémoire portant sur le projet de loi 113*, supra note 62 à la p 8.

Comme indiqué au chapitre 1, les *Atikamekw Nehirowisiwok* ont une vision du monde où la centralité est vouée aux interrelations (être humain/non-humain, être vivant/non-vivant). Alors que la société moderne *emitcikociwic* a une vision anthropocentrique du monde où il accorde une priorité à l'être humain avec une dimension compartimenté et dichotomique entre l'objet (matériel) et le sujet (humain). Ces conceptions ou philosophies fondamentalement différentes s'ajoutent aux difficultés d'interprétation linguistique. À ce stade, il est surtout important de comprendre que la reconnaissance statutaire de l' « adoption coutumière » vise uniquement la coutume autochtone harmonisée à l'intérêt de l'enfant, au respect des droits et au consentement des parties (parents d'origine et adoptifs)³¹⁰. L'autorité compétente doit ainsi procéder à ces vérifications de conformité pour s'assurer du respect des droits de l'enfant et que l'adoption coutumière se fait dans son intérêt en considérant, « outre ses besoins moraux, intellectuels, affectifs et physiques de l'enfant, son âge, sa santé, son caractère, son milieu familial et autres aspects »³¹¹. Seule l'adoption coutumière autochtone harmonisée à ces 3 éléments est reconnue à ce jour. Par ailleurs, l'autorité compétente doit également vérifier s'il y a une reconnaissance symbolique des liens de filiation pré-existants, auquel cas, elle pourra inscrire les effets coutumiers. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, à titre d'exemple, les effets coutumiers peuvent être liés à l'affiliation territoriale, la non-confidentialité, le maintien des contacts, le transfert total ou partiel de la responsabilité parentale et les droits successoraux le cas échéant. Au final, les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan ont le choix entre ces 3 régimes en matière d'adoption ; soit *wactenmakanicic e opikihakaniwitic* le système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant, soit le régime étatique

³¹⁰ Voir *CcQ*, *supra* note 70, art 547.1.

³¹¹ *Ibid.*

coutumier grâce au certificat d'adoption émis par l'autorité compétente, ou encore le régime étatique de l'adoption plénière devant le tribunal.

Chapitre 4 : *Pamitcic kawi acotcitahan*, ma conclusion

« Le traitement des enfants et leur bien-être, conformément aux droits énoncés dans la présente déclaration, relèvent de la responsabilité de l'ensemble de la communauté et de la nation, Et cette responsabilité s'étend à tous les enfants qui habitent dans nos communautés, indépendamment de leur appartenance ou de la durée de leur résidence, ainsi qu'à tous nos membres, où qu'ils soient »

- *Déclaration sur les droits des enfants des Premières Nations*³¹²

D'abord enthousiasmée par la reconnaissance statutaire de la coutume en matière d'adoption et de tutelle supplétive, et surtout à l'idée d'y contribuer par cette recherche, je peux affirmer que ce travail de recherche a été sans contredit le rite de passage le plus éprouvant. Mes parents sont des survivants des pensionnats et ils ont réussi à canaliser leurs traumatismes grâce à la « *Maitrise indienne de l'éducation indienne* »³¹³. Je porte en moi leur force, qui a été particulièrement ébranlée au cours des derniers mois, je dois l'avouer, avec ces couches de traumatisme intergénérationnel. Par moment, il m'a paru impossible de terminer cette recherche en raison de la charge émotive. D'une certaine façon, j'ai ressenti la détresse vécue par un peuple, de vivre dans une situation qu'il n'a jamais demandé, créé ou décidé, mais qu'il subit depuis des siècles. Toute ma vie, j'ai – pour ainsi dire – vécu entre 2 mondes ; entre celui de *nehirowisiw* et celui de *emtcikociwic*. J'ai appris à porter cette fierté d'être *atikamekw nehirowisiw iskwew* en m'adaptant tant bien que mal à la société moderne *emtcikocimowin*. J'ai appris la langue *emtcikocimowin* afin de poursuivre mon cheminement scolaire dans un système éducatif qui m'a pourtant appris à renier et à refouler mon bagage culturel. Malgré tout, je me suis convaincue que la colonisation était

³¹² Assemblée des Premières Nations du Québec-Labrador, « Déclaration sur les droits des enfants des Premières Nations » (2015), en ligne (pdf) : < <https://centredoc.cssspnql.com/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=1586> >, voir l'article 11.

³¹³ Voir *supra* note 14 « *Maîtrise indienne de l'éducation* ».

une chose du passé et qu'il fallait maintenant avancer vers cette nouvelle voie de la modernité en portant³¹⁴ mon bagage culturel. J'ai commencé ce projet en puisant dans la doctrine, les lois et les décisions judiciaires en vue de situer davantage *wactenmakanicic e opikihakaniwitic* à l'intérieur des notions ou des concepts de l'ordre juridique *emtcikociwic*. À titre de juriste, j'ai en effet éprouvé ce réflexe inconscient à vouloir donner une couleur *atikamekw nehirowisiw* à cette reconnaissance en imaginant la meilleure adaptation possible à l'intérieur du système juridique *emtcikociwic*. Mon rêve lointain, d'étudiante à la licence en droit, de faire jaillir le droit coutumier *nehirowisiw* s'est estompé depuis des lunes. À une époque, je me voyais assis avec *kokominowok-kimocominowok* à transcrire le droit coutumier avec eux. Cependant, à travers les années, le rapport de force s'exprimant à bras ouverts m'a amené vers une désillusion. Au surplus, j'ai expérimenté les profondeurs de la violence épistémologique et ontologique avec cette recherche. Pensant à ma petite flamme intérieure, j'ai ressenti à plusieurs moments combien elle n'était plus aussi intense que celle de *wactenmakanicic*, ce petit être de lumière. C'est un sentiment lourd à porter – que l'on ne souhaite à personne – de vivre cette oppression constante, presque à quémander pour exister, pour vivre, voire pour survivre selon sa propre vision. Mais il y a eu cette petite voix tenace qui me disait constamment que j'étais exactement là où je devais être. J'ai entrepris cette quête de *opikihawasowin* en demandant à *Kimocominook-kokominook* – nos ancêtres – de me guider et je me suis continuellement tourné vers eux pour m'aider à avancer.

³¹⁴ J'utilise ce terme en référence au déplacement de mes ancêtres qui transportaient leurs vivres sur le dos lors de portages, car c'est ainsi que je m'imagine transporter mon bagage culturel afin de continuer à être *nehirowisiw* (un être autonome).

Afin de pouvoir analyser les données empiriques, j'ai dû entamer une démarche intérieure en vue de décoloniser mon propre esprit et d'enrayer ce réflexe automatique – devenu inconscient avec le temps – à vérifier la légalité dans la perspective de *emtcikociwic*, à vouloir recevoir une approbation quelconque, à vouloir même me rassurer que le résultat puisse cadrer à l'intérieur du système juridique *emtcikociwic*. La cueillette des données m'a plongée dans l'univers des *Atikamekw Nehirowisiwok* et au cours de la transcription et plus particulièrement à la phase d'analyse, j'ai été émue par *atikamekw nehirowisiw kaskeritamowina*, les savoirs. Je me suis énormément questionnée sur la façon d'interpréter les données en vue de décrire les traits distinctifs de *wactenmakanicic e opikihakaniwitic* afin de respecter la toile de fond ou la vision du monde *Nehirowisiwin*. Au cours d'une discussion informelle avec la professeure Hadley Friedland où je lui exprimais mes difficultés de transcription et d'interprétation notamment avec les notions de lien de filiation contenue dans le *Code civil du Québec*. Bien naturellement, la professeure Friedland m'a suggéré d'utiliser les termes en *atikamekw nehiromowin* et dès le moment qu'elle a mentionné le terme *witcican*, le déclic a été instantané. À partir de cet instant, j'ai adopté la posture d'interprète comme *atikamekw nehirowisiw iskwew nehapiskak itekera*, une femme qui appartient à la terre du clan *Nehapiskak*. Cette posture m'a permis d'entreprendre une analyse en profondeur grâce à une approche ancrée et réflexive. J'ai réalisé des allers-retours entre les données ethnographiques, les connaissances acquises à travers mon cheminement personnel et scolaire, mes expériences professionnelles, en puisant dans mon bagage d'*atikamekw nehirowisi iskwew nehapiskak itekera*. Ce processus d'analyse m'a aidé à dégager et à nommer quelques notions et concepts liés à *wactenamakanicic e opikihakaniwitic* afin de mieux comprendre le système juridique

coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant. Ce projet de recherche nous permet sans aucun doute de découvrir *nehirowisiw* et à apprécier davantage la profondeur de *atikamekw nehirowisiw kaskeritamowina*. De toute évidence, les phases de l'analyse et de la rédaction m'ont engagé vers un processus de guérison et de réconciliation avec moi-même et *nehirowisiwin* en solidifiant davantage mes racines d'*atikamekw nehirowisiw iskwew nehapiskak itekera*. Pour moi, cette recherche a été éprouvante, saisissante et particulièrement constructive. Voilà, je tenais à partager ces quelques lignes pour illustrer la violence de la rupture épistémologique. Avant d'aborder quelques pistes de réflexions sur les implications pratiques de cette recherche, je souhaite d'abord procéder à un retour sur les résultats.

4.1 Retour sur les résultats

Dès le premier chapitre, j'ai insisté sur la nécessité de documenter *opikihawasowin* chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan en raison de la reconnaissance statutaire de l'adoption « coutumière » au Québec et du manque de documentation existante en matière de *opikihawasowin*. En évoquant leur passé colonial, j'ai présenté leurs démarches d'affirmation en matière de protection de l'enfance et de la jeunesse à travers la *Politique sociale atikamekw*³¹⁵ adopté en 1997. Cet outil de gouvernance visait d'abord à contrer le placement des enfants à l'extérieur de leur communauté, mais leur a également permis de développer leur système d'intervention de l'autorité atikamekw (S.I.A.A.), l'équivalent du système de protection de l'enfance et de la jeunesse au Québec³¹⁶. Aujourd'hui, le S.I.A.A.

³¹⁵ Voir *Politique sociale atikamekw*, *supra* note 1.

³¹⁶ Voir *Lignes directrices*, *supra* note 58.

est reconnu comme régime particulier en vertu de la *Loi sur protection de la jeunesse*³¹⁷ grâce à une entente signée entre le Gouvernement du Québec et le Conseil des Atikamekw de Manawan par l'entremise du CNA le 28 janvier 2018³¹⁸. Avant cette signature, il y a eu la reconnaissance statutaire de l'adoption « coutumière » qui est en vigueur depuis le 16 juin 2018³¹⁹. Dans son mémoire intitulée *opikihawasowin*, le CNA dresse les caractéristiques de cette pratique traditionnelle en insistant sur la notion de « don » plutôt que sur l'« abandon » énoncée dans la *LPJ*. Le CNA prône également le maintien du lien de filiation³²⁰. Par ailleurs, le CNA a particulièrement insisté sur l'importance de préserver l'identité culturelle de l'enfant autochtone³²¹. Pour sortir du positiviste, je me suis orientée vers le cadre théorique du pluralisme juridique qui reconnaît l'existence de plusieurs ordres juridiques sur un même territoire. En combinant ce cadre théorique à la perspective de l'anthropologie juridique, j'ai déployé les outils ethnographiques et anthropologiques pour situer le « droit » d'où il émane. J'ai recueilli les données empiriques par entretien semi-dirigé qui m'a paru la méthode la plus fiable et qu'il permet de sortir du cadre légal. Au total, j'ai réalisé 11 entretiens auprès des personnes et membres de la communauté ayant vécu personnellement *opikihawasowin* à titre d'enfant, de parent d'origine et de parent gardien. À la phase d'analyse des données, 2 catégories se sont ajoutées soit les grands-parents et les arrière-grands-parents.

³¹⁷ Voir *LPJ*, *supra* note 45.

³¹⁸ Voir *Approbation de l'Entente*, *supra* note 2.

³¹⁹ Voir *Lignes directrices*, *supra* note 58.

³²⁰ Voir *Mémoire portant sur le projet de loi 113*, *supra* note 60.

³²¹ Voir Québec, Assemblée Nationale, Commission sur la santé et les services sociaux, *Mémoire portant sur le projet de loi no 99, Loi modifiant la Loi sur la protection de la jeunesse et d'autres dispositions*, 2016 (Jean Hénault).

Comme illustré à l'annexe H, j'ai développé un processus d'analyse approfondie combinant à la fois l'approche ancrée et l'approche réflexive. Dans un premier temps, j'ai construit les schémas d'entrevues autour de 5 thématiques principales : l'expérience personnelle, les liens et relations avec la famille d'origine, les liens et relations avec la famille adoptive, les consentements et les processus de règlement des conflits. Par la suite, j'ai identifié 27 indicateurs importants à partir des schémas d'entrevues. J'ai entamé la 3^e étape avec la transcription des données. Grâce au logiciel *Nvivo*, j'ai regroupé ces 27 indicateurs en 14 thèmes majeurs. À la 4^e étape, j'ai procédé à une analyse approfondie pour dégager 27 traits culturels en m'inspirant notamment de sources secondaires, soit des travaux de recherche ethnographique et anthropologie réalisés chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, des échanges informels avec *kokominowok-kimocominowok* et de *atisokana*. Ensuite, j'ai complété la 5^e étape avec une approche comparative pour dégager les 5 éléments fondamentaux. Après avoir complété ces étapes, j'ai terminé avec un processus de validation en présentant les résultats préliminaires de cette recherche au Conseil des Atikamekw de Manawan et aux membres de la communauté à l'occasion de cercles de partage *waskapiwin*. Lors de ces séances, j'ai utilisé une approche comparative entre le système civiliste et le système juridique coutumier en explicitant les concepts en *atikamekw nehiromowin* avec des extraits de *kaki naskamotcik*. Au cours de la cueillette des données, j'ai été étonné par la curiosité et les questionnements de *kaki naskamotcik* sur leur contribution à ce projet de recherche. Plusieurs *kaki naskamotcik* m'ont signifié ne pas avoir grand-chose à partager en acceptant tout de même à y participer. Cependant, à l'occasion de *waskapiwin*, j'ai pu apprécier leur étonnement et leur réaction de surprise. Certains *kaki naskamotcik* ont en effet exprimé leur gratitude à pouvoir dorénavant apprécier

les divergences entre le système juridique coutumier et le système civiliste. Pour ma part, ce retour des résultats m'a appris combien *nehirowisi kaskeritamowina* comportent une responsabilité particulière; celle de les accueillir avec le plus grand respect et de les transmettre de la manière appropriée.

Au chapitre 2, j'ai présenté la cartographie utilisée pour apporter un cadre descriptif de *wactenmakanicic e opihikakanitc*. Comme mentionné, je me suis inspirée du schéma d'intelligibilité développé par la Chaire de recherche sur la diversité juridique et les peuples autochtones. Dans le cadre du programme d'intégration, l'hypothèse épistémologique proposée aux chercheurs a été d'identifier les 5 éléments fondamentaux en vue de ressortir la juridicité d'un système juridique. Par respect de la coutume, j'ai illustré les 5 éléments fondamentaux de la manière indiquée à la figure 2.1. Au centre, j'ai intégré *kokominook-kimocominook* qui constitue le noyau central sacré du système juridique coutumier; ensuite *ka motewkaniok* pour les principes; *ka nanakatckaniok* pour les règles; *ka waskapitcik* pour les acteurs-clés puis *ka nosnetakaniok* pour les processus. À la section 2.2 je présente *atisokana* les récits narratifs de *kaki naskamotcik*. J'ai préservé le format d'entretien déterminé par *kaki naskamotcik*. Alors, parmi les 11 récits narratifs, il y a 6 entretiens individuels, 3 entretiens en couple et 2 entretiens en famille. Pour préserver l'anonymat de *kaki naskamotcik*, je leur ai offert un nom fictif provenant de *notcimik*.

Le chapitre 3 contient les traits distinctifs de *wactenamakanicic e opikihakaniwitc*, le système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant. Les 5 éléments fondamentaux sont contenus dans 5 sous-sections. La 1^{ère} sous-section contient les 7

valeurs traditionnelles; la 2^e sous-section présente les 12 principes ; la 3^e sous-section énonce les 7 règles ; la 4^e sous-section introduit les 5 acteurs-clés ; puis la 5^e sous-section présente les 2 processus. Il convient de rappeler que plusieurs sujets n’ont pas été abordé, par exemple les questions portant sur la consanguinité³²² ou la succession³²³. Il serait tout à fait pertinent et intéressant de poursuivre la documentation du système juridique coutumier en abordant ces thématiques. Grâce à ce cadre conceptuel, il est désormais possible d’apprécier davantage *wactenamakanicic e opikihakaniwitic* et de mieux comprendre l’articulation du système juridique coutumier engagé vers l’automonisation de l’enfant. Je tiens à cependant à préciser que tous les éléments contenus dans ce cadre descriptif proviennent de ma propre interprétation de *là d’où je viens*, en conséquence j’assume l’entière responsabilité de cette description qui m’appartient.

4.2 Pistes de réflexions sur les implications pratiques

Au départ, mon objectif visait à soutenir et à appuyer l’autorité compétente dans ses fonctions. En apportant un cadre descriptif détaillé du système juridique coutumier, l’autorité compétente peut dorénavant compléter plus aisément les vérifications de conformité requises par la loi. À la lumière des présentations effectuées lors des cercles de partage, ce cadre descriptif permettra également aux familles ou aux *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan d’exercer un choix éclairé parmi les 3 options qui se dégagent.

³²² Voir Basile, *supra* note 18.

³²³ Un seul participant (*Nipin*) a abordé la question de succession en référant aux règles établies par le cadre légal *emcikociwic*. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan, lorsqu’il y a un décès, toute la communauté va contribuer aux frais funéraires, la famille va ramasser les biens personnels du défunt pour l’entreposer pendant la durée du deuil. Une fois le deuil passé, le conjoint et les enfants vont inviter la famille et la communauté pour la distribution des biens. Pendant le repas communautaire *mokocan*, chacun peut choisir et prendre ce qu’il souhaite. Il serait intéressant de documenter davantage le domaine de la succession.

Bien qu'elle concerne spécifiquement les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan, le cadre descriptif peut aussi être transposable aux autres communautés *atikamekw nehirowisiw* de Wemotaci et d'Opitciwan. Ce cadre descriptif et les résultats de cette recherche peuvent par ailleurs constituer une source d'inspiration pour les autres communautés ou premières nations au Québec et au Canada.

Après avoir adopté une approche inductive et exploratoire, j'ai développé 3 questions de recherche. La sous-question 1 se lisait ainsi : quels sont les pratiques, les normes et les savoirs relatifs à la circulation des enfants au sein des *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan ? Un des défis a été d'entrevoir le système juridique coutumier à travers le système *emtcikociwic* en tentant de distinguer les liens juridiques des liens sociaux. Les *Atikamekw Nehirowisiwok* sont un peuple nomade de tradition orale, alors ces 2 éléments sont interreliés et interconnectés. La transmission des connaissances juridiques passe notamment par *kitci atisokana*, *atisokana* et les cérémonies. Et l'oralité comporte un degré de difficultés dans le repérage des règles normatifs ou juridiques. D'où l'importance et la nécessité pour moi de prendre position comme *Atikamekw Nehirowisi iskwew Nehapiskak itekera*. En adoptant cette position, j'ai pu affondir davantage la signification particulière de chaque concept ou notion en *atikamekw nehiromowin* en tenant compte de *nehirowisiwin*. Par exemple, *wactenmakanicic* qui désigne un petit être de lumière, possède sa propre « dividualité » ou « personnalité juridique » selon la perspective des *Atikamekw Nehirowisiwok*. *Ka motewkaniok*, *ka nanakatcikaniok*, *ka waskapitcik* et *ka nosnetakaniok* énoncés dans le système juridique coutumier semblent tous tendre vers son autonomisation. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan, la notion de l' « intérêt de l'enfant » n'a

pas la même résonnance, *wactenmakanincic e opikihakaniwitc* est davantage un système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant. L'autonomisation passe notamment par la transmission des enseignements traditionnels pour que l'enfant apprenne à devenir *nehirowisiw*, c'est-à-dire un être autonome vivant en équilibre et en harmonie avec l'environnement. De façon générale, il est possible de percevoir que *wactenamakanincic e opikihakaniwitc* n'est pas un système de confrontation, mais un système juridique coutumier axé sur l'harmonie et l'équilibre. D'ailleurs, l'implication de *kokominowok-kimocominowok* est importante et significative à cet effet.

À la lecture des traits distinctifs de *wactenmakanincic e opikihakaniwitc*, plusieurs questions peuvent subvenir. Par exemple, qu'advient-il lorsqu'il est impossible de respecter la volonté de l'enfant ? Il faut comprendre que *opikihawasowin* cherche avant tout le respect de la volonté de l'enfant aussitôt qu'il est en mesure de s'exprimer indépendamment de l'âge. Les données empiriques exposent également des situations où la volonté de l'enfant n'a pas été intégralement respectée. Néanmoins, le système juridique coutumier considère important que l'enfant puisse connaître la vérité – sache qui il est - d'où la règle de la non-confidentialité, la règle liée au maintien du lien de filiation, la règle liée au maintien des contacts et la règle liée à l'appartenance territoriale. Par ailleurs, le principe de complémentarité des rôles encourage l'initiative et l'implication de plusieurs acteurs-clés notamment l'enfant, les grands-parents, les arrière-grands-parents, les *kokoms*, les parents adoptifs et les parents d'origine. Tout dépend de chaque situation, il n'y a aucune hiérarchie. Autrement, le souci constant du bien-être de l'enfant est bien présente et se

trouve au coeur de *wactenamakanicic e opikihakaniwitc*. Le bien-être de l'enfant s'exprime de différente manière à travers tous les éléments fondamentaux.

Concernant la sous-question 2 : quelles sont les particularités du « droit » *atikamekw nehirowisiw* au regard du droit étatique ? Sachant que le but avoué de cette reconnaissance statutaire est de transposer les effets légaux à l'adoption coutumière³²⁴, il m'a paru important de soulever dès le début l'enjeu majeur avec le choix des effets coutumiers ou autrement de recevoir l'application systématique des effets légaux. Puisque le Québec a opté pour le régime de l'adoption plénière, celle-ci a pour effet de substituer la filiation biologique de façon permanente où le jugement d'adoption crée une rupture du lien de filiation d'origine ayant pour effet de substituer la filiation biologique de façon entière et irrévocable³²⁵. Les conséquences de cette rupture du lien de filiation sont majeures puisque la rupture a pour effet de mettre fin à tout lien juridique entre l'adopté et les parents d'origine dont le retrait de tous les droits parentaux des parents d'origine. Ce régime entraîne une coupure des contacts avec la famille d'origine, une modification en matière de droits successoraux³²⁶ jusqu'au changement de nom puisque le tribunal attribue à l'adopté le noms et prénom choisis par l'adoptant³²⁷. Les parents d'origine sont effacés et substitués par la nouvelle filiation³²⁸. La conséquence finale est de rompre les contacts entre l'adopté et les parents d'origine même si un assouplissement est prévu suivant les

³²⁴ Voir *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière*, supra note 61.

³²⁵ Voir *CcQ*, supra note 70, article 577.

³²⁶ Voir Mona Paré, « Adoption coutumière au regard du droit international : droits de l'enfants vs droits des peuples autochtones » dans Ghislain Otis, dir, *L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique*, Québec (QC), Presses de L'Université Laval, 2011, 75 à la p 81.

³²⁷ Voir *CcQ*, supra note 70, article 576.

³²⁸ *Ibid*, arts 577 al 1 et 577.1.

règles de confidentialités³²⁹. Puisque les dossiers judiciaires et administratifs liés à l'adoption sont confidentiels, aucun renseignement ne peut être révélé³³⁰. Par contre, tout adopté de moins de 14 ans, avec l'accord de ses parents ou tuteurs, a le droit d'obtenir après des autorités, les noms et prénoms de ses parents d'origine et les enseignements lui permettant d'entrer en contact avec eux³³¹. Même si l'adopté est devenu majeur, le parent d'origine a droit d'obtenir les noms et prénoms donnés à celui-ci et les renseignements lui permettant d'entrer en contact³³². Cependant, les renseignements ne peuvent être révélés si un refus de communication de l'identité ou un refus de contact y fait obstacle³³³. Le refus de communication peut toucher le nom d'origine de l'adopté si celui-ci révèle l'identité de ce parent³³⁴. Concernant le refus de contact, le nom de la personne recherchée ou le nom d'origine de l'adopté peut être communiqué, à condition de respecter le refus de contact³³⁵. En cas de non-respect, le bénéficiaire peut demander des dommages-intérêts punitifs³³⁶.

Dans le cadre de la reconnaissance statutaire de l'adoption coutumière, le législateur a décidé de reconnaître symboliquement les liens préexistants de filiation pour assouplir la règle liée à la rupture du lien de filiation qui prévaut avec l'adoption plénière. À première vue, cet assouplissement semble rejoindre le principe de maintien du lien de filiation prôné par les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan. Suivant les modalités prévues par cette reconnaissance, l'adopté cesse d'appartenir à sa famille d'origine sous réserve de certains

³²⁹ *Ibid*, arts 582 à 584.1.

³³⁰ *Ibid*, art 582.

³³¹ *Ibid*, art 583 al 1.

³³² *Ibid*, art 583 al 2.

³³³ *Ibid*, art 583 al 3.

³³⁴ *Ibid*, art 583.1.

³³⁵ *Ibid*, art 583.2.

³³⁶ *Ibid*, art 583.2 al 2.

droits énoncés dans le certificat d'adoption³³⁷. À cet égard, après avoir procédé aux vérifications de conformité liées à l'intérêt de l'enfant, au respect de ses droits et au consentement des parents d'origine et adoptifs, l'autorité compétente doit par la suite s'assurer qu'il y a une reconnaissance des liens préexistants de filiation pour pouvoir inscrire les effets coutumiers. Comme indiqué au chapitre 3, chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan, les effets coutumiers peuvent être liées à l'affiliation territoriale, au maintien du lien de filiation, à la non-confidentialité, au transfert total ou partiel de la responsabilité parentale, au respect de la volonté de l'enfant et au maintien des contacts. Il convient de mentionner que le certificat d'adoption coutumière émis par l'autorité compétente est l'équivalent d'un jugement d'adoption qui aura des effets permanents, irréversibles et irrévocables. Dans ce cas, si aucun effet coutumier n'est inscrit dans le certificat d'adoption coutumière, les effets légaux de l'adoption plénière s'appliqueront automatiquement à l'adoption coutumière. Telle est la subtilité de cette reconnaissance.

Suivant les explications du professeur Ghislain Otis, le pluralisme juridique intraétatique ou la reconnaissance « par réception » comporte le risque de modifier *wactenamakanicic e opikihakaniwitc*. Car, en plus des modalités d'harmonisation, il y a l'article 71.3.2 de la *LPJ* qui vient subordonner la pratique de la tutelle supplétive et de l'adoption coutumière au système de protection de la jeunesse du Québec³³⁸. De plus, l'article 71.3.3 *LPJ* offre des incitatifs financiers lorsque les situations sont prises en charge par la DPJ. À juste titre,

³³⁷ *Ibid*, art 577.1.

³³⁸ Cette subordination constante questionne certain observateur : « Le législateur a-t-il suivi ses homologues ailleurs au pays en se dotant d'une « version plutôt pauvre du droit coutumier ». (Voir Leckey, *supra* note 79).

nous pouvons nous demander jusqu'à quel point ces dispositions législatives pourront jouer au détriment de *wactenamakanicic e opikihakaniwitic* ? À cela s'ajoute l'option de loi³³⁹, une des caractéristiques du pluralisme juridiques, les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan auront ainsi le choix entre ces 3 options : 1) le système juridique coutumier *wactenamakanicic e opikihakaniwitic*; 2) le régime coutumier étatique provenant de la reconnaissance statutaire; ou 3) le régime de l'adoption plénière. Il sera sans aucun doute intéressant de mesurer les impacts de cette reconnaissance statutaire sur le système juridique coutumier à moyen et à long terme. Mais je souhaite surtout apporter quelques pistes de réflexion sur les implications pratiques de cette recherche.

Au cours de ce voyage, j'ai ajouté d'autres objectifs de recherche soit : de rééquilibrer le processus d'harmonisation qui semble toujours se dessiner à sens unique, d'encourager un dialogue plus égalitaire entre les ordres juridiques ainsi qu'à appuyer les *Atikamekw Nehirowisiwok* de Manawan dans leurs projets futurs dans le domaine de l'enfance et de la famille. Comme indiqué, cette recherche n'a pas été réalisée en vue de contester la loi reconnaissant l'adoption coutumière. Je tiens cependant à rappeler que la préservation, la valorisation et la transmission des pratiques, des traditions, des normes et des savoirs traditionnels, voire même la langue *atikamekw nehiromowin*, sont une préoccupation constante pour les *Atikamekw Nehirowisiwok*³⁴⁰. D'ailleurs, une enquête réalisée sur la situation de la langue *atikamekw nehiromowin* observe une tendance vers l'usage du

³³⁹ À cet effet, le professeur Borrows précise que les individus devraient être libres de choisir leurs pratiques locales et de suivre les valeurs liées à ces pratiques (voir Borrows, « Indigenou », *supra* note 94 à la p 172) ; et le professeur Otis mentionne que le choix « [...] », entre un ordre juridique autochtone et le droit étatique est un fait, que cette option soit ou non autorisée par les instances de l'État » (Ghislain Otis, « L'autonomie gouvernementale autochtone et l'option de loi en matière de statut personnel » (2014) 55:3 C de D 583 à la p 588).

³⁴⁰ Voir Jérôme et Veilleux, *supra* note 197 à la p 13.

bilinguisme³⁴¹, et que dans le contexte actuel, ce n'est pas la majorité des jeunes *nehirowisiwok* qui est initiée aux savoirs et pratiques traditionnelles³⁴². Au cours d'une discussion informelle avec *nikawi* Mariette Niquay sur les résultats de cette recherche, elle a été émue et saisie en percevant les défis particuliers. En effet, elle fait partie du Conseil de sages, une institution liée au régime particulier en matière de protection de la jeunesse que nous appelons communément le S.I.A.A. Les membres du Conseil de sages reçoivent régulièrement une formation pour appliquer les normes et les règles développées à partir du guide provincial. Il faudra pertinemment amorcer des réflexions sur l'impact ou le contenu de ces formations à la lumière des résultats de cette recherche.

J'ouvre ici une parenthèse pour partager quelques éléments sur le processus d'analyse approfondie m'ayant conduit vers *nehirowisiwin* qui m'a surtout permis de distinguer davantage les 2 systèmes *emtcikociwic* et *nehirowisiw*. Comme indiqué précédemment, il n'existe pas de terme pour évoquer le « droit » en *atikamekw nehiromowin*. Selon ma compréhension du système juridique coutumier engagé vers l'autonomisation de l'enfant *wactenmakanicic e opikihakaniwitic*, tout se rapporte et s'organise autour de la préservation de *matisiwin* (vie). *Notcimik kitci atisokan* nous rappelle que *witcicana*, les relations de parenté et apparenté se trouvant à travers *notcimik*, contribue au maintien de ce don de la vie. Chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*, ce « droit » n'est pas écrit ni promulgué par une institution formelle, mais il doit être intégré à l'intérieur de soi. Il se rapproche davantage d'un concept de « droit vivant » qui se transmet notamment à travers les cérémonies et *atisokana*. Il existe plusieurs cérémonies dont quelques-unes ont été abordés au chapitre 2

³⁴¹ Voir Chachai, Junker, Martinuzzi, Petiquay et Planchon, *supra* note 30 à la p 5.

³⁴² Voir Poirier, « la mémoire vivante », *supra* note 150.

tout comme il existe plusieurs types de *atisokana* dont certains peuvent contenir des mythes, des histoires personnelles, des expériences ou anecdotes³⁴³. Il y a des *atisokana* destinés aux enfants qui vont leur permettre d'apprendre les valeurs et les codes moraux du groupe. Prenons, par exemple, *Awacic makwa ka kinowerimikotc*, l'Enfant qui vécut avec l'ours³⁴⁴. Ce *atisokan* raconte l'histoire de *wactenamakanicic*, un petit être de lumière bien emmaillotté dans son *tikinakan* que la mère a installé au pied d'un arbre pour aller cueillir des bleuets. Lorsque *wactenamakanicic* se réveille, la mère s'étant trop éloignée n'a jamais entendu son enfant pleurer. Un ours se trouvant proche de leur emplacement a entendu les pleurs de l'enfant. Ne voyant personne alentour, l'ours décide d'emmener l'enfant avec lui. Lorsque la mère revient, elle cherche son enfant qui a disparu. L'enfant vivra avec l'ours pendant une année, apprenant ainsi ses enseignements. Un jour, lui dit l'ours, ton père va venir pour nous tuer et tu devras courir hors de la tanière. Au printemps, le père arrive pour tuer l'ours et il reconnaît son enfant qui sort de la tanière en courant. Le père ramène l'enfant à la maison. L'enfant raconte alors à ses parents qu'il a vécu avec sa grand-mère (ours) pendant une année, qu'il n'a jamais manqué de rien, qu'il a mangé des bleuets avec sa grand-mère.

Ce *atisokan* transmet plusieurs enseignements. Selon mon interprétation et ma compréhension, il enseigne *coweritcikewin* - le don de la vie, car *muskwa* accepte de donner

³⁴³ Voir Poirier, « Reflections on Their Changing World », *supra* note 24.

³⁴⁴ Voir Centre d'amitié, *L'Enfant qui vécut avec l'ours*, La Tuque, Centre d'amitié autochtones inc. Ce récit contient la version manuscrite en *atikamekw nehiromowin* utilisée pour la traduction, certaines lettres de l'ancienne écriture en *nehiromowin* ont disparu aujourd'hui en raison de la standardisation de la langue *atikamekw nehiromowin* qui s'est amorcé dans les années 1990 auprès des services éducatifs, linguistiques et culturels du CNA. La standardisation visait à faciliter la production des cahiers éducatifs destinés aux écoles des communautés.

sa vie pour assurer la survie de la famille. Il enseigne également *kacteritcikewin* – le respect, car en échange du don de sa vie, *maskwa* mérite tout le respect et la dignité. Il enseigne aussi *witcihitowin*- l’entraide, car *maskwa* prend soin de l’enfant en lui apprenant à vivre et à survivre. Ce *atisokan* m’enseigne également *tipaterimowin* – l’égalité, l’humilité, je sais que *maskwa* est un être non-humain qui incarne cependant *kokom*, un être humain. J’apprends ainsi que tous les êtres (humain, non humain, vivant, non vivant) sont égaux. *Kimocominook* sont transmis ainsi dans l’esprit de l’enfant. Ce *atisokan* contient surtout le concept de *witcican* qui comprend le lien de filiation et d’affiliation. Ainsi, lorsque l’enfant raconte à ses parents qu’il a vécu avec *kokom* en référence à *maskwa*, il établit que *maskwa* fait partie de son *witcican*, c’est-à-dire son lien de parenté. De plus, ce *atisokan* nous rappelle la présence sécurisante de *kokom* pour l’enfant. Ce *atisokan* renvoie également à *notcimik là d’où je viens*, car l’univers forestier qui constitue l’univers social des *Atikamekw Nehirowisiwok* que l’on retrouve dans la philosophie d’existence et de coexistence relationnelle *nehirowisiwin*. Ce *atisokan* est contenu dans une version traduite en langue française et une version manuscrite en *atikamekw nehiromowin* tel qu’elle a été racontée par une *kokom* de Opitciwan. Dans la version manuscrite originale, ce passage m’a particulièrement interpellé « *e kitwèwritam nowe awacic* » qui réfère à la capacité intellectuelle, au discernement et à la sagesse de l’enfant. Le principe de l’autonomisation amène ainsi à considérer l’enfant comme un adulte et à le préparer vers son rôle, ses devoirs et ses responsabilités³⁴⁵.

³⁴⁵ Voir *Déclaration sur les droits des enfants supra* note 312. L’article 4 consacre le principe de l’éducation soit, le droit d’apprendre au sujet de son histoire, sa culture, sa langue autochtone, ses traditions spirituelles et sa philosophie, les enfants ont le droit d’en bénéficier et d’avoir des modèles adultes positifs dans leurs vies.

Le Centre de la petite enfance *Kokom Tcitchatci* de Manawan a développé, conjointement avec les 2 autres communautés de Wemotaci et d'Opitciwan, un programme éducatif appelé *Nehiro* pour assurer la transmission des enseignements traditionnels par le biais de *atisokana*. Le groupe de travail a répertorié *atisokana* au sein des 3 communautés atikamekw. Pour moi, *atisokan* est un véhicule qui facilite la connexion intérieure pour y emprunter le chemin de la compassion, du respect, de la générosité, de l'humilité, de la vérité, de l'égalité, de l'équilibre et de l'harmonie. *Atisokana* aide à nous reconnecter à la « loi sacrée » *Nehirowisiwin*.

Lors de mon assermentation en 2006, *Kokom Réjeanne Flamand* m'a offert des enseignements portant sur *kitci okimaw ososkohon*. Elle m'a expliqué que les perles rattachées au bâton du Grand Chef représentaient *wactenmakanicak* car nous avons un devoir et une responsabilité de les accueillir dans ce monde en leur transmettant les enseignements sacrés. J'ai toujours voué un immense respect à ces enseignements qui font désormais partie de moi. Grâce aux enseignements reçus, je peux vous offrir aujourd'hui une description des traits distinctifs de *wactenamakanicic e opikihakaniwitc*. Ce voyage m'a également permis d'entrevoir la différence fondamentale entre le système civiliste *emtcikociwic* et le système juridique coutumier *nehirowisiw*, et à apprécier davantage la philosophie *nehirowisiwin*. À l'évidence, il paraît particulièrement difficile de transposer les notions de lien de filiation, de l'autorité parentale, de l'intérêt de l'enfant, du respect de ses droits et du consentement, et autres concepts qui proviennent du système *emtcikociwic* vers le système juridique coutumier *nehirowisiw*. Les concepts et notions tirés du système civiliste *emtcikociwic* n'ont en effet aucune résonance chez les *Atikamekw Nehirowisiwok*

de Manawan. En dépit des politiques coloniales qui continuent à prévaloir jusqu'à maintenant dans les domaines de l'enfance et de la famille, les *Atikamekw Nehirowisiwok* ont vécu ou survécu à des transformations majeures en matière d'organisations sociales et familiales. Je suis émue de leur capacité d'adaptation qui leur a permis de traverser et de surpasser ces changements en démontrant leur habileté à poursuivre la mise en valeur et la réactualisation de leur *Nehirowisiwin* à partir de leurs propres épistémologies et ontologies. Il importe de leur offrir davantage d'opportunités pour qu'ils puissent s'épanouir selon leur réalité et leurs aspirations.

De toute évidence, ce voyage m'a démontré que la recherche constitue la voie de l'espoir et de la réconciliation. Dorénavant, la recherche m'offre ce rêve à vouloir changer la dynamique d'harmonisation à sens unique en ouvrant davantage les opportunités qui favoriseront un dialogue plus égalitaire. De tout mon cœur, je souhaite raviver la flamme de l'espoir chez les *Atikamekw Nehirowisiwok* en puisant encore et toujours dans la sagesse et les savoirs de *Kokominook-Kimocominook* et de *Kokominowok-Kimocominowok*. De tout mon cœur, je souhaite que cette flamme de l'espoir puisse se répandre auprès des lecteurs externes en créant l'ouverture nécessaire à explorer de nouvelles pistes de réflexions vers notre mieux-être collectif.

Annexe A.1 : Certificat éthique initial (2018-2019)

S-05-18-626 - REG-626 - Certificat d'approbation éthique / Certificate of Ethics Approval

(Please scroll down for the English version)

Cher/Chère Eva Ottawa,

Veillez trouver le certificat d'approbation éthique pour le projet intitulé : DROIT ET AUTOCHTONE : De l'imposition étatique à la coopération en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan.

Le certificat est valide jusqu'au : 13-08-2019

Je vous souhaite d'agréables et fructueuses activités de recherche.

Si vous avez reçu une subvention pour le projet de recherche, veuillez faire suivre une copie du certificat d'approbation éthique au Service de gestion de la recherche à <http://research.uottawa.ca/rms/about>.

Si vous avez des questions, n'hésitez pas à communiquer avec le bureau d'éthique à ou en composant le 613-562-5387.

Vous pouvez voir votre demande en vous connectant à votre compte eReviews.

Très cordialement,

Germain Zongo
Responsable d'éthique en recherche

Ceci est une réponse automatisée, merci de ne pas répondre à ce courriel.

Dear Eva Ottawa,

Please find attached the certificate of ethics approval for your research project entitled: "DROIT ET AUTOCHTONE: De l'imposition étatique à la coopération en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan."

This certificate is valid until: 13-08-2019

Je vous souhaite d'agréables et fructueuses activités de recherche.

A reminder that if you received a grant for this research, you must provide a copy of your ethics certificate to Research Management Services at <http://research.uottawa.ca/rms/about>.

If you have any questions, please contact the Ethics Office at or by telephone at 613-562-5387.

You can view your project at any time by logging into eReviews.

Best regards,

Germain Zongo
Protocol Officer

This is an automated message. Please do not reply directly to this email.

Annexe A.2 : Certificat éthique renouvelé (2019-2020)

S-05-18-626 - ANN1-626 - Certificat d'approbation éthique renouvelé / Certificate of Ethics Approval Renewed

(English message follows)

Cher/Chère Eva Ottawa,

Merci d'avoir soumis une demande de renouvellement pour le projet de recherche intitulé « DROIT ET AUTOCHTONE : De l'imposition étatique à la coopération en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan ».

Veillez trouver ci-joint le certificat d'approbation éthique renouvelé, valide jusqu'au 13-08-2020.

Recherche financée : Veuillez faire suivre une copie du certificat renouvelé au Service de gestion de la recherche.

Si vous avez des questions, n'hésitez pas à communiquer avec le Bureau d'éthique à ethique@uottawa.ca ou en composant le 613-562-5387.

Vous pouvez voir votre demande en vous connectant à votre compte eReviews.

Cordialement,

Marc Alain Bonenfant
Coordonnateur de l'éthique

Ceci est une réponse automatisée, merci de ne pas répondre à ce courriel.

Dear Eva Ottawa,

Thank you for submitting a renewal request for your research project titled "DROIT ET AUTOCHTONE : De l'imposition étatique à la coopération en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan."

Please find attached the renewed certificate of ethics approval, valid until 13-08-2020.

Funded research: A reminder that you must provide a copy of this certificate to Research Management Services.

If you have any questions, please contact the Ethics Office at ethics@uottawa.ca or by telephone at 613-562-5387.

You can view your project at any time by logging into eReviews.

Best regards,

Marc Alain Bonenfant
Ethics Coordinator

This is an automated message. Please do not reply directly to this email.

Attachement(s) / Attachment(s)
approvalLetter1568135902566.pdf

550, rue Cumberland, pièce 154 550 Cumberland Street, Room 154 Ottawa (Ontario)
K1N 6N5 Canada Ottawa, Ontario K1N 6N5 Canada

613-562-5387 • 613-562-5338 • ethique@uOttawa.ca / ethics@uOttawa.ca
www.recherche.uottawa.ca/deontologie | www.recherche.uottawa.ca/ethics

Annexe A.3 : Certificat éthique renouvelé (2020-2021)

S-05-18-626 - ANN2-626 - Certificat d'approbation éthique renouvelé / Certificate of Ethics Approval Renewed

(English message follows)

Cher/Chère Eva Ottawa,

Merci d'avoir soumis une demande de renouvellement pour le projet de recherche intitulé « DROIT ET AUTOCHTONE : De l'imposition étatique à la coopération en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan ».

Veillez trouver ci-joint le certificat d'approbation éthique renouvelé, valide jusqu'au 13-08-2021.

Recherche financée : Veuillez faire suivre une copie du certificat renouvelé au Service de gestion de la recherche.

Si vous avez des questions, n'hésitez pas à communiquer avec le Bureau d'éthique à ethique@uottawa.ca ou en composant le 613-562-5387.

Vous pouvez voir votre demande en vous connectant à votre compte eReviews.

Cordialement,

Marc Alain Bonenfant Coordonnateur de l'éthique

Ceci est une réponse automatisée, merci de ne pas répondre à ce courriel.

Dear Eva Ottawa,

Thank you for submitting a renewal request for your research project titled "DROIT ET AUTOCHTONE: De l'imposition étatique à la coopération en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan."

Please find attached the renewed certificate of ethics approval, valid until 13-08-2021.

Funded research: A reminder that you must provide a copy of this certificate to Research Management Services.

If you have any questions, please contact the Ethics Office at ethics@uottawa.ca or by telephone at 613-562-5387.

You can view your project at any time by logging into eReviews.

Best regards,

Marc Alain Bonenfant
Ethics Coordinator

This is an automated message. Please do not reply directly to this email.

Attachement(s) / Attachment(s)
[approvalLetter1602634080195.pdf](#)

550, rue Cumberland, pièce 154 550 Cumberland Street, Room 154 Ottawa (Ontario)
K1N 6N5 Canada Ottawa, Ontario K1N 6N5 Canada

613-562-5387 • 613-562-5338 • ethique@uOttawa.ca / ethics@uOttawa.ca
www.recherche.uottawa.ca/deontologie | www.recherche.uottawa.ca/ethics

Annexe B : Résolution d'appui du Conseil des Atikamekw de Manawan



CONSEIL DES ATIKAMEKW DE MANAWAN

Résolution adoptée par les membres, soussignés, du Conseil des Atikamekw de Manawan lors d'une assemblée tenue le 19 février 2018 à Joliette.

No Séq. RCB19022018-01

APPUI AUX TRAVAUX DE RECHERCHE À PROPOS OPIKINAHOSOWIN

- ATTENDU QU'** Eva Ottawa est membre de la communauté des atikamekw Nehirowisiwok de Manawan ;
- ATTENDU QU'** Eva Ottawa est inscrite au programme de maîtrise en droit civil avec thèse à l'Université d'Ottawa depuis septembre 2017 et pour une durée de deux (2) ans ;
- ATTENDU QU'** Eva Ottawa a envisagé comme sujet de recherche dans le cadre de sa thèse de maîtrise « OPIKINAHOSOWIN » dans le but de documenter les pratiques, les traditions, les savoirs et les normes des atikamekw nehirowisiwok de Manawan en matière de circulation des enfants ;
- ATTENDU QUE** le gouvernement du Québec a adopté le 16 juin 2017 le projet de loi 113 qui reconnaît la tutelle supplétive et l'adoption coutumière pratiquées par les premières nations ;
- ATTENDU QUE** le projet de loi 113 entrera en vigueur le 16 juin 2018 ;
- ATTENDU QUE** le Conseil des Atikamekw de Manawan juge qu'il est important et pertinent d'encourager et de soutenir ce travail de recherche afin d'orienter et d'outiller leur démarche dans la mise en œuvre de ce projet de loi ;
- ATTENDU QUE** Qu'Eva Ottawa nous a fait une présentation de son projet de recherche le 19 février 2018 dans le cadre d'une réunion du conseil ;

IL EST RESOLU QUE

- 1) D'appuyer le projet de recherche à propos de OPIKINAHOSOWIN qui sera réalisé par Eva Ottawa dans le cadre de sa thèse de maîtrise à l'Université d'Ottawa.
- 2) De soutenir ses démarches en lui offrant notamment des services de traduction.

RCB19622018-01

Pour cette demande, le gestionnaire
signe au plus à quatre (4)
niveaux

Chef

Conseillère

Conseillère

Conseiller

Conseillère

Conseillère

Conseiller

Fait à Joliette, ce 19^{ème} jour du mois de février 2018

Annexe C : Invitation par affichage publique

Recherche de participant(e)s à un projet de recherche

Le 16 juin 2017, le gouvernement au Québec a adopté le projet de loi 113 reconnaissant l'adoption coutumière autochtone. Les groupes ou communautés autochtones désirant se prévaloir de ce projet de loi devront désigner une autorité compétente qui s'assurera de la conformité culturelle avant de délivrer les certificats de tutelle supplétive ou d'adoption coutumière.

Mon projet de recherche vise à documenter les pratiques, les traditions, les savoirs et les normes en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan. Si vous êtes intéressés à participer, ou avoir de plus amples informations, n'hésitez pas à me contacter au :

KITCI MIKWETC ! NIN,

Annexe D : Formulaire de consentement

Participation à une recherche portant sur la circulation et le déplacement des enfants atikamekw nehirowisiwok dans la communauté de Manawan

Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de lire et de comprendre les renseignements qui suivent. Ce formulaire d'information et de consentement vous explique le but de mon projet de recherche, ses procédures, avantages, risques et inconvénients. Il peut contenir des mots ou des expressions que vous ne comprenez pas. Si tel est le cas, n'hésitez pas à poser toutes les questions que vous jugerez utiles.

Objectifs de la recherche

Cette recherche s'inscrit dans le cadre de ma maîtrise en droit qui porte sur l'OPIKINAHOSOWIN. Ma question de recherche est : *Quelles sont les pratiques, les traditions, les savoirs et les normes en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan ?* Mon projet vise à définir les pratiques, les traditions, les savoirs et les normes en matière d'OPIKINAHOSOWIN.

Cette recherche concerne les Atikamekw nehirowisiwok de Manawan et les entrevues sont réalisées avec des personnes ayant vécues personnellement OPIKINAHOSOWIN à titre d'enfant, de parent d'origine ou de parent gardien. L'échantillonnage inclut des hommes, des femmes, des jeunes, des adultes et des aîné(e)s.

Votre participation à la recherche

Dans le cadre de mon projet, je souhaite m'entretenir avec vous en raison de votre expérience en matière de circulation et de déplacement d'enfants dans la communauté atikamekw nehirowisiwok de Manawan telle que vous l'avez vécu personnellement.

Dans le cadre de cette étude,

- Les rencontres et échanges se dérouleront en langue atikamekw nehiromowin;
- Le formulaire d'information et de consentement est traduit en langue atikamekw nehiromowin, un enregistrement audio est également disponible pour ceux et celle qui désirent donner leur consentement verbalement;
- Nous aurons une première rencontre individuelle d'une durée d'une (1) heure pour vous expliquer le but de ma recherche, donner toutes les informations liées à cette recherche et pour obtenir votre consentement écrit ou verbal à y participer; si vous le souhaitez nous pourrons débiter à cette occasion ;

- Chaque rencontre aura une durée maximale de deux (2) heures, nous pourrions compléter avec une autre rencontre, s'il y a lieu;
- Vous aurez à vous exprimer sur votre vécu personnel en matière d'OPIKINAHOSOWIN. S'il y a lieu, des questions vous seront posées par l'étudiante pour compléter ou clarifier un ou des point(s);
- Avec votre consentement, vos réponses seront enregistrées et retranscrites intégralement (enregistreuse ou vidéo);
- Vous êtes libre de ne pas répondre à toutes les questions qui vous seront posées;
- Les données collectées seront utilisées strictement aux fins de ce projet. (Tout autre utilisation devra faire l'objet d'une entente avec les participants concernés).

Confidentialité et anonymat

Les renseignements que vous nous donnerez demeureront confidentiels et seule l'étudiante pourra y avoir accès. Cependant, nous ne pouvons pas garantir que les autres participants au cercle de partage respecteront la confidentialité des informations que vous partagées ni votre anonymat. Nous vous invitons à respecter les points de vue des autres participants, leur anonymat et la confidentialité des informations partagées dans le groupe. Un numéro de code sera attribué à chaque participant et remplacera son nom dans tous les documents dans lesquels l'entretien est retranscrit. Ces derniers seront conservés sous clé. Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. L'accès aux données (transcription) conservées sur les ordinateurs sera protégé par un mot de passe et les données seront encryptées, c'est-à-dire transformées de manière à ce qu'elles demeurent illisibles pour les personnes externes. Les formulaires de consentement seront détruits 7 ans après la fin du projet; seules les données anonymisées ne permettant pas de vous identifier pourront être conservées après cette date.

Droit de révision des données collectées

Les participants au projet de recherche qui le désirent pourront relire la transcription verbatim de leur entretien afin d'en confirmer l'exactitude. Les transcriptions seront communiquées aux participant.e.s dès leur production. Elles seront remises en main propre par la chercheuse principale.

Accès aux résultats et retours vers les participants

Les participants seront informés des activités de diffusion des résultats reliées au projet.

Les participants qui seraient intéressés à connaître les résultats du projet seront informés soit sous forme papier, sous forme électronique, ou lors de séances de présentation des résultats organisées à l'issue du projet de recherche.

Les résultats du projet de recherche seront conservés sur un support informatique et une clé USB. Une copie des données de recherche sera transmise au Centre d'archives et de documentation du Conseil de la Nation Atikamekw. Les participants à la recherche pourront y accéder librement.

Chaque participant recevra, s'il le souhaite, une copie de la transcription de son entretien (sous forme papier, électronique ou sous la forme d'un enregistrement audio selon sa préférence). Chaque participant recevra, s'il le souhaite, une copie d'un résumé du rapport final de recherche ainsi que de tout document de diffusion des résultats.

Avantages et inconvénients

Il se peut que, lors de ces rencontres, vous soyez amené à aborder certains problèmes que vous vivez, que vous avez vécus, dont vous avez été témoin et qui sont encore difficiles pour vous. Si cela se produit, il y aura sur place un(e) aidant(e) naturel (le) qui pourra vous offrir du soutien.

Vous aurez toutefois l'occasion d'aborder également les aspects plus positifs de votre vécu ou de d'autres dans votre communauté. Votre participation à cette recherche permettra de documenter et de définir les pratiques, les traditions, les savoirs et les normes en matière de circulation des enfants dans la communauté atikamekw nehirowisiw de Manawan. Votre contribution permettra également d'offrir un cadre de référence à l'autorité compétente qui sera désignée éventuellement par la communauté.

Vous déclarez avoir pris connaissance des informations ci-dessus, avoir obtenu les réponses à vos questions sur votre participation et comprendre en quoi consiste cette recherche.

Vous acceptez de prendre part à cette recherche et vous savez que vous pouvez vous retirer à tout moment, sans préjudice et sans devoir donner de raison, simplement en prévenant l'étudiante. Dans ce cas, les données et informations que vous aurez communiqué ne seront pas utilisées et vous seront retournées ou seront détruites, selon votre choix.

Pour tout renseignement additionnel ou commentaire concernant cette étude, vous pouvez contacter

Vous pouvez éventuellement contacter le professeur

De plus, pour tout renseignement additionnel sur les aspects éthiques de cette recherche, vous pouvez vous adresser au Responsable de l'éthique en recherche, Université d'Ottawa, Pavillon Tabaret, 550, rue Cumberland, salle 154, Ottawa, ON K1N 6N5, au (613) 562-5387; courriel : ethics@uottawa.ca

Encerclez votre choix et indiquez vos initiales :

Je consens à un enregistrement audio : oui / non

Je consens à un enregistrement vidéo : oui / non

Je souhaite recevoir une copie de mon enregistrement audio : oui / non

Je souhaite recevoir une copie de mon enregistrement vidéo : oui / non

Vous consentez librement à participer à cette recherche.

Lu et signé le : _____

Signature du participant/e : _____

Signature de l'étudiante : _____

Annexe E.1 : Cadre d'entrevue pour la catégorie : Enfant

Cette entrevue s'inscrit dans le cadre de ma thèse de maîtrise en matière d'OPIKINAHOSOWIN. Ma question de recherche est : *Quelles sont les pratiques, les traditions, les savoirs et les normes en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan ?* Votre contribution est importante, car elle permettra de définir ces pratiques, ces traditions, ces savoirs et ces normes. L'autorité compétente qui sera désignée par la communauté, en vertu du Code civil du Québec, pourra s'en servir comme outil de référence pour délivrer le certificat de tutelle supplétive ou d'adoption coutumière.

Cette recherche concerne les Atikamekw nehirowisiwok de Manawan et les entrevues seront réalisées avec des personnes ayant vécues personnellement OPIKINAHOSOWIN à titre d'enfant, de parent d'origine ou de parent gardien. L'échantillonnage inclut des hommes, des femmes, des jeunes, des adultes et des aîné(e)s.

Ces entrevues sont anonymes et sont enregistrés pour faciliter la transcription et la traduction. Vous êtes libres de répondre aux questions et/ou d'arrêter à tout moment. L'entrevue durera au maximum deux (2) heures, au besoin, nous pourrions compléter en deux (2) parties.

Je poserai des questions spécifiques liées aux thèmes suivants:

- 1) Mise en contexte ;
- 2) Les liens avec votre famille d'origine ;
- 3) Les liens avec votre famille gardienne/ adoptive ;
- 4) Mésententes

Question de départ :

Racontez-nous votre expérience avec Opikihawasowin ? Comment ça s'est passé? Comment vous l'avez vécu ?

Objectif 1 : Mise en contexte:

- Quand avez-vous vécu Opikihawasowin ? Comment ça s'est passé ? Comment vivez-vous aujourd'hui avec Opikihawasowin (ou adoption traditionnelle) ? Avez-vous eu votre mot à dire ?

Objectif 2 : Lien avec la famille d'origine :

- Avez-vous gardé des contacts avec votre famille d'origine ? Vos parents d'origine ?
- Se sont-ils impliqués dans votre éducation ?
- Avez-vous gardé des contacts avec vos frères et sœurs d'origine ?
- Avec vos grands-parents d'origine ? Ces derniers se sont-ils impliqués dans votre éducation ?
- Pensez-vous qu'il faut maintenir ces contacts ?
- A-t-il été question que vous reveniez dans votre famille d'origine ?

Objectif 3 : Lien avec la famille gardienne (adoptive) :

- Racontez-moi l'accueil ou les soins des parents gardiens (ou adoptifs) ?
- Avez-vous les mêmes soins, la même attention que les autres enfants ?
- Utilisent-ils un terme en particulier pour vous désigner ?
- Pouvez-vous nous parler de l'accueil que vous ont réservé les autres enfants de la famille gardienne (adoptive)? Vous considèrent-ils comme un frère ou une soeur ?
- Considérez-vous ceux qui vous ont gardé comme vos parents ?

Objectif 4 : Mésententes :

- À votre connaissance, y-a-t-il eu des difficultés entre votre famille gardien (adoptive) et votre famille d'origine ?
- Est-ce que ces mésententes ont été réglées ? Comment ?
- Avez-vous votre mot à dire pour vous exprimer à cette occasion ?

Annexe E.2 : Cadre d’entrevue pour la catégorie : parent d’origine

Cette entrevue s’inscrit dans le cadre de ma thèse de maîtrise en matière d’OPIKINAHOSOWIN. Ma question de recherche est : *Quelles sont les pratiques, les traditions, les savoirs et les normes en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan ?* Votre contribution est importante, car elle permettra de définir ces pratiques, ces traditions, ces savoirs et ces normes. L’autorité compétente qui sera désignée par la communauté, en vertu du Code civil du Québec, pourra s’en servir comme outil de référence pour délivrer le certificat de tutelle supplétive ou d’adoption coutumière.

Cette recherche concerne les Atikamekw nehirowisiwok de Manawan et les entrevues seront réalisées avec des personnes ayant vécues personnellement OPIKINAHOSOWIN à titre d’enfant, de parent d’origine ou de parent gardien. L’échantillonnage inclut des hommes, des femmes, des jeunes, des adultes et des aîné(e)s.

Ces entrevues sont anonymes et sont enregistrés pour faciliter la transcription et la traduction. Vous êtes libres de répondre aux questions et/ou d’arrêter à tout moment. L’entrevue durera au maximum deux (2) heures, au besoin, nous pourrions compléter en deux (2) parties.

Je poserai des questions spécifiques liées aux thèmes suivants:

- 1) Mise en contexte ;
- 2) Les consentements ;
- 3) Les formalités ;
- 4) Les liens avec l’enfant ;
- 5) Les liens avec la famille gardienne ou adoptive ;
- 6) Règlement des différends ;

Question préalable

- Avant de commencer, pouvez-vous me parler de votre famille immédiate ?
Combien d’enfants avez-vous ?

Question de départ :

- J’aimerais que vous me racontiez votre expérience avec Opikihawasowin ?
Comment vous l’avez vécu ?

Objectif 1 : Mise en contexte :

- Dans quel contexte, le déplacement de votre enfant est venu ? Qu’est-ce qui vous a fait décider de placer votre enfant ?
- Avez-vous choisi la famille gardienne (ou adoptive) ? Comment ça s’est passé ?
- Avez-vous des liens familiaux avec la famille gardienne (ou adoptive) ?
- Avez-vous fait des demandes particulières à la famille gardienne ?

Objectif 2 : Les consentements :

- Dans votre cas, qui a participé à la décision ?
Y a-t-il eu un consentement du père ? De l'enfant lui-même ?

Objectif 3 : Les formalités :

- Y-a-t-il eu une cérémonie particulière ? Pensez-vous qu'il est important de maintenir ce rite ?
- Avez-vous fait un papier ?

Objectif 4 : Lien avec l'enfant :

- Avez-vous eu des contacts avec votre enfant après qu'il soit parti dans la famille gardienne ? À quelle fréquence diriez-vous ?
- Vous êtes-vous impliqué dans les décisions concernant votre enfant (médical, éducation) ? A-t-il été question que l'enfant revienne dans votre famille ?

Objectif 5 : Lien avec la famille gardienne ou adoptive :

- Avez-vous gardé des contacts avec la famille gardienne (ou adoptive) ?
- Avez-vous fait des demandes à la famille gardienne concernant l'enfant (retour de l'enfant, les soins, éducation, etc.) ?
- La famille gardienne vous a-t-elle fait des demandes concernant l'enfant ?

Objectif 6 : Règlement des différends :

- Avez-vous eu des difficultés quelconques avec la famille gardien (ou adoptive) ?
- Comment ces mésententes ont été réglées ?
- Dans le règlement des mésententes, quels ont été les éléments importants pour s'entendre ?

Annexe E.3 : Cadre d'entrevue pour la catégorie : Parent adoptif

Cette entrevue s'inscrit dans le cadre de ma thèse de maîtrise en matière d'OPIKINAHOSOWIN. Ma question de recherche est : *Quelles sont les pratiques, les traditions, les savoirs et les normes en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan ?* Votre contribution est importante, car elle permettra de définir ces pratiques, ces traditions, ces savoirs et ces normes. L'autorité compétente qui sera désignée par la communauté, en vertu du Code civil du Québec, pourra s'en servir comme outil de référence pour délivrer le certificat de tutelle supplétive ou d'adoption coutumière.

Cette recherche concerne les Atikamekw nehirowisiwok de Manawan et les entrevues sont réalisées avec des personnes ayant vécues personnellement OPIKINAHOSOWIN à titre d'enfant, de parent d'origine ou de parent gardien. L'échantillonnage inclut des hommes, des femmes, des jeunes, des adultes et des aîné(e)s.

Ces entrevues sont anonymes et sont enregistrés (demander la permission) pour faciliter la transcription et la traduction. Vous êtes libres de répondre aux questions et/ou d'arrêter à tout moment. L'entrevue durera au maximum deux (2) heures. Au besoin, nous pourrions le compléter en deux (2) parties.

Je poserai des questions spécifiques liées aux thèmes suivants:

- 1) Mise en contexte ;
- 2) Les consentements ;
- 3) Lien avec la famille d'origine ;
- 4) Lien et relation avec l'enfant accueilli ;
- 5) Les consentements requis ;
- 6) Règlement des différends ;

QUESTION DE DEPART :

- Racontez-nous votre expérience avec Opikinahosowin ? Comment ça s'est passé ? Comment vous l'avez vécu ?

Objectif 1 : Mise en contexte:

- Avez-vous des (d'autres) enfants ? Combien ?
- Comment ça s'est passé lorsque vous avez décidé de prendre l'enfant ?
- Qu'est-ce qui vous a amené à prendre l'enfant ?
- Les parents d'origine vous ont-ils fait des demandes particulières concernant l'enfant ?

Objectif 2 : Les consentements :

- Chez vous, qui a pris la décision pour accueillir ou prendre l'enfant ? Comment ça s'est passé ?
- Quelle a été la participation du père ? A-t-il donné un consentement ?
- L'enfant a-t-il eu son mot à dire ?
- Les autres enfants ont-ils participé à la décision ou donné un consentement ?

Objectif 3 : Les formalités :

- Y-a-t-il eu une cérémonie particulière lorsque vous avez pris ou adopté l'enfant ? Si oui, pouvez-vous nous raconter cette cérémonie ?
- Avez-vous fait un papier ?

Objectif 4 : Lien avec la famille d'origine :

- Avez-vous des liens familiaux avec la famille d'origine de l'enfant ?
- Avez-vous gardé des contacts avec la famille d'origine ?
- La famille d'origine s'est-elle impliquée relativement à l'enfant ?
- Avez-vous fait des demandes particulières à la famille d'origine concernant l'enfant ?
- A-t-il été question que l'enfant retourne dans sa famille d'origine ?

Objectif 5 : Lien et relation avec l'enfant accueilli :

- Comment vos autres enfants ont réagi à l'arrivée de l'enfant ?
- Existe-t-il un terme particulier pour désigner l'enfant ainsi accueilli ?
- Quelle est la place de l'enfant parmi les autres ? Comment est-il traité ?
- Considérez-vous l'enfant comme vos autres enfants ?

Objectif 6 : Règlement des différends :

- Avez-vous eu des difficultés avec la famille d'origine ?
- Comment ont été réglées mécontentes ?
- Dans le règlement des mécontentes, quels ont été les éléments importants pour s'entendre ?

Annexe F : Guide du cercle de partage

Date :

Participants :

Endroit :

Ce cercle de partage s'inscrit dans le cadre de ma thèse de maîtrise en matière d'OPIKINAHOSOWIN. Ma question de recherche est : *Quelles sont les pratiques, les traditions, les savoirs et les normes en matière de circulation des enfants chez les atikamekw nehirowisiwok de Manawan ?*

Votre contribution est importante, car elle permettra de définir ces pratiques, ces traditions, ces savoirs et ces normes. L'autorité compétente qui sera désignée par la communauté, en vertu du Code civil du Québec, pourra s'en servir comme outil de référence pour délivrer le certificat de tutelle supplétive ou d'adoption coutumière.

Cette recherche concerne les Atikamekw nehirowisiwok de Manawan et des entrevues ont été réalisés avec des personnes ayant vécues personnellement OPIKINAHOSOWIN à titre d'enfant, de parent d'origine ou de parent gardien (hommes, des femmes, des jeunes, des adultes et des aîné(e)s).

Ce cercle de partage doit être anonyme, chaque participant doit s'engager à respecter l'anonymat de toutes les interventions et les noms des participants.

Je souhaite enregistrer ce cercle de partage pour faciliter la transcription et la traduction. Vous êtes libres de participer ou de quitter à tout moment.

Chaque participant pourra valider son intervention lorsque la transcription du verbatim sera complétée.

Ce cercle de partage durera au maximum trois (3) heures.

Je poserai des questions spécifiques liées aux thèmes suivants:

- 1) Mise en contexte ;
- 2) Les consentements ;
- 3) Les formalités ;
- 4) Les liens de l'enfant avec la famille gardienne ou biologique ;
- 5) Règlement des différends ;

Objectif 1 : Mise en contexte :

- Comment doit-on choisir la famille gardienne (ou adoptive) ?
- Est-il important de maintenir les liens familiaux avec les deux familles
- Y-a-t-il des demandes particulières à la famille gardienne ?

Objectif 2 : Les consentements :

- Qui doit participer à la décision ?

Le consentement du père est-il nécessaire ? Consentement de l'enfant lui-même ?

Objectif 3 : Les formalités :

- Doit-on prévoir une cérémonie particulière ? Pensez-vous qu'il est important de maintenir ce rite ?

Objectif 4 : Lien avec l'enfant :

- Doit-on maintenir des contacts entre l'enfant et la famille biologique ?
- À quelle fréquence diriez-vous ?

Objectif 6 : Règlement des différends :

- En cas de difficultés quelconque avec la famille gardien ou biologique?
- Comment ces mésententes doivent être réglées ?
- D'après vous, dans le règlement des mésententes, quels sont les éléments importants pour s'entendre ?

Annexe G : Tableau des participants anonymisés

NOM ANONYMISÉ	CATÉGORIE	GENRE
<i>Atcokoc</i>	Enfant Parent adoptif	Femme
<i>Nipin</i>	Enfant Parent adoptif	Homme
<i>Pisimw</i>	Parent adoptif (Grand parent d'origine)	Homme
<i>Wapikoni</i>	Parent adoptif (Grand parent d'origine)	Femme
<i>Otapi</i>	Parent adoptif	Femme
<i>Cikopi</i>	Enfant	Femme
<i>Asini</i>	Parent d'origine	Homme
<i>Waska</i>	Parent d'origine	Femme
<i>Maskwa</i>	Enfant	Femme
<i>Asati</i>	Enfant (Grand parent adoptif)	Femme
<i>Wapistan</i>	Parent adoptif (Grand parent adoptif)	Femme
<i>Kitikan</i>	Parent adoptif	Homme
<i>Minowa</i>	Parent adoptif	Femme
<i>Amiskw</i>	Enfant, Parent d'origine (Grand parent adoptif)	Homme
<i>Wikwas</i>	Parent d'origine (Grand parent adoptif)	Femme
<i>Cicikon</i>	Enfant Parent d'origine	Homme
<i>Wapoc</i>	Parent adoptif	Femme
TOTAL	6 Enfants (2H, 4F) 5 Parents d'origine (3 H, 2F) 2 Grands-parents d'origine (1H-1F) 9 Parents adoptifs (3H, 6F) 4 Grands-parents adoptifs (1H-3F)	11 Femmes 6 Hommes

Annexe H : Schéma illustrant le processus d'analyse des données

SCHÉMA D'ENTREVUE	INDICATEURS PRÉ-IDENTIFIÉS	LOGICIEL NVIVO	TRAITS OU RÉFÉRENTS CULTURELS	SCHÉMA D'INTELLIGIBILITÉ
<p>OBJECTIF 1 : Mise en contexte et expérience personnelle</p> <p>Racontez-nous votre expérience personnelle de Opikihawasowin? Quel âge aviez-vous ? Comment ça s'est passé ? Combien de temps avez-vous demeuré ? Qui a pris la décision ? Connaissez-vous les raisons ? Combien d'enfants chez-vous ? Qui s'occupait des enfants ? Rôle du père dans l'éducation ? Qui prend les décisions concernant les enfants ? Rite</p>	<p>Âge (au moment de la prise en charge) ;</p>	<p>Volonté de l'enfant ;</p>	<p>Individualité de l'enfant ;</p> <p>Autonomie de l'enfant ;</p> <p>Volonté de l'enfant ;</p>	<p>VALEURS : fierté, confiance et estime de soi ;</p> <p>PRINCIPES : De l'individualité de l'enfant ; De l'autonomisation de l'enfant ;</p> <p>RÈGLE : Respect de la volonté de l'enfant ;</p> <p>ACTEUR : enfant</p>
	<p>Durée ;</p>	<p>Durée (début, fin, indéterminée) ;</p>	<p>Flexibilité (se cristallise dans le temps) ;</p>	<p>PROCESSUS : flexible</p>
	<p>Rôle du père dans la décision ;</p> <p>Rôle de la mère dans la décision ;</p>	<p>Volonté des parents d'origine ;</p>	<p>Liberté individuelle ;</p> <p>Non-ingérence dans la vie privée (des parents) ;</p>	<p>PRINCIPES : De liberté individuelle ; De non-ingérence dans la vie privée ;</p>
	<p>Rôle du père dans l'éducation des enfants ;</p> <p>Rôle de la mère dans l'éducation des enfants ;</p>	<p>Rôle et responsabilité parentale (partage, transfert) ;</p> <p>Autorité familiale ;</p>	<p>Devoir ;</p> <p>Responsabilité collective ;</p> <p>Respect et dévotion envers les aînés ;</p>	<p>VALEURS : respect, générosité ;</p> <p>PRINCIPE : De dévotion envers les aînés ;</p> <p>RÈGLE : liée au partage de la responsabilité parentale ;</p> <p>ACTEURS : aînés, grands-parents, grands-mères</p>

ou cérémonie particulière ?	Rôle du père dans la direction de la famille ; Rôle de la mère dans la direction de la famille ;	Rôle et responsabilité parentale (partage, transfert) ; Autorité familiale ;	Responsabilité (autorité) familiale ; Égalité ; Entraide ; Respect et de dévotion envers les aînés ;	VALEURS : <i>respect, devoir, générosité ;</i> PRINCIPES : <i>De la liberté individuelle ; De l'entraide ; De respect et de dévotion envers les aînés ; De la complémentarité des rôles ; De l'équilibre et de l'harmonie ;</i> RÈGLE : <i>liée au partage de la responsabilité parentale ;</i> ACTEURS : <i>aînés, grands-parents, grands-mères</i>
	Formalités ;	Caractéristiques de l'entente (flexible, informelle, non confidentielle) ;	Caractère verbal ; Flexibilité ; Non confidentialité ;	VALEURS : <i>vérité, droiture ;</i> PRINCIPES : <i>De l'engagement pour assurer le bien-être de l'enfant ; De l'honneur ;</i> RÈGLE : <i>liée à la non-confidentialité ;</i> PROCESSUS : <i>flexible ;</i>
	Formalités particulières ;	Cérémonie ;	Signification particulière : (permanent) ;	PROCESSUS : <i>Communautaire</i>
OBJECTIF 2 : Lien avec la famille d'origine	Maintien des contacts ;	Relation avec la famille d'origine (liens affectifs et termes, maintien des contacts) ;	Maintien des contacts ; Volonté de l'enfant ; Filiation additive ;	RÈGLES : <i>liée au maintien du lien de filiation ; liée au maintien des contacts, selon la volonté de l'enfant ;</i>

Réaction de la famille d'origine ? Contacts maintenus avec eux ? Qui a voulu maintenir les contacts ? Retour à n'importe quel moment ? Qui décide du retour ? Raisons et motifs invoqués ? Demandes particulières des parents ou famille d'origine ? Lien de filiation avec les parents gardiens /adoptifs ?		Termes utilisés ;		
	Rupture des contacts ;	Relation avec la famille d'origine (rupture des contacts) ;	Maintien des contacts ; Volonté de l'enfant ; Filiation additive ;	RÈGLES : liée au maintien du lien de filiation ; liée au maintien des contacts, selon la volonté de l'enfant ;
	Raisons et motifs ;	Motivations : Décès, maladie, incapacité parentale, séparation, difficultés dans le couple, don (infertilité), nombreux enfants, maladies des enfants.	Non-ingérence dans la vie personnelle des parents ; « Don » ;	VALEURS : respect, liberté individuelle, devoir, générosité, « don », compassion ; PRINCIPES : De non-ingérence dans la vie personnelle des parents ; De don (« don du Créateur ») ; D'engagement pour assurer le bien-être de l'enfant ; ACTEURS : grands-parents, grands-mères, matriarches ;
	Demande particulière ;	Maintien du lien de filiation ; Enjeux particuliers ;	Maintien du lien de filiation, selon la volonté de l'enfant ; Affiliation territoriale de l'enfant ;	VALEUR : vérité ; RÈGLES : liée au maintien du lien de filiation ; liée à l'affiliation territoriale de l'enfant ;
Choix concernant les parents adoptifs ;	Lien de l'enfant avec la famille adoptive (entourage, grands-parents,	Devoir ; Responsabilisation collective ; Bien-être de l'enfant ;	VALEURS : Don, compassion ; PRINCIPES : De don (« don du Créateur ») ; De l'entraide ; De	

		oncle et tante de l'enfant, oncle et tante des parents)		<i>l'équilibre et de l'harmonie ; De l'engagement pour assurer le bien-être de l'enfant ;</i> RÈGLES : <i>De partage de la responsabilité parentale ;</i>
OBJECTIF 3 : Lien avec la famille gardienne	Relations avec la famille gardienne/adoptive ;	Relation de l'enfant avec la famille gardienne ;	Entraide ; Responsabilité parentale ;	VALEUR : <i>générosité ;</i> PRINCIPE : <i>De l'entraide</i> RÈGLE : <i>liée au partage de la responsabilité parentale ;</i>
	Termes utilisés ;	Termes utilisés (par l'enfant, par les parents adoptifs, par la famille adoptive) ;	Filiation additive ; Volonté de l'enfant ;	VALEURS : <i>fierté, confiance et estime de soi ;</i> RÈGLE : <i>Maintien du lien de filiation</i>
	Intégration de l'enfant ;	Bien être de l'enfant ; Volonté de l'enfant ;	Non-confidentialité ;	VALEUR : <i>vérité ;</i> RÈGLE : <i>liée à la non-confidentialité ;</i>
	Expérience particulière ;	Difficultés et enjeux particuliers ;	Affiliation territoriale ;	RÈGLE : <i>liée à l'affiliation territoriale</i>
OBJECTIF 4 : Les consentements Comment est venue la décision de déplacer l'enfant ? Qui a initié le processus ? Si l'enfant a été	Intérêt de l'enfant	Bien-être de l'enfant	Volonté de l'enfant ; Individualité de l'enfant ; Autonomisation ;	VALEUR : <i>fierté, confiance et estime de soi ;</i> PRINCIPES : <i>De l'individualité de l'enfant ; De l'autonomisation de l'enfant ;</i> RÈGLE : <i>liée au respect de la volonté de l'enfant ;</i> ACTEUR : <i>enfant</i>

<p>intégré dans les décisions ? Qui a pris la décision finale ?</p> <p>Consentement du parent d'origine ? du parent gardien/adoptif ? de l'enfant ? des grands-parents ? S'il y a eu une personne qui a facilité les échanges entre les parents d'origine et les parents gardiens/adoptifs ? Comment les discussions ont été consignés ?</p> <p>Doit-on maintenir un processus informel ?</p>	<p>Comment et d'où vient la décision par rapport à l'enfant ;</p>	<p>Valeurs (devoir, entraide, respect, responsabilité) ;</p>	<p>Volonté de l'enfant ;</p> <p>Autonomisation de l'enfant ;</p> <p>Entraide (difficultés ou situations personnelles des parents) ;</p>	<p>VALEUR : fierté, confiance et estime de soi ;</p> <p>PRINCIPES : De l'individualité de l'enfant ; De l'autonomisation de l'enfant ;</p> <p>RÈGLE : liée au respect de la volonté de l'enfant ;</p> <p>ACTEUR : <i>enfant</i></p>
	<p>Facilitateur ;</p>	<p>Autorité familiale ;</p>	<p>Respect ;</p> <p>Dévotion envers les aînés ;</p> <p>Équilibre et harmonie ;</p>	<p>VALEUR : respect ;</p> <p>PRINCIPES : De dévotion envers les aînés ; De l'équilibre et de l'harmonie ;</p> <p>PROCESSUS : <i>familial</i></p> <p>ACTEUR : <i>grands-parents, grands-mères, matriarches ;</i></p>
	<p>Entente verbale ou écrite</p>	<p>Caractéristiques de l'entente ;</p>	<p>Consensus naturel ;</p>	<p>PROCESSUS : <i>familial</i></p>
	<p>Consentement (parent d'origine et adoptif, grands-parents, enfant)</p>	<p>Caractéristiques de l'entente ;</p>	<p>Non-confidentialité ;</p>	<p>RÈGLE : liée à la non-confidentialité ;</p> <p>PROCESSUS : <i>ouverte</i></p>
	<p>Processus à prévoir ;</p>	<p>Volonté des parents ;</p> <p>Caractéristiques de l'entente ;</p>	<p>Entraide (difficultés ou situations personnelles des parents) ;</p> <p>Volonté de l'enfant ;</p>	<p>VALEUR : fierté, confiance et estime de soi ;</p> <p>PRINCIPES : De l'individualité de l'enfant ; De l'autonomisation de l'enfant ;</p>

				RÈGLE : liée au respect de la volonté de l'enfant ; ACTEUR : <i>enfant</i>
OBJECTIF 5 : Règlement des différends S'il y a eu des difficultés avec la famille gardien/adoptive ? Comment les mécontentes ont été réglés ? Doit-on prévoir un processus ?	Difficultés rencontrées	Difficultés et enjeux particuliers ;	Affiliation territoriale (à clarifier) ; Harmonie et équilibre (conflits familiaux) ; Non-reconnaissance ;	RÈGLE : liée à l'affiliation territoriale ; PRINCIPE : De l'engagement pour assurer le bien-être de l'enfant ; PROCESSUS : <i>familial</i>
	Aînés, grands-parents ;	Autorité familiale ;	Approbation des grands-parents ;	PROCESSUS : <i>familial</i> ACTEURS : <i>Grands-parents</i>
	Processus de règlement des différends ;	Autorité familiale ;	Respect ; Dévotion envers les aînés	VALEUR : respect ; PROCESSUS : <i>familial</i> ; ACTEURS : <i>Grands-parents</i>

Annexe I : Lexique des termes en *atikamekw nehiromowin* - français

Table des termes en *atikamekw nehiromowin* - français

<i>Aski</i>	Terre
<i>Awacic(ak)</i> <i>-wactenamakanicic</i>	Enfant(s) Petit Être de lumière
<i>Emtcikociwic(ak)</i>	Ceux qui coupent les arbres, ceux qui sont arrivés par bateau
<i>Kaki naskamotcik</i>	Participants, répondants
<i>Kiocican</i>	Désigne l'enfant orphelin et prise en charge par un parent adoptif
<i>Kokom</i>	Grand-mère
<i>Nehirowisiw</i> <i>- nehirowisiskak</i>	Être qui appartient au territoire, qui vit en équilibre et en harmonie avec son environnement - chez les autochtones de façon générale.
<i>Nicim</i>	Frère ou sœur plus jeune d'une fratrie
<i>Nimocom</i>	Grand-père
<i>Notcimik</i>	Forêt, bois, univers forestier, « <i>Là d'où je viens</i> »
<i>Ntata</i>	Papa
<i>Ntcotco</i>	Maman
<i>Okawi</i>	Maternel
<i>Opwakanak</i>	Être ou esprit-maître des animaux
<i>Opikihawasowin</i>	Prendre un enfant pour le guide, en prendre soin et le protéger, pour l'amener à la maturité.
<i>Otapakonaw</i>	Le fait de reprendre son enfant
<i>Otawi</i>	Paternel

Expressions

<i>Kokominook-Kimocominook</i>	Valeurs
<i>Coweritcikewin</i>	Don, compassion
<i>Kacteritcikewin</i>	Respect

<i>Witcihitowin</i>	Entraide, générosité
<i>Tipaterimowin</i>	Humilité, égalité
<i>Tapwewin</i>	Vérité
<i>Tapwerimitisowin</i>	Fierté, confiance et estime de soi
<i>Kitaweritamowin</i>	Sagesse
<i>Ka motewkaniok</i>	Principes
<i>Kice manito okitci coweritcikewin</i>	Principe de don concernant le « don du créateur »
<i>Kitci mirakaniwitic wir tapirowe ka wi icitac opimatisiwin</i>	Principe de non-ingérence dans la vie privée
<i>Tipansiw iriniw opimatisiwinik</i>	Principe de la liberté individuelle
<i>Kitci kanaweritamatisotc wirtapirow kekociriw opimatisiwinik itekera</i>	Principe de « dividualité » de l'enfant
<i>Orina kitci kictenimakaniwiticik ka kiceatisitcik</i>	Principe de respect et de dévotion envers les aînés
<i>Mocak kitci mirakaniwitic mirerimowiniw awacic</i>	Principe de l'engagement (pour assurer le bien-être de l'enfant)
<i>E tacitcik awacak mocak tapickotc kitci ici witchihakaniwiticik</i>	Principe de l'égalité
<i>Mocak kitci motemikok witcihitowin</i>	Principe de l'entraide
<i>Kitci pakocinamatohikw itotiskewina awacak otci</i>	Principe de la complémentarité des rôles
<i>Kitci nosnetahikw kititewino</i>	Principe de l'honneur
<i>Kitci pakitinok awacic wir tapirowe kitci iti mihitisotc</i>	Principe de l'autonomisation de l'enfant
<i>Kitci otapinak pekac matisiwiniw kaie miro tipahimatisowiniw</i>	Principe de l'équilibre et de l'harmonie
<i>Ka nanakatcitakaniok</i>	Règles
<i>Kitci kicteritakonik kaie wir awacic e ici nataweritak</i>	Règle liée au respect de la volonté de l'enfant
<i>Mocak kitci witamowakanitwitic ka acterik kitci kaskeritak</i>	Règle liée à la non-confidentialité
<i>Mocak kitci matcikockaterik e ici tcirawetciketc</i>	Règle liée au maintien du lien de filiation
<i>Kitci wamatc onikihikwa apitc e iteritak</i>	Règle liée au maintien des contacts
<i>Kitci kaskerimatc e niciritci tapirowe onikihikwa ka ki mirikotc matisiwiniw</i>	Règle liée au transfert total ou partiel de la responsabilité parentale
<i>Mocak arimowehin kitci apitak</i>	Règle liée à l'oralité
<i>Aski kaie kitci apatak irakonikewin</i>	Règle liée à l'affiliation territoriale

<i>awacic otci</i>	
<i>Ka waskapitcik</i>	Acteurs
<i>Awacic</i>	Enfant
<i>Okominan, omocominan</i>	Grand-mère, grand-père
<i>Kokominook</i>	« Cercle des kokoms », matriarche
<i>Okawi, otawi</i>	Maternel, paternel
<i>Onikihikonan</i>	Parents d'origine
<i>Ka nosnetakaniok</i>	Processus
<i>Onikihikok, witcicanak</i>	Familial
<i>Misiwe otenak</i>	Communautaire

Annexe J : Extraits des participants

Extraits de *Atcokoc*

« Je l'ai gardé jusqu'à ce que la mère [d'origine] aille mieux. Par après, elle a gardé son enfant. [...] Encore aujourd'hui, je m'occupe de lui [enfant]. Je l'ai aidé beaucoup. Il a eu une période difficile qui l'a amené à consommer. Je l'ai encore aidé, car il a des enfants [...] Il a eu de la misère. Il est allé en thérapie, ça très bien été. Il est correct aujourd'hui et s'occupe très bien de ses enfants. (Tradition libre) »

« Je [mère gardienne] n'ai pas eu à leur [parents d'origine] demander, car je voyais qu'ils étaient incapables de s'en occuper. (Tradition libre) »

« Ils m'ont traité, considéré comme leur propre enfant. Je les appelais *ntcotco* et *ntata*. Même si j'ai su que j'ai été placé là, chez-eux. Je ne sais pas si ça existait le placement des enfants. (Traduction libre) »

Extraits de *Nipin*

« Je ne me rappelle pas que mes parents aient fournis quoique ce soit. Pour les vêtements, c'est ma grand-mère qui en achetait. (Tradition libre) »

« Ma mère m'avait raconté qu'on m'avait ramené chez elle à son retour [...] j'étais très jeune. À un moment donné, elle m'avait perdu de vue et elle m'a surpris devant une fenêtre, je pleurais à sanglots dans un coin de la fenêtre en regardant vers la maison de mon grand-père. Tu avais beaucoup de peine qu'elle me disait. Peut-être que j'ai pensé qu'eux (parents d'origine) n'était pas mes parents et que mes parents étaient mes grands-parents. C'est ce qui m'est arrivé. Elle m'a dit qu'elle avait décidé de me ramener chez eux à ce moment. [...] J'avais 2, 3, 4 ans environ je crois. (Traduction libre) »

Extraits de *Otapi*

« J'aidais ma mère, je la voyais avec plusieurs enfants. Elle travaillait fort, elle s'occupait de beaucoup d'enfants. C'est ce que je me rappelle. (Tradition libre) »

« Pour l'allocation familiale, elle [enfant] en avait à cette époque. Je ne me suis jamais soucié d'aller le chercher, de le retirer. Je me disais peut-être que sa mère va revenir, que c'est à elle de le retirer. [...] Pour ce qui est de [nom de l'enfant], [...] [s]a mère a toujours gardé ces montants, elle lui achetait des choses. Je n'ai jamais pensé le retirer moi-même, c'était plus facile, car nous restions proche. (Tradition libre) »

« Non, rien par écrit juste verbalement. [...] Je [mère gardienne] ne pensais même pas à avoir des papiers ou qu'on me donne quelques papiers que ce soit. [...] Juste que [Kokom]

est arrivé, et tout ce qu'elle a dit : kinowerim [garde-le]. Je l'ai pris avec moi pour le garder. C'est tout. On me donnait cette responsabilité. (Tradition libre) »

« J'ai vu souvent Kokom [nom de l'arrière-grand-mère de l'enfant] surveiller les enfants de la famille, les placer dans des familles où ils seraient bien. Elle trouvait des familles qui pouvaient s'occuper des enfants convenablement. [...] Elle [nom enfant] a été très bien. Kokom [nom de l'arrière-grand-mère de l'enfant] surveillait la femme, l'homme, les personnes qui étaient corrects. Elle choisissait en fonction de ça aussi. Je n'ai pas connu d'enfants qui avaient été placés par elle, où elle n'était pas bien ou maltraités. Je n'en ai jamais connu. Elle a toujours surveillé très près. Elle surveillait toujours la famille proche. (Tradition libre) »

« Non. [...] On n'en parlait pas avec les hommes. Ça se discutait entre femmes. On n'en a pas parlé à [père gardien]. On ne lui a pas demandé son avis. (Traduction libre) » [Otapi]
« [...] On n'en parlait pas avec les hommes. Ça se discutait entre femmes. On n'en a pas parlé à [père gardien]. On ne lui a pas demandé son avis. Juste que [nom Kokom] est arrivé, et tout ce qu'elle a dit : « kinowerim » [garde-le]. Je l'ai pris avec moi pour le garder. C'est tout. On me donnait cette responsabilité. (Tradition libre) »

« Elle surveillait toujours la famille proche. Si la famille n'avait pas resté ici, elle ne l'aurait jamais amené ici, elle aurait trouvé une famille dans une autre communauté. Mais elle a regardé où était la famille de l'enfant. C'est ce qu'elle surveillait les liens de parenté, les liens familiaux. Pour que l'enfant ne soit pas perdu, pour qu'il soit bien. [...] Ces attentes se faisaient naturellement, que je m'occupe bien d'elle. Que je puisse subvenir à leurs besoins. Tu sais, dans ma culture, ma façon de voir cette pratique, ce placement, c'est vraiment ancré. (Tradition libre) »

Extraits de *Cikopi*

« [...] Même si je suis partie de là, j'ai continué à les voir, ils venaient me visiter. Ma tante est toujours là. Mon oncle a toujours été là, même s'il est décédé aujourd'hui. Je les ai toujours vu et je continue à porter les enseignements qu'ils m'ont transmis. (Traduction libre) »

« On a été élevé de la même manière. Quand les parents allaient à l'extérieur, ils nous amenaient toutes avec eux. On a toujours été ensemble. On faisait les mêmes affaires, on partageait nos chambres. C'est la façon d'un otawi et d'un okawi d'élever ensemble leurs enfants, de les aimer, d'en prendre soin, c'était comme ça. (Traduction libre) »

« C'est une façon de maintenir l'enfant dans sa famille. Et grâce à ça aujourd'hui, ça m'a beaucoup aidé. J'ai été bien, j'ai pu faire des études. J'ai eu comme un blocage à cause du sentiment d'abandon. J'ai beaucoup travaillé là-dessus et ça m'a aidé d'avoir eu une bonne vie familiale. Le fait d'avoir gardé mes racines dans la famille. (Traduction libre) »

Extraits de *Maskwa*

« Je suis plus proche de ma mère [d'origine]. Elle m'a beaucoup surveillée quand j'étais adolescente. Je n'aimais pas ça et je suis retournée chez [mère adoptive]. Elle me disait juste de faire le ménage. [...] Je pense que j'aurais été mieux si ma mère [d'origine] m'avait gardé. Elle me surveillait beaucoup, elle ne voulait pas que je sorte. Des fois, je regrette... [...] (Traduction libre) »

Extraits de *Pisimw* et *Wapikoni*

« La signification de cette cérémonie, lorsque l'enfant sort de la tente, on rappelle à toutes les personnes présentes qu'elles ont un devoir aussi de s'occuper de l'enfant, que nous devons tous l'éduquer, lui enseigner les valeurs. Il ne faut pas le surprotéger lorsque l'enfant fait des erreurs. Il y a des parents qui prennent toujours la défense de leur enfant et l'enfant n'apprend pas dans ce temps-là. La responsabilité de l'enfant n'est plus seulement à la famille, mais à la communauté. [...] (Tradition libre) » [extrait de *Pisimw*].
« Dans cette démarche, c'est comme si j'avais perdu mon petit fils et [nom] m'avait dit non tu gagnes une famille en faisant cela. Et ta famille sera plus grande. Il a dit que même si eux était en Ontario et le fait de faire cette cérémonie ici au Québec, la famille grandit aussi. [...] Puis, je me sentais bien après. C'est une impression que j'avais et qui était faussé. (Tradition libre) » [Pisimw]

« Mon garçon [nom], il est allé à la chasse avec son grand-père à 8 ans, il lui a permis de tuer son premier original. Ils ont ramené l'original dans la communauté. Ses grands-parents lui avaient dit qu'il devait lui-même inviter les aînés de la communauté pour faire le mokocan [festin communautaire]. Il avait été invité [noms des kokom et mocom]. Lui et son grand-père avaient raconté comment ça s'était passé, et les aînés avaient partagé des enseignements. C'était une étape importante pour lui. Ces enseignements sont des cadres [...] Nous devons continuer à maintenir tout ça de façon globale. (Tradition libre) » [Pisimw]

« J'en avais parlé à ma mère [nom]. Je lui avais dit : « on nous demande de garder [enfant], mais on ne veut pas qu'il n'y ai pas de malentendu, peux-tu parler à la mère et à la grand-mère de [enfant], vous avez la même âge et vous allez mieux vous comprendre ». [...] Elle est revenue pour nous dire qu'elle avait parlé à la grand-mère et que cette dernière était contente qu'on puisse garder [enfant] chez nous. [...], la grand-mère avait répondu : on nous a dit que [enfant] allait être très bien dans cette famille et nous y croyons. J'ai été content d'avoir la confiance de la famille. (Tradition libre) » [Pisimw]

« Non, juste une entente verbale, c'est la façon de faire autochtone. C'est plus fort que le papier. Aujourd'hui, nous voyons ce que vaut le papier, parfois ça ne donne rien. Mais la parole est sacrée. Moi j'ai plus confiance quand tu conviens de chose de cette manière. (Tradition libre) » [Pisimw]

« [...] C'est ce qui va falloir clarifier aussi. Il y a en a qui ne savent pas dans quel territoire ils appartiennent, et certains vont dans un des territoires et se font dire qu'ils appartiennent à l'autre. Il faut clarifier cette situation. Il faut surveiller cette situation sinon il y aura des conflits. [...] Il faut que ce soit clair. (Tradition libre) » [Pisimw]

« En plus, la grand-mère [d'origine] avait répondu : on nous a dit que la petite allait être très bien dans cette famille et nous y croyons. J'ai été content d'avoir la confiance de la famille. (Tradition libre) » [Pisimw]

« C'est pour ça qu'elle nous a donné son enfant. Elle [mère d'origine] me disait que ce n'était pas parce qu'elle n'aimait pas son enfant ou qu'elle voulait s'en débarrasser. Mais elle ne se sentait pas en état de bien s'en occuper, c'est pour ça qu'elle avait décidé de nous la laisser. [...] C'est ce que j'ai dit à [nom de l'enfant] que sa mère ne la haïssait pas, qu'elle l'aimait c'est pour ça qu'elle avait décidé de la laisser à une famille. (Tradition libre) » [Wapikoni].

« Elle disait, je ne l'abandonne pas, je veux juste vous la laisser, je vous voie vous en occuper, et je veux qu'elle soit bien [...] Elle m'a parlé plus tard pour me dire ce qu'elle avait. Elle m'a dit qu'elle était enceinte, qu'elle était malade, qu'elle avait mal aux jambes et partout, qu'elle avait de la misère à se lever le matin. C'est pour ça qu'elle nous a donné son enfant. (Tradition libre) » [Wapikoni]

« On a été un bout sans retirer d'allocation, c'est elle [mère d'origine] qui venait nous porter l'argent sans que nous lui demandions. Mais à un moment donné, elle m'a dit de retirer l'allocation directement pour [enfant]. (Tradition libre) » [Wapikoni]

« Aussi, [nom - enfant adopté] a des frères et des sœurs [d'origine et adoptive]. Mes filles l'appellent nimis [soeur plus âgée] et mes garçons l'appellent nicim [sœur plus jeune]. Ils l'ont toujours appelé comme ça. Même du côté de ma jeune sœur, ses enfants vont tous appeler mes garçons nictes [grand frère]. Ntowacim [enfant de ma sœur] va me dire : J'ai été voir nimis [sœur plus âgée] en référent à [nom - enfant adopté] qui est plus âgée que lui, il va dire « j'ai été aidé nimis », « j'ai déménagé nimis ». Ils vont tous l'appeler comme ça. Pour mes garçons, ntwacimak [les enfants de ses frères et sœurs] vont dire nictes [frère plus âgé] et ils vont appeler [enfant adopté] nimis [sœur plus âgée]. Ils ne l'ont jamais mis à part...[...]. (Traduction libre) ». [Wapikoni]

« Elle a voulu retourner chez elle (mère d'origine) 2 fois. La 1^{ère} fois, elle avait 4 ans. Je lui ai dit c'est toi qui sais. Si tu veux retourner chez toi, vas-y et sache que tu vas me manquer. Elle est allée dormir une fois et elle est revenue le lendemain. [...]. Elle a refait la même chose à 7 ans, et ça été la même chose. Elle est revenue à la maison. C'est ce qui s'est passée. Alors nous l'avons gardé depuis ce temps. (Traduction libre) » [Wapikoni]

Extraits de *Asini* et *Wasko*

« [...] qu'ils puissent s'occuper convenablement de l'enfant. Et ils nous ont rassuré sur tout, qu'il va parler l'atikamekw qu'il va être bien. Et on faisait déjà confiance à la famille qui va en prendre charge. On souhaitait qu'il soit bien, c'est tout. (Tradition libre) » [Asini]

« Moi, je le vois à tous les jours. Je vais aider mon oncle chez eux. Moi, c'est mon garçon pareil. Mais, je trouve ça drôle quand il m'appelle mon oncle. Et elle (mère d'origine), ma tante. (Traduction libre) » [Asini]

Extraits de *Kitikan* et *Minic*

« ... [...] Oui, autant les arrières grands parents que les grands parents, c'était comme clair que c'était notre enfant, que c'était comme le conseil de famille qui ont pris la décision de nous le confier, pour être sûre que justement... » [Minic]

« Sans dire conseil de famille, c'est comme de l'automatisme le fait que ça été discuté avec les grands parents, pour nous c'est important la famille. Il faut que la famille soit toujours derrière ces décisions (Tradition libre). » [Kitikan].

« C'est sûre que cette cérémonie-là a été beaucoup significative que d'autre chose veut, veut pas. Parce que là c'était clair que tout le monde était d'accord, autant les grands parents que les membres des communautés étaient d'accord par rapport à cette adoption. C'était comme officiel au niveau des communautés. » [Minic]

Extraits de *Asati* et *Wapistan*

« C'était à la personne [parent adoptif] de fournir, elle n'avait rien à demander à la mère [d'origine]. Elle n'a pas à penser que l'enfant manque telle ou telle chose pour le demander à la mère. Elle fournissait tout à l'enfant, car c'est elle qui avait décidé de le prendre. (Tradition libre) » [Asati]

« La personne qui gardait n'avait pas à demander que les parents (d'origine) fournissent les aliments et autres besoins. C'est elle-même qui fournissait tout. Elle le prenait comme si c'était son propre enfant. (Tradition libre) » [Wapistan]

« Quand une personne veut garder un enfant. Il le faisait comme ça. Comme [nom], elle s'est faite garder par son grand-père et sa grand-mère. C'est ce qu'on faisait avant, quand une personne voulait garder un enfant. Il le prenait avec elle. On n'a pas à s'entendre, à convenir de chose. Elle le prenait c'est tout. (Tradition libre) » [Wapistan]

« J'ai aidé ma belle-sœur, j'ai gardé sa fille [nom]. Je l'ai gardé jusqu'à ce qu'elle se marie. [...] [...] Ma mère s'est toujours fait aider par ma grand-mère à s'occuper de ses enfants.

Ma grand-mère allait chez nous. [...] On n'a jamais pensé que c'était dure de garder des enfants comme ça. (Tradition libre) » [Wapistan]

« Et je n'ai jamais demander d'argent. C'est moi qui ai toujours subvenu à ses besoins. [...] (Tradition libre) » [Wapistan]

« J'ai toujours aidé à garder des enfants. [...] Ce n'est pas comme aujourd'hui où on demande l'argent. Avant on ne faisait pas ça. On prenait l'enfant pour aider les parents, c'est ça. [...] On n'a jamais pensé que c'était dure de garder des enfants comme ça. (Tradition libre) » [Wapistan]

Extraits de *Amiskw, Wikwas et Cicikon*

« Ce qui est arrivé, [enfant] nous a dit un jour que nous l'avions abandonné alors que ce n'était pas ça, ce n'est pas ce qui est arrivé. [...] La mère adoptive n'a pas expliqué à notre enfant pourquoi nous lui avions laissé, l'enfant n'a jamais su ça. Ce n'était pas correct... [...] (Traduction libre) » [Amiskw et Wikwas]

BIBLIOGRAPHIE

LÉGISLATION

Code civil du Québec, RLRQ c C-1991.

Loi sur la protection de la jeunesse, LRQ, c P-34.1.

Loi sur les Indiens, LRC 1985, c I-5.

JURISPRUDENCE

Racine c Woods, [1983] 2 RCS 117.

DOCTRINE

Monographies et ouvrages collectifs

Bopp, Judie, dir, *The Sacred tree*, 3^e éd, Wilmot, Lotus Light, 1989.

Borrows, John, *Canada's Indigenous Constitution*, Toronto, University of Toronto Press, 2010.

Clause Gélinas, *Entre l'assommoir et le godendart : les Atikamekw et la conquête du moyen-nord québécois 1870-1940*, Sillery, Septentrion, 2003.

Goulet, Linda M. et Keith N. Goulet, *Teaching each other: nehinuw concepts and indigenous pedagogies*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2015.

Joseph, Robert, *21 things you may not know about the Indian Act: helping Canadians make reconciliation with Indigenous Peoples a reality*, Port Coquitlam, Indigenous Relations Press, 2018.

Jullian, François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

Kaufmann, Jean-Claude et François de Singly, *L'entretien compréhensif*, Paris, Colin, 2016.

Kovach, Margaret, *Indigenous methodologies, characteristics, conversations, and contexts*, Toronto, University of Toronto press, 2009.

Lacasse, Jean-Paul, *Les Innus et le territoire: Innu tipenitamun*, Québec, Septentrion, 2004.

Mauss, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Les classiques en sciences sociales, 1924.

Otis, Ghislain, dir, *Contributions à l'étude des systèmes juridiques autochtones et coutumiers*, Québec (QC), Presses de l'Université Laval, 2018.

- Otis, Ghislain, dir, *L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique*, Québec (QC), Presses de l'Université Laval, 2013.
- Otis, Ghislain, dir, *Méthodologie du pluralisme juridique*, Paris, Karthala, 2012.
- Poirier, Sylvie et Jean-Marc Niquay, *Le droit coutumier atikamekw: pistes de réflexion*, Wemotaci, Conseil de la Nation Atikamekw, 1999.
- Poitras, Marilyn, et Norman Zlotkin, *An overview of the recognition of customary adoption in Canada*, Saskatoon, Saskatchewan First Nations Family and Community Institute Incorporated, 2013.
- Reid, Hubert, *Dictionnaire de droit québécois et canadien : avec lexique anglais-français*, Montréal, Wilson & Lafleur, 1996.
- Russell, Bernard H, *Research methods in anthropology, Quantitative and qualitative approaches*, 4^e éd, Lanham (MD), AltaMira Press, 2006.
- Viveiros de Castro, Edouardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- Watson, Irene, *Aboriginal peoples, colonialism and international law: raw law*, New York, Routledge, 2016.
- Wilson, Shawn, *Research is ceremony: indigenous research methods*, Black Point, Fernwood Pub, 2008.

Chapitre d'ouvrage collectif et articles de revues

- Baldassi, Cindy L, « The Legal Status of Aboriginal Customary Adoption Across Canada: Comparisons, Contrasts, and Convergences » (2006) 39:1 UBC L Rev 63.
- Bissonnette, Alain, Karine Gentelet et Guy Rocher, « Droits ancestraux et pluralité des mondes juridiques chez les Innus et les Atikamekw du Québec » (2005) 21 Cahiers d'Anthropologie du droit 139.
- Borrows, John, « Indigenous Legal Traditions in Canada » (2005) 19:1 Wash ULJ & Pol'y 166.
- Chachai, Véronique, Marie-Odile Junker, Katie Martinuzzi, Nicole Petiquay et Cécile Planchon, « Anotc nehirowimowin. La langue atikamekw aujourd'hui : attitudes et identité » (2019) 49:1 RAQ 3.
- Decaluwe, Béatrice, Marie-Andrée Poirier et Gina Muckle, « L'adoption coutumière chez les Inuits du Nunavik : ses spécificités et conséquences sur le développement de l'enfant » (2016) 25 EFG 1.
- Éthier, Benoit et Sylvie Poirier, « Territorialité et territoires de chasse familiaux chez les Atikamekw Nehirowisiwok dans le contexte contemporain » (2018) 60:1 Anthropologica 106.

- Éthier, Benoit, « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok » (2016) 40:2 *Anthropologie & Sociétés* 181.
- Fournier, Anne, « De la Loi sur la protection de la jeunesse au Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA)-La prise en charge d'une nation pour assurer le bien-être de ses enfants » (2016) 25 EFG.
- Fournier, Anne, « L'adoption coutumière autochtone au Québec : quête de reconnaissance et dépassement du monisme juridique » (2011) 41:2 RGD 703.
- Grammond, Sébastien et Christiane Guay, « Comprendre la normativité innue en matière d' « adoption » et de garde coutumière » (2016) 61:4 McGill L J 889.
- Grammond, Sébastien et Christiane Guay, « L'interaction entre le droit innu et le droit québécois de l'adoption » (2018) 48:1 RGD 123.
- Guay, Christiane et Sébastien Grammond, « Les enjeux de l'application des régimes de protection de la jeunesse aux familles autochtones » (2013) 24:2 NPS 67.
- Houde, Nicolas, « La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan » (2014) 44:1 RAQ 23.
- Jaccoud, Mylène et al, « Le pluralisme juridique en contexte atikamekw nehirowisiw dans le secteur pénal et la protection de la jeunesse » (2018) 48:1 RGD 91.
- Jérôme, Laurent et Vicky Veilleux, « Witamowikok, « dire » le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui : territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones » (2014) 44:1 RAQ 11.
- Jérôme, Laurent, « Faire (re)vivre l'Indien au coeur de l'enfant » : rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok » (2008) 38:2-3 RAQ 45.
- Lallemand, Suzanne, « Adoption, fosterage et alliance » (2003) 12:2 *Anthropologie et Sociétés* 25.
- Larivière, Mylène, « Le régime coutumier de l'adoption des enfants autochtones : l'exemple du droit des Inuits du Nunavik » dans Ghislain Otis, dir, *L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique*, Québec (QC), Presses de l'Université Laval, 2013.
- Lavallée, Carmen, « L'adoption coutumière autochtone et l'adoption légale québécoise : vers l'émergence d'une interface entre les deux cultures ? » dans Ghislain Otis, dir, *L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique*, Québec (QC), Presses de l'Université Laval, 2013.
- Leckey, Robert, « L'adoption coutumière autochtone en droit civil québécois » (2019) 59:4 C de D 973.
- Lomax, Bill, « Hlugwit'y, hluuxw'y - my family, my child: the survival of customary adoption in British Columbia » (1997) 14:2 Can J Fam L 197.
- Morissette, Anny, « Composer avec un système imposé : La tradition et le conseil de bande à Manawan » (2007) 37:2/3 RAQ 129.

- Otis, Ghislain, « L'autonomie gouvernementale autochtone et l'option de loi en matière de statut personnel » (2014) 55:3 C de D 583.
- Otis, Ghislain, « Les figures de la théorie pluraliste dans la recherche juridique » dans Ghislain Otis, dir, *Méthodologie du pluralisme juridique*, Paris, Karthala, 2012.
- Paré, Mona, « Adoption coutumière au regard du droit international : droits de l'enfants vs droits des peuples autochtones » dans Ghislain Otis, dir, *L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique*, Québec (QC), Presses de L'Université Laval, 2011, 75.
- Perez, Alvaro, « Échantillonnage et recherche qualitative: essai théorique et méthodologique » dans Jean Poupart, Jean-Pierre Deslauriers, Lionel H Groulx, Anne Laperrière, Robert Mayer et Alvaro Pires, dir, *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin édition, 1997, 113.
- Poirier, Sylvie, « Atikamekw Kinokewin, « la mémoire vivante » : bilan d'une recherche participative en milieu autochtone » (2014) 44 :1 RAQ 73.
- Poirier, Sylvie, « Change, Resistance, Accommodation and Engagement in Indigenous Contexts : A Comparative (Canada-Australia) Perspective » (2010) 20:1 AF 41.
- Poirier, Sylvie, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme » (2000) 24:1 Anthropologie & Sociétés 137.
- Poirier, Sylvie, *Ontologies*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2016.
- Poirier, Sylvie, « Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics » (2008) 50:1 Anthropologica 75.
- Poirier, Sylvie, « The Atikamekw: Reflections on Their Changing World » dans Roderick Wilson et Christopher Fletcher, dir, *Native peoples: the Canadian experience*, 4^e éd, Don Mills (Ont), Oxford University Press, 2014, 146.
- Poirier, Sylvie, « The Dynamic Reproduction of Hunter-Gatherers Ontologies and Values » dans Janice Boddy et Micheal Lambek, dir, *A companion to the Anthropology of Religion*, 1^{ère} éd, Hoboken (NJ), John Wiley and Sons Inc., 2013, 50.
- Poirier, Sylvie, Jérôme Laurent et la Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan), « Présentation : Les Atikamekw Nehirowisiwok : territorialités et savoirs » (2014) 44:1 RAQ 3.
- Sigouin, Catherine, Michèle Charpentier et Anne Quéniart, « La grand-maternité chez les Inuits : Portrait d'une réalité méconnue » (2010) 23:1 NPS 114.
- Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan), « Tapiskwan Sipi (la rivière Saint-Maurice) » (2014) 54:1 RAQ 85.
- Wyatt, Stephen et Yvon Chilton, « L'occupation contemporaine du Nitaskinan par les Nehirowisiwok de Wemotaci » (2014) 44:1 RAQ 61.

Rapports ou documents d'organismes publics

Approbation de l'Entente visant à établir un régime particulier de protection de la jeunesse pour les membres des communautés de Manawan et de Wemotaci entre le gouvernement du Québec et le Conseil de la Nation Atikamekw et l'exclusion de l'application des articles 3.8 et 3.49 de la Loi sur le ministère du Conseil exécutif des ententes à intervenir entre les parties modifiant cette entente, D 13-2018 (2018).

Assemblée des Premières Nations, « La maîtrise indienne de l'éducation indienne : déclaration de principe présentée au Ministre des affaires indiennes et du Nord canadien par la Fraternité des Indiens du Canada » (1972), en ligne (pdf) : <https://www.afn.ca/uploads/files/fn_education/icoie-fr.pdf>.

Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec-Labrador, *Guide de référence : Désignation d'une autorité compétente pour l'adoption et de la tutelle coutumières par les nations ou les communautés des Premières Nations (Guide)*, Québec, CSSSPN, 2018.

Entente visant à établir un régime particulier de protection de la jeunesse pour les membres des communautés de Manawan et de Wemotaci, entre le Conseil de la Nation Atikamekw et le Gouvernement du Québec, 29 janvier 2019, en ligne : Gouvernement du Québec <www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-445.pdf>.

Gouvernement du Canada, Affaires autochtones et du Nord Canada, « L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie » (3 novembre 2008), en ligne : RCAANC <<https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100031843/1539869205136>>.

Gouvernement du Québec, Ministère de la santé et des services sociaux, *Lignes directrices permettant d'établir un régime particulier de protection de la jeunesse*, 2016.

Groupe consultatif inter agences en éthique de la recherche Gouvernement du Canada, « Énoncé de politique des trois Conseils: Éthique de la recherche avec des êtres humains – EPTC 2 (2018) » (5 février 2016), en ligne : *Gouvernement du Canada* <https://ethics.gc.ca/fra/policy-politique_tcps2-eptc2_2018.html>.

Guay, Christiane, Sébastien Grammond et Kheira Belhadj-ziane, « Rapport d'intégration 1: Comment se manifeste le pluralisme juridique? Titre du sous-projet: Les pratiques d'adoption coutumière chez les autochtones: la perspective des Innus d'Uashat mak Mani-Utenam » (2015), en ligne (pdf) : *Legitimus* <www.legitimus.ca/static/uploaded/Files/Documents/Rapports/Guay-Grammond---Premier-rapport-adoption-coutumiere.pdf>

Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canada, *La politique indienne du gouvernement du Canada*, 1969.

Québec, Assemblée Nationale, Commission des institutions, *Mémoire portant sur le projet de loi 113, Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et de communications de renseignements*, Recueil annuel des lois du Québec, 2017, c 12 (Stéphanie Vallée).

Québec, Assemblée Nationale, Commission sur la santé et les services sociaux, *Mémoire portant sur le projet de loi no 99, Loi modifiant la Loi sur la protection de la jeunesse et d'autres dispositions*, 2016 (Jean Hénault).

Québec, Ministère de la Justice, *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière en milieu autochtone*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, 2012, en ligne :
<www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/rapports/pdf/rapp_adop_autoch_juin2012.pdf>.

Sylvestre, Marie-Eve et al, « Rapport d'intégration 1 : Renforcer la gouvernance atikamekw : vers un modèle de prise en charge des conflits et problèmes liés à la violence conjugale et à la protection de la jeunesse » (2017), en ligne (pdf) : *Legitimus*
<www.legitimus.ca/static/uploaded/Files/Documents/Rapports/rapport%201%20atikamekw%20violence%20conjugale/Rapport-dintegration-1---20-juin-2017.pdf>.

Mémoires

Basile, Suzie, *Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, thèse de doctorat en sciences de l'environnement, Université du Québec en Abitibi-Témiskamingue, 2017 [non publiée].

Éthier, Benoît, *Orowewin notcimik itatcihowin. Ontologie politique et contemporanéité des responsabilités et des droits territoriaux chez les Atikamekw Nehirowisiwok (Haute-Mauricie, Québec) dans le contexte des négociations territoriales globales*, thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2017 [non publiée].

Autres sources

Assemblée des Premières Nations du Québec-Labrador, « Déclaration sur les droits des enfants des Premières Nations » (2015), en ligne (pdf) : <<https://centredoc.cssspnql.com/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=1586>>.

Assemblée des Premières Nations du Québec-Labrador, « Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador » (2014), en ligne (pdf) : *UQAM* <<https://cerpe.uqam.ca/wp-content/uploads/sites/29/2016/08/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>>.

Centre d'amitié, *L'Enfant qui vécut avec l'ours*, La Tuque, Centre d'amitié autochtones inc.

Conseil de la Nation Atikamekw, « Identité / Fondements / La Nation Atikamekw / Atikamekw », en ligne : *Atikamekw Sipi* <www.atikamekwsipi.com/fr/la-nation-atikamekw/fondements/identite>.

Conseil de la Nation Atikamekw, « Processus de justice communautaire atikamekw (PJCA) », en ligne : *Atikamekw Sipi* <www.atikamekwsipi.com/fr/services/service-sociaux-atikamekw-onikam/programmes/programme-de-justice-communautaire-atikamekw-pjca>.

Conseil de la Nation Atikamekw, *Politique sociale atikamekw*, 1997.

Convention internationale relative aux droits de l'enfant, 20 novembre 1989, 1577 RTNU 3 (entrée en vigueur : 2 septembre 1990).

Craft, Aimée, « Ki'inaakonigewin: Reclaiming Space for Indigenous Laws », Conférence annuelle de l'institut canadien d'administration de la justice sur le thème Aboriginal Peoples and Law, « We are all Here to stay », 14 au 17 octobre 2015.

Innu TakuaiKAN Uashat Mak Mani-Utenam, « Adoption coutumière autochtone : Les Premières Nations réclament des amendements au projet de loi 113 » (26 mai 2017), en ligne : *Cision* <www.newswire.ca/fr/news-releases/adoption-coutumiere-autochtone--les-premieres-nations-reclament-des-amendements-au-projet-de-loi-113-624607224.html>.

Office of University Accessibility, « First Nations Code of Ethics, University of Manitoba », en ligne (pdf): *University of Manitoba* <https://umanitoba.ca/student/indigenous/media/Pamphlet_02a.pdf>.