

**LA DÉLIMITATION DE L'IDENTITÉ AUTOCHTONE ET DE
L'APPARTENANCE À LA COMMUNAUTÉ : MOBILISATION
DEVANT LES TRIBUNAUX DE DROIT CANADIEN PAR LES
ABÉNAKIS D'ODANAK ET DE WÔLINAK**

EVE LAOUN

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa dans le cadre des exigences du programme de
maîtrise en droit

Faculté de droit
Université d'Ottawa

À ma grand-mère, Paulette

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	vi
Remerciements.....	vii
PARTIE I : Présentation du projet de recherche	1
Introduction.....	1
Le contexte de résurgence identitaire et de revendications juridiques des peuples autochtones au Canada.....	1
La mobilisation des identités autochtones devant les tribunaux canadiens	3
Problématique	7
Questions de recherche	10
Plan de thèse	11
CHAPITRE 1 : Cadre conceptuel et méthodologie	12
<u>1.1. Une approche constructiviste des identités.....</u>	12
1.1.1. Les différentes représentations de la notion d'identité : fondements de l'approche constructiviste	13
1.1.2. La délimitation des identités autochtones : le rôle des institutions.....	15
<u>1.2. Le pluralisme juridique critique.....</u>	17
1.2.1. La construction de la normativité : la question de l'objet et du sujet de droit	18
1.2.2. Les normes mobilisées au sein d'une communauté autochtone : au-delà d'une opposition entre « droit étatique » et « droit autochtone »	20
<u>1.3. Méthodologie</u>	21
1.3.1. Description du terrain de recherche	21
1.3.1.1. Activités menées et déroulement	22
1.3.1.2. Choix des participants	23
1.3.1.3. Déroulement des entrevues semi-dirigées	24
1.3.2. Analyse des données	25
1.3.3. Réflexion sur la démarche (positionnement et rôle de chercheuse)	25
PARTIE II : Fondements historiques et juridiques	28
CHAPITRE 2 : Présentation des communautés d'Odanak et Wôlinak	28
2.1. L'espace abénaki d'Odanak et de Wôlinak : territorialité et histoire (17 ^{ème} – 20 ^{ème} siècles).....	28
2.2. Portrait sociodémographique actuel d'Odanak et de Wôlinak.....	32
CHAPITRE 3 : Les fondements de la régulation des identités autochtones	34
3.1. Les fondements de la régulation des identités autochtones par l'État.....	34
3.1.1. Historique de la Loi sur les Indiens – législations pré-confédération.....	34
3.1.2. L'Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages de 1876 (Loi sur les Indiens)	37
3.1.3. Modifications à la Loi sur les Indiens – Refontes de 1951 et 1985	38

3.1.4. Recours judiciaires contre les discriminations résiduelles de la Loi sur les Indiens : résumé sommaire	41
3.2. Les fondements de la régulation des identités par les Autochtones	44
3.2.1. Adoption de l'article 10 de la Loi sur les Indiens : la voie vers de réels droits collectifs ?	44
3.2.2. Le contrôle de l'appartenance à Odanak et à Wôlinak : enjeux particuliers et revendications juridiques	47
CHAPITRE 4 : Les fondements de la gouvernance au sein des communautés autochtones	50
<u>4.1. Les fondements de la gouvernance au sein des communautés autochtones selon l'État Canadien.</u>	50
4.1.1. Organisation politique et pouvoirs des conseils de bande	51
4.1.1.1. <i>Pouvoirs du conseil de bande en matière de règlements administratifs</i>	52
4.1.1.2. <i>Composition du Conseil de bande et système de vote.</i>	53
4.1.2. Financement des services au sein d'une communauté autochtone	54
4.1.3. Possession de terres sur réserve	57
<u>4.2. Les fondements de la gouvernance des communautés d'Odanak et de Wôlinak</u>	58
4.2.1. Les conseils de bande de Wôlinak et Odanak et le Grand Conseil de la nation Waban-aki : organisation et fonctionnement	59
4.2.2. Gestion interne et prestation de services à Odanak et Wôlinak : enjeux politiques et intérêts collectifs	61
PARTIE III : Analyse des résultats.....	64
CHAPITRE 5 : Les discours des Abénakis d'Odanak et de Wôlinak sur leur identité.....	64
<u>5.1. Penser l'identité autochtone en « catégories » : l'héritage du système classificatoire de l'État</u>	66
5.1.1. L' « Autochtone » et le « Blanc » : notion de socialisation en milieu autochtone dans l'assise d'une identité distinctive	68
5.1.2. L'Autochtone « pur » et « moins pur » : une catégorisation de l'authenticité autochtone selon la perspective distributive de l'État.....	71
<u>5.2. La culture comme symbole d'une identité distinctive : entre visions « passésistes » et « contemporaines » de la tradition</u>	75
5.2.1. Contexte de lutte contre l'érosion culturelle : le rôle des politiques d'assimilation et de la Loi sur les Indiens.....	77
5.2.2. Le territoire en tant que réceptacle de la culture : vers une politisation de l'identité	79
5.2.3. Les paramètres de la culture abénakise : entre un retour à un passé« authentique » et une vie moderne « détraditionnalisée »	84
<u>5.3. L'appartenance à la « communauté » : notion de spatialité et frontières symboliques de l'identité</u>	90
5.3.1. S'investir dans les réalités de la communauté : une nécessité dans une perspective de survie culturelle et de résurgence identitaire	92
5.3.2. La définition des critères d'appartenance à la communauté : influences de la Loi sur les Indiens en matière de gouvernance et de financement	95

<u>Conclusion partielle</u>	99
CHAPITRE 6 : La saisie des tribunaux par les Abénakis d’Odanak et de Wôlinak	101
<u>6.1 La mobilisation du droit dans le cadre de démarches visant la reconnaissance de l’identité autochtone par l’État : l’obtention ou la récupération du statut d’Indien</u>	104
6.1.1. L’affaire Re O’Bomsawin : Les conséquences de la perte du statut d’Indien avant le projet de loi C-31	106
6.1.2. Les affaires McIvor et Descheneaux : sur le chemin de la reconnaissance identitaire et du droit à l’égalité	108
6.1.3. L’affaire Landry : récupération du statut d’Indien et dynamiques de pouvoir	111
<u>6.2. La mobilisation du droit dans le cadre de démarches d’autonomie politique des communautés : formulation et contestation des codes d’appartenance et des codes électoraux.</u>	115
6.2.1. Le contrôle de l’appartenance à la communauté.....	117
6.2.1.1. <i>Modification du Code d’appartenance à Odanak : la mobilisation de la norme de la « majorité de la majorité » en réponse à la question du vote des personnes non résidentes.</i>	117
6.2.1.2. <i>Modification du code d’appartenance de Wôlinak : la mobilisation du statut d’Indien dans le cadre de dynamiques d’exclusion</i>	121
6.2.2. Le contrôle des droits politiques dans la communauté	125
6.2.2.1. <i>Les affaires Savard et Medzalabanleth : processus devant le comité d’appel</i>	126
6.2.2.2. <i>Le transfert des affaires Savard et Medzalabanleth dans la sphère des tribunaux</i>	128
<u>Conclusion partielle</u>	131
PARTIE IV : CONCLUSION	133
BIBLIOGRAPHIE	138
ANNEXE 1 - Code de citoyenneté des Abénakis d’Odanak (2009)	154
ANNEXE 2 - Code d’appartenance de Wôlinak (2017)	166
ANNEXE 3 - Code d’appartenance de la bande des Abénakis de Wôlinak (1987)	177

Résumé

Cette recherche prend sa source dans un contexte de résurgence identitaire et de redéfinition des relations entretenues entre les Autochtones et l'État canadien depuis les cinquante dernières années. Elle est le fruit d'un travail de terrain ethnographique en territoire Abénaki au Québec. Elle vise à s'intéresser de plus près aux manières dont l'identité autochtone est négociée et renouvelée non seulement entre les membres des communautés d'Odanak et de Wôlinak eux-mêmes, mais également avec les institutions qui gravitent autour de ces membres. Dans leur rapport à l'identité, les Abénakis doivent composer avec le système des réserves, dont les modes de financement et de gouvernance largement régulés par la *Loi sur les Indiens* contribuent à maintenir des catégories de bénéficiaires de droits. Cette situation crée des conflits entre certains membres et alimente des divisions sociales et politiques au sein des communautés. Plus particulièrement, on remarque que l'identité autochtone est notamment mobilisée dans le cadre de recours devant les tribunaux de droit commun. Dès lors, puisqu'il existe une pluralité de manières d'aborder les questions identitaires au sein de ces communautés, cette recherche s'intéresse aux manières dont les membres mêmes de ces communautés naviguent au sein de ces questions et étudie les différentes stratégies juridiques mobilisées pour répondre aux enjeux et conflits identifiés.

Abstract

This research arises in the context of the resurgence of identity as contributing to a redefinition of the relationship between Indigenous people and the Canadian state. It is the result of an ethnographic field work in Abenaki territory in Quebec. It aims to take a closer look at the ways in which Aboriginal identity is negotiated and renewed not only between the members of the Odanak and Wôlinak communities themselves, but also with the institutions that revolve around these members. When addressing, claiming or questioning their identity, the Abenakis have to deal with the reserve system, whose funding and governance mechanisms largely regulated by the *Indian Act* help maintaining categories of beneficiaries of rights. This situation creates conflicts between some members and maintain social and political divisions within the communities. In particular, we note that indigenous identity is mobilized in the context of legal actions before courts. Therefore, since there is a plurality of ways to address identity issues in these communities, the aim of that research is to look over how their members navigate within those issues and to study the various legal strategies mobilized to address the challenges and conflicts identified.

Remerciements

Par ces quelques remerciements, je souhaite souligner le rôle actif de toutes les personnes qui ont, à un moment ou à un autre, croisé mon chemin et influencé mon processus de réflexion et d'écriture.

Merci aux communautés d'Odanak et de Wôlinak de m'avoir accueillie sur leur territoire. Aux Abénakis et aux Abénakises qui ont participé à ma recherche, merci de m'avoir accordé votre confiance et d'avoir partagé avec moi certaines de vos réalités avec une telle franchise. Si vos récits constituent le socle sur lequel cette thèse a pu se construire, ils m'ont également fait cheminer au niveau personnel dans ma compréhension plus large des enjeux autochtones. Dans ce sens, je m'estime particulièrement privilégiée d'avoir pu partager des moments aussi riches avec vous.

À mes co-directeurs, Sébastien Grammond et Marie-Pierre Bousquet, merci d'avoir été si présents et à l'écoute tout au long du processus. Jongler avec deux disciplines aussi différentes que sont le droit et l'anthropologie m'a sortie de ma zone de confort. Vous avez su me soutenir aussi bien que me confronter avec justesse, intelligence et humour; je suis heureuse de vous connaître. Un merci tout particulier à Jean Leclair, qui a su piquer et entretenir ma curiosité intellectuelle voilà plusieurs années par rapport aux questions autochtones, et qui continue d'être une source d'inspiration aujourd'hui. Merci également à la Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones pour le soutien financier accordé à cette recherche.

Merci aussi à mes proches qui ont vu ce projet germer, se développer, puis finalement s'achever. À Emmanuel, pour nos discussions et débats enflammés depuis des années. À Sandeep, *for your unconditional support and your faith in my ambitions*. À ma fabuleuse gang de la CERP, en particulier Sébastien, Sophie, MADB, Patricia, Benoit, Alex...pour les avis éclairés, les cours NVIVO, les angles critiques, les corrections, les coupes de vin, les rires...Et à tous mes amis qui savent maintenant pourquoi j'ai manqué quelques sorties et soupers, mais qui m'ont toujours encouragée à me dépasser et à aller au bout de mes idées. Finalement, à ma famille, évidemment, merci de me suivre et de me soutenir quel que soit le projet que j'entreprends. Si celui-ci ne fait que se rajouter sur la pile déjà impressionnante des accomplissements des VALS, il n'aurait pas été possible sans l'équipe si solide que nous constituons...d'un océan à l'autre.

PARTIE I : Présentation du projet de recherche

Introduction

Le contexte de résurgence identitaire et de revendications juridiques des peuples autochtones au Canada

Depuis la fin des années 1960, le Canada est le terrain d'importantes revendications juridiques menées par des groupes autochtones ainsi que celui d'une profonde remise en question des relations entretenues avec ces derniers¹. Cette période est marquée par une forte opposition aux politiques fédérales développées par le gouvernement de Pierre Elliott Trudeau, lesquelles visent à résoudre les inégalités vécues par les Autochtones en abolissant la législation leur conférant des droits distinctifs². Alors que cette démarche est présentée dans une perspective d'inclusion de toutes les minorités au sein de la grande famille canadienne, plusieurs groupes autochtones s'y opposent et la qualifient d'ultime étape vers une assimilation des Autochtones à la société dominante, en plus de la négation totale de leurs droits sur leurs terres ancestrales³. À la grandeur du pays, de même que sur la scène internationale, on assiste à d'importants mouvements de solidarité et de résistance caractérisés par une revitalisation culturelle et politique des nations autochtones (*Red Power*)⁴.

Au cœur de ces mouvements, la redéfinition de ce que constitue le fait d'être autochtone – « l'autochtonie » - est fondamentale et est notamment utilisée dans le cadre de batailles juridiques visant à obtenir la reconnaissance de droits distinctifs⁵. En ce sens, l'arrêt *Calder*⁶

¹ John C. Kennedy, « Labrador metis ethnogenesis » (1997) 62:3-4 *Ethnos* 5 à la p.5. [Kennedy]; Rudolph C. Rýser, *Indigenous Nations and Modern States: The political Emergence of nation challenging state power*, New York, Routledge, 2012 à la p. 74 [Rýser].

² Sébastien Grammond, *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles, Éditions Yvon Blais, 2003 à la p. 106 [Grammond 2003].

³ Rýser, *supra* note 1 à la p. 74.

⁴ Miranda Lynn Dyck, mémoire de maîtrise en Arts, *The Recognition of Indigenous Rights during the Red Power Movement*, Université Carleton, 2011 [non publié] à la p. 47.

⁵ Sébastien Grammond, *Identity Captured by Law: Membership in Canada's Indigenous Peoples and Linguistic Minorities*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009 aux pp. 39-49 [Grammond 2009]; Martin Papillon, «Mouvements de protestation et représentation identitaire : l'émergence politique de la nation crie entre 1971 et 1995 » (1999) 20 *Revue internationale d'études canadiennes* 101 à la p. 105 ; Jean-François Tremblay, « L'autonomie gouvernementale autochtone, le droit et le politique, ou la difficulté d'établir des normes en la matière » (2000) 19:2-3 *Politiques et Sociétés* 133 à p. 139 ; Joyce Green, « Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien » (2004) 23:1 *Politique et Sociétés* 9 à la p. 14.

⁶ *Calder c. Procureur Général de la Colombie-Britannique* [1973] R.C.S. 313 [Calder].

marque le début d'une longue série de décisions qui sont rendues dans le cadre de revendications globales visant essentiellement la reconnaissance de droits ancestraux liés au territoire⁷. C'est dans ce contexte et dans celui des négociations constitutionnelles du début des années 1980 que les Autochtones acquièrent la confirmation de leurs droits existants ancestraux et issus de traités⁸. Au cœur de la reconnaissance de ces droits, que les tribunaux qualifient de « non-éteints »⁹, « préexistants »¹⁰ ou encore « *sui generis* »¹¹, figure l'affirmation que les Autochtones constituent des communautés distinctes qui occupaient le territoire avant l'arrivée des Européens. Loin de tendre vers la reconnaissance d'une souveraineté territoriale, les jugements rendus traitent de droits d'exercer des activités et de droits d'utilisation et d'occupation des terres¹². Ceux-ci permettent cependant l'établissement d'un certain rapport de force entre les Autochtones et les gouvernements et conduisent notamment à des discussions visant la signature de traités modernes. Dans ce sens, la signature en 1975 de la Convention de la Baie-James et du Nord du Québec (CBJNQ), le premier traité moderne conclu entre les Cris, les Inuit et le gouvernement du Québec et du Canada, marque le début d'importantes négociations politiques entre les Premières Nations et les gouvernements provinciaux et fédéral¹³.

Des jugements sont également rendus dans le cadre d'autres types de demandes, notamment au sujet de la mauvaise gestion de terres de réserve, du financement accordé par le gouvernement fédéral ou encore relativement à la *Loi sur les Indiens*¹⁴. En 1981, la Commission des droits de l'homme des Nations Unies juge que le refus du Canada de modifier la *Loi sur les Indiens* pour rétablir une égalité de traitement entre les femmes et les hommes autochtones est contraire aux obligations liées au *Pacte international relatif aux*

⁷ Parmi les décisions notables en matière de reconnaissance de droits des Autochtones, voir notamment les affaires suivantes :

R. c. Sparrow, [1990] 1 R.C.S. 1075; *R. c. Gladstone*, [1996] 2 R.C.S. 723 ; *R. c. Nikal*, [1996] 1 R.C.S. 1013 ; *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, [1997] 3 R.C.S. 1010 ; *Nation Haïda c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts)*, [2004] 3 RCS 511 ; *Première nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet)*, [2004] 3 RCS 550.

⁸ *Loi constitutionnelle de 1982*, art. 35, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.U), 1982, c 11.

⁹ *Calder*, supra note 6 à la p. 404.

¹⁰ *Guérin c. La Reine*, [1984] 2 R.C.S. 335, aux par. 378-379.

¹¹ *Delgamuukw*, supra note 7 au par. 644.

¹² Henri Brun, Guy Tremblay et Eugénie Brouillet, *Droit constitutionnel*, 5^{ème} éd., Cowansville, Yvon Blais Inc., 2008 à la p. 132.

¹³ Daniel Salée et Carole Lévesque, « Representing Aboriginal Self-Government and First Nations / State Relations : Political Agency and the Management of the Boreal Forest in Eeyou Istchee » (2010) 41 *International Journal of Canadian Studies* 99 à la p. 107 ; Christopher Alcantara, « Explaining Aboriginal Treaty Negotiation Outcomes in Canada : The Cases of the Inuit and the Innu in Labrador » (2007) 40:1 *Revue canadienne de science politique* 185 à la p. 185.

¹⁴ Grammond, supra note 2 à la p.110.

*droits civils et politiques*¹⁵. L'adoption en 1982 de la *Charte des droits et libertés* interdisant la discrimination fondée sur le sexe¹⁶, jumelée à d'importantes mobilisations de groupes autochtones, conduit à la modification de certaines dispositions discriminatoires de la *Loi sur les Indiens*¹⁷.

La mobilisation des identités autochtones devant les tribunaux canadiens

De manière générale, l'identité autochtone, l'appartenance à une nation autochtone ainsi qu'au territoire qui lui est rattaché sont les éléments clés du mouvement de résurgence identitaire. Ces trois constituants forment le socle de revendications collectives face à l'État dans une perspective de gains politiques, économiques et sociaux¹⁸. Ainsi, il s'opère une redéfinition culturelle et identitaire au cœur de laquelle l'objectif est de « faire renaître l'Indien », afin de devenir visibles aux yeux des institutions et obtenir la reconnaissance de droits distinctifs¹⁹. Cette résurgence identitaire, telle qu'étudiée par différents auteurs, est donc avant tout un mouvement de résistance vis-à-vis d'un État qui a historiquement administré leur quotidien et nié leurs droits depuis des générations²⁰. Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel parlent à ce sujet d'une identité autochtone profondément ancrée dans des relations, notamment communautaires, qu'il importe de reconnaître et de réaffirmer²¹. Selon lui et d'autres penseurs autochtones, tels que Vine Deloria Jr²², Audra

¹⁵ Sandra Lovelace c. Canada, UN Doc. CCPR/C/13/D/24/1977 (1981) ; Grammond, *supra* note 5 aux pp. 97-99.

¹⁶ *Charte canadienne des droits et libertés*, partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982* [annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada*, 1982, c. 11 (R.U.)], art. 15.

¹⁷ *Loi modifiant la Loi sur les Indiens*, S.C. 1985, c. 27.

¹⁸ Taiaiake Alfred, « Colonialism and State Dependency » (2009) 5 *Journal of Aboriginal Health* 42 à la p. 44. [Alfred 2009].

¹⁹ Marie Goyon, « L'Indianité en tant qu'ethnogenèse : exemple de mobilisation dans l'art contemporain amérindien » (2007) 6 *Parcours Anthropologiques* 92 à la p. 103 [Goyon] ; Karine Gentelet, « Les revendications politiques des Premières Nations du Canada : le concept de nation comme outil contre-hégémonique », *Canadian Journal of Law and Society*, 20:2 (2005) à la p. 165 ; Pour une approche brésilienne de la résurgence identitaire autochtone à travers le concept d'ethnogenèse, voir également Sébastien Brodeur-Girard, « État et identité en Amazonie brésilienne », dans Laurent Jérôme et al. (dir.), *Identités, cosmologies et environnements en Amazonie brésilienne*, Louvain-la-Neuve : Academia-L'Harmattan, 2018, aux pp. 168-76.

²⁰ James Tully, *Strange multiplicity : constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 à la p. 88.

²¹ Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel, « Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism » (2005) 40:4 *Government and Opposition* 597 aux pp. 605-12 [Alfred et Corntassel] ; Jeff Corntassel, « Re-envisioning Resurgence: Indigenous Pathways to Decolonization and Sustainable Self-determination » (2012) 1 *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 86 à la p.88 [Corntassel].

²² Vine Deloria Jr., *Custer Died for your Sins: an Indian Manifesto*, New York, McMillan, 1969.

Simpson²³, ou encore Glen Coulthard²⁴, l'identité autochtone a été « infériorisée » sous l'effet des politiques coloniales²⁵. Cet état de fait exige une résurgence culturelle et spirituelle qui permettra, à terme, une réaffirmation identitaire dans l'espace public²⁶. C'est donc dans une optique de décolonisation et de distinction par rapport à la société dominante que la remise au premier plan des concepts de cultures et d'identités distinctives autochtones est une composante essentielle de la résurgence identitaire²⁷.

Selon certains auteurs, une partie importante de la reprise de contrôle des Autochtones vis-à-vis de l'État consiste notamment à rétablir leurs liens culturels, spirituels et communautaires avec leur territoire. Le « territoire » d'une nation et ses limites représentent ainsi pour certaines nations la pierre angulaire à la fois de l'expression d'une identité et de culture distinctives²⁸. Dans ce contexte, le lien au territoire ne se limite pas seulement à ses délimitations géographiques, mais comprend également une sélection de pratiques, de traditions, d'histoires, de symboles et de repères spirituels qui, d'une part, rassemblent des personnes ayant créé et entretenu des liens avec ce territoire, et d'autre part, les définit²⁹. Comme le soulève Marie Goyon, la résurgence identitaire s'appuie donc sur le rétablissement d'un attachement à la terre et sur une conscience d'appartenir à une communauté³⁰. Celle-ci, par la mise de l'avant de ses éléments distinctifs, peut alors revendiquer une reconnaissance officielle³¹. La revendication d'une « citoyenneté

²³ Audra Simpson, « White into Red : Captivity Narratives as Alchemies of Race and Citizenship » (2008) 60:2 *American Quarterly* 251 [Simpson 2008] ; Audra Simpson, *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham, Duke University Press, 2014 [Simpson 2014].

²⁴ Glen Sean Coulthard, « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada » (2007) 6: 4 *Contemporary Political Theory* 437; Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.

²⁵ Nicolas Paquet, « La résurgence autochtone, un passage nécessaire vers une réconciliation : l'exemple de l'alimentation traditionnelle » (2016) 13 *Cahiers du CIÉRA* 79 à la p. 80.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Voir notamment Ronald Niezen, *The Rediscovered Self: Indigenous Identity and Cultural Justice*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009 ; Ronald Niezen, « Culture and the Judiciary: the Meaning of the Culture Concept as a Source of Aboriginal Rights in Canada » (2003) 18:2 *Canadian Journal of Law & Society* 1 [Niezen 2003].

²⁸ Coco Calderhead et Juan-Luis Klein, « L'identité et le territoire dans la reconstruction communautaire des Malécites de Viger » (2012) 56 :159 *Cahiers de géographie du Québec* 583 à la p. 587 [Calderhead et Klein] ; Nathalie Boucher, « Qui est Pekuakamiulnu ? L'hétérogénéité du tissu social de Mashteuiatsh » (2008) 15:1 *Aspects Sociologiques* 10 aux pp.47-48 [Boucher].

²⁹ Jean-Olivier Roy, « Identité et territoire chez les Innus du Québec » (2015) 45:2-3 *Recherches amérindiennes au Québec* 47 à la p. 47 [Roy] ; Taiaiake Alfred, *Heeding the Voices of our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Toronto, Oxford University Press, 1995. [Alfred 1995].

³⁰ Goyon, *supra* note 19 à la p. 14.

³¹ *Ibid.*

différenciée », c'est à dire en marge de celle de l'État et surtout associée à une identité sociale et politique distincte, prend une importance considérable pour plusieurs nations au Canada³².

Au Québec, ces mouvements de redéfinition identitaire, de revitalisation du territoire et de l'appartenance à la communauté ont été étudiés chez plusieurs nations. Ils s'inscrivent également, à l'instar d'autres nations au Canada et à l'étranger, dans des contextes de revendications politiques face à l'État³³. On observe que la mobilisation de l'identité autochtone s'inscrit donc dans une stratégie de reconnaissance et de recherche de légitimité aux yeux des institutions. Les travaux d'Annalisa D'Orsi³⁴, de Nathalie Boucher³⁵, de Jean-Olivier Roy³⁶, par rapport à la nation innue se sont notamment intéressés aux représentations de l'identité dans un contexte de profondes mutations sociales, de transformations des liens au territoire et de démarches d'autodétermination. Ces travaux ont mis en lumière comment la structure sociale d'une communauté pouvait se comprendre en relation avec les rapports au territoire. Le territoire est, dans ces cas, la pierre d'assise d'une identité distincte partagée par les membres d'une communauté et dont les frontières comportent une dimension politique. Ghislain Otis documente amplement ce phénomène dans le cadre d'ententes d'autonomie et de revendications territoriales globales au Québec³⁷.

Plusieurs auteurs ont amplement décrit comment les démarches de reconnaissance de certaines nations par rapport à l'État sont accompagnées de l'obligation de cadrer ces démarches dans le vocabulaire et les catégories normatives propres au droit canadien³⁸. Selon

³² Carole Blackburn, « Differentiating indigenous citizenship: Seeking multiplicity in rights, identity, and sovereignty in Canada » (2009) 36:1 *American Ethnologist* 66 à la p. 71 [Blackburn] ; Will Kymlicka et Wayne Norman, « Return of the Citizen: a Survey of Recent Work on Citizenship Theory » (1994) 104 *Ethics* 352 à la p. 370; Gordon Christie, « Aboriginal Nationhood and the Inherent Right to Self-Government » (2007) National Centre for First Nations Governance, Document de travail à la p. 14.

³³ Benoit Ethier, « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok » (2016) 40:2 *Anthropologies et Sociétés* 177 à la p. 187.

³⁴ Annalisa D'Orsi, « Conservation et innovation: les articulations contemporaines de la tradition innue », *Recherches amérindiennes au Québec*, 43:1 (2013) 69.

³⁵ Boucher, *supra* note 28.

³⁶ Roy, *supra* note 29.

³⁷ Voir notamment Ghislain Otis, « L'autonomie personnelle au cœur des droits ancestraux: sub qua lege vivis » (2007) 52 *Revue de droit de McGill*, 657; Ghislain Otis, « Territorialité, personnalité et gouvernance autochtone » (2006) 47 :4 *Les Cahiers de droit* 781.

³⁸ John Borrows, « (Ab)Originalism and Canada's Constitution » (2012) 58 *Supreme Court Law Review* 351 à la p. 361.; Jean Leclair, « "Il faut savoir se méfier des oracles": Regards sur le droit et les autochtones » (2011) 41:1 *Recherches Amérindiennes du Québec* 102 à la p. 105 [Leclair 2011]; Sébastien Grammond, « L'identité autochtone saisie par le droit » (2008) 15:1 *Lex Electronica* 287 aux pp. 309-15 [Grammond 2008] ; Sébastien Grammond, Isabelle Lantagne et Natacha Gagné, « Aux marges de la classification officielle : les groupes autochtones sans statut devant les tribunaux canadiens », (2012) 81 : 2 *Droit et société* 321 à la p.333 [Grammond, Lantagne et Gagné] ; Sébastien Grammond, *Identity Captured by Law*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009 [Grammond 2009].

D'Arcy Vermette, chercheur et juriste d'origine Métis, cela s'explique en partie en raison du fait que le droit n'a jamais cessé de « créer, recréer, définir et redéfinir »³⁹ les peuples autochtones du Canada. En effet, aborder les revendications des peuples autochtones au regard du droit étatique nécessite de qualifier la nature des droits qui leur sont reconnus. La création de catégories normatives faisant appel aux identités et aux cultures autochtones dans la reconnaissance de droits distinctifs comporte toutefois le risque d'essentialiser les revendications autochtones⁴⁰. En ce sens, il est possible de penser au test développé par la Cour suprême en vertu du paragraphe 35(1) de la *Loi constitutionnelle de 1982* pour la reconnaissance de droits ancestraux et issus de traités. Ce test, qualifié d'approche identitaire, place en effet au cœur de la reconnaissance de ces droits la spécificité des cultures, des traditions, des modes de vie autochtones etc., en d'autres mots, le caractère distinct de leur identité par rapport à celle des « non-autochtones »⁴¹. D'un point de vue pratique, la catégorisation juridique des titulaires de droits autochtones pose le problème de l'exclusion de tous ceux qui, selon les tribunaux, ne cadrent pas dans l'une des trois catégories reconnues aux termes du paragraphe 35(1) de la *Loi constitutionnelle de 1982*. Joe Sawchuk⁴² et Catherine Bell⁴³ soulèvent notamment la difficulté de définir clairement des groupes aussi hétérogènes que sont les peuples s'identifiant comme « Métis », d'autant plus que leur statut n'est pas reconnu dans la *Loi sur les Indiens*. Dans ces cas, comme le documente Sébastien Grammond dans une étude sur les revendications de groupes autochtones privés de statut, la tâche de prouver l'existence d'une communauté et de droits y étant rattachés s'avère difficile et ces groupes se retrouvent souvent laissés à eux-mêmes⁴⁴.

À la lumière de ce qui précède, la mobilisation de l'identité distinctive autochtone, parce qu'elle permet de faire des gains politiques et juridiques, semble prendre une place stratégique importante. Surtout, elle semble s'opérer à travers le spectre des catégories juridiques de l'État plutôt que seulement en fonction des liens culturels et sociaux qui

³⁹ D'Arcy Vermette et Mark D. Walters, « Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People » (2008) 31 Dalhousie Law Journal 211 à la p. 214.

⁴⁰ Leclair, *supra* note 38 à la p. 106.

⁴¹ Jean Leclair, « Les droits ancestraux en droit constitutionnel canadien : quand l'identitaire chasse le politique », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, 299 à la p. 306 ; Ghislain Otis, « Constitutional recognition of aboriginal and treaty rights: a new framework for managing legal pluralism in Canada? » (2014) 46: 3 The Journal of Legal Pluralism 320 à la p. 327.

⁴² Joe Sawchuk, « Negotiating an Identity : Métis Political Organizations, the Canadian Government, and Competing Concepts of Aboriginality », (2001) 24: 3 The American Indian Quarterly 73 à la p. 75 [Sawchuk].

⁴³ Catherine Bell, « Who are the Metis People in Section 35(2) ? », (1991) 29: 2 Alberta Law Review 351 à la p. 370.

⁴⁴ Grammond, Lantagne et Gagné, *supra* note 38 à la p. 329.

existeraient dans l'absolu⁴⁵. Comme le souligne Geneviève Motard, on se situe dans un contexte où la *Loi sur les Indiens* et les politiques d'assimilation de manière plus générale ont eu un impact sur les différentes conceptions de l'identité et sur les revendications sur lesquelles elles sont basées⁴⁶. L'identité autochtone n'est donc pas une donnée fixe, mais bel et bien politique, dans la mesure où elle s'inscrit dans des luttes et des rapports de pouvoir : ses paramètres sont définis et négociés en réaction, notamment, à un État colonial⁴⁷ mais également en fonction d'une panoplie d'intérêts qui varient d'une communauté à une autre⁴⁸. De fait, il est intéressant de relever que les paramètres imposés par le droit exercent un rôle pratique dans la façon dont les autochtones vont eux-mêmes définir et formuler leurs revendications devant les tribunaux.

Problématique

Cette thèse s'inscrit donc dans un contexte où l'identité autochtone est un vecteur de mobilisation et un important facteur déclencheur d'actions individuelles et collectives dans les communautés autochtones à des fins d'autodétermination et de revitalisation culturelle, politique et sociale. S'il existe une importante littérature sur la saisie par le droit étatique des revendications juridiques des Autochtones⁴⁹, les mouvements de contestation, de réappropriation et de revitalisation des identités autochtones tels que vécus et décrits par des membres de communautés autochtones eux-mêmes n'ont pas fait l'objet de beaucoup de recherches. Bien que certaines études abordent les motivations ou intérêts qui poussent des Autochtones en général à mobiliser leur identité autochtone dans le cadre de certaines revendications politiques et juridiques⁵⁰, peu d'entre elles se sont penchées sur

⁴⁵ Alfred et Corntassel, *supra* note 21 à la p. 597.

⁴⁶ Geneviève Motard, « Identité et gouvernance autochtones dans les ententes d'autonomie et de revendications territoriales globales » (2013) 43 : 2 *Revue générale de droit* 501 à la p. 515 [Motard] ; Alfred et Corntassel, *supra* note 21 à la p. 600.

⁴⁷ Roy, *supra* note 29 à la p. 48 ; Leclair, *supra* note 38 à la p. 107.

⁴⁸ Bonita Lawrence, « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview » (2003) 18:2 *Hypatia* 3 à la p. 4 [Lawrence 2003] ; Corntassel, *supra* note 21 à la p. 98.

⁴⁹ Grammond 2009, *supra* note 38; Jean Leclair, « Les droits ancestraux en droit constitutionnel canadien : quand l'identitaire chasse le politique », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2013, p. 306 [Leclair 2013].

⁵⁰ Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014 (voir plus spécialement le troisième chapitre) [Coulthard 2014]; Eva Marie Garrouette, *Real Indians identity and the survival of Native America*, Berkeley, University of California Press, 2003 ; Bonita Lawrence, *"Real" Indians and Others : Mixed-Blood Urban Natives Peoples and Indigenous Nationhood*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004 [Lawrence 2004]. Christie, *supra* note 32.

l'hétérogénéité des discours existant au sein même des communautés⁵¹. Je suggère que les différents termes dans lesquels les Autochtones formulent leur identité sont centraux dans la compréhension plus large des revendications qui sont effectuées⁵² et qu'il importe de documenter les facteurs qui exercent une pression dans la formulation de ces termes.

En résumé, ce qui m'intéresse n'est donc pas nécessairement le fait que l'identité autochtone semble être mobilisée face à l'État dans le cadre de diverses revendications : c'est plutôt le contexte pluriel duquel cette mobilisation de l'identité est issue ainsi que les différentes manières dont elle est effectuée. En d'autres mots, je m'intéresse à la pluralité des démarches effectuées par les acteurs concernés, et qui incluent autant des discours dominants que des voix plus minoritaires au sein des communautés.

Pour ce faire, je me suis penchée sur le cas de deux communautés autochtones au Québec qui sont caractérisées par un recours fréquent à l'appareil judiciaire et dont le dénominateur commun est la mobilisation de l'identité autochtone. C'est le cas des Abénakis de Wôlinak et Odanak, situées dans la région du Centre-du-Québec, près de Trois-Rivières. Ces deux communautés représentent un intérêt aux fins de la présente recherche pour les raisons suivantes.

À l'instar des revendications identitaires des Mohawks, qui font l'objet d'une forte médiatisation depuis de nombreuses années⁵³, celles des Abénakis sont profondément marquées par la constante redéfinition des paramètres culturels, politiques et économiques associés à leur territoire. Parce que les frontières de la « communauté », aux yeux des gens, ne semblent pas nécessairement concorder avec celles de la « réserve » au sens du droit, la question de l'appartenance à la communauté est le terrain de discours multiples ainsi que d'actions individuelles et collectives concrètes visant à faire reconnaître ou à retirer des droits à certains de ses membres. Bien qu'Odanak et Wôlinak soient très proches géographiquement

⁵¹ Voir notamment la thèse de doctorat de David Lessard : *Emergence and Community : the Washaw Sibi Eeyouch*, thèse de doctorat en anthropologie, Université McGill, 2013 [non publié]. Reposant sur un travail de terrain en Abitibi, plus particulièrement auprès des membres de l'Association Washaw Sibi Eeyouch (WSEA), il analyse comment les notions de communauté et d'identité sont construites, interagissent entre elles et se transforment dans un contexte de changement social et institutionnel appelant à une réflexion sur le concept d'émergence.

⁵² *Ibid* à la p.50.

⁵³ Simpson, *supra* note 23 ; Megan Furi et Jill Wherret, « Questions relatives au statut d'Indien et à l'appartenance à la bande », (2003) Bibliothèque du Parlement à la p. 12 [Furi et Wherret] ; Patricia Monture-Angus, *Journeying Forward: Dreaming First Nations' Independence*, Halifax, Fernwood, 1999 à la p. 143. Marie Paul Fern, *Bill C-31: the Experiences of « Indian » Women who « Married Out*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université du Nouveau Brunswick, 2003 [non publié] à la p. 111.

et confrontés à certains enjeux politiques et historiques communs, les deux communautés se distinguent par d'importantes divergences au sein des membres par rapport à ce que signifie « être Abénaki ou Abénakise ».

Ces différents discours influent sur la conception de la vie en communauté et les critères entourant la reconnaissance par les pairs pour en faire partie, ce qui occasionne des conséquences distributives concrètes au sein de la collectivité. En effet, la manière de concevoir l'identité abénakise joue un rôle dans la formation des normes entourant la régulation de l'appartenance à la communauté – c'est-à-dire les règles déterminant qui a le droit de vivre sur la réserve et de bénéficier des biens et services y étant associés. Alors que le droit étatique définit selon des critères de filiation qui a accès aux programmes fédéraux réservés aux « Indiens », le statut de membre d'une communauté peut être formulé de manière autonome par cette dernière et ne repose pas nécessairement sur les mêmes critères que la *Loi sur les Indiens*⁵⁴. L'appartenance à la communauté peut être comprise comme une forme de citoyenneté et régit la dimension collective des rapports entre les membres d'une bande. Or, les deux communautés sont depuis longtemps au cœur des débats de réappropriation de leurs paramètres identitaires par le biais de ce qu'on appelle des « codes d'appartenance ».

Depuis une trentaine d'années, l'appartenance à la communauté et l'éligibilité au Conseil de bande de certains membres de Wôlinak sont régulièrement remis en question et portés devant les tribunaux de droit commun en raison de conflits et de divergences d'interprétation des critères d'appartenance aux termes du Code d'appartenance et du Code électoral de Wôlinak⁵⁵. Odanak, de son côté, bien que n'étant pas le terrain de conflits de la même intensité qu'à Wôlinak, a également déjà eu recours aux tribunaux de droit commun dans le cadre de causes reliées à son Code d'appartenance⁵⁶. Les deux communautés se démarquent tout spécialement par leur implication depuis des décennies – soit à titre d'intervenants, soit à titre de demandeurs principaux - dans le cadre des contestations des discriminations basées

⁵⁴ *Loi sur les Indiens*, L.R.C. 1985, c I-5, art. 10.

⁵⁵ *Fortin c. Abénakis de Wôlinak (Conseil de Bande)*, 1998 CanLII 8007 (CF) ; *Landry c. Savard*, 2011 CF 720 ; *Medzalabanleth c. Conseil des Abénakis de Wôlinak*, 2014 CF 508 ; *Landry c. Conseil des Abénakis de Wôlinak*, 2018 CF 1211.

⁵⁶ *Première Nation des Abénakis d'Odanak c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien)*, 2007 CF 30 ; *Première Nation de Abénakis d'Odanak c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien)*, 2008 CAF 126.

sur le sexe qui figurent dans la *Loi sur les Indiens*⁵⁷. Ces contestations visent à modifier l'article 6 de la loi portant sur les critères d'inscription au Registre des Indiens afin qu'il soit conforme à la Charte canadienne.

En résumé, à Wôlinak et Odanak, tant le statut de membre aux termes du code d'appartenance que le statut d'Indien au sens de la *Loi sur les Indiens* passent d'une simple définition juridique à un véritable symbole d'identité tantôt rassembleur, tantôt diviseur, qui est mobilisé devant les tribunaux par les acteurs des deux communautés. Le présent projet est une étude de cas visant à présenter, d'une part, les différents discours des membres de ces communautés quant à la définition de l'identité abénakise et d'autre part, les stratégies juridiques mobilisés par ces derniers pour répondre aux enjeux et potentiels conflits identitaires soulevés dans les communautés.

Questions de recherche

Les questions traitées dans cette thèse seront les suivantes :

1. Quels sont les discours mobilisés par les Abénakis quant à la définition de l'identité abénakise ?

Aux fins de mon analyse, je me situe dans un cadre où les notions d'identité culturelle et d'identité juridique interagissent ensemble. Ce sont ces interactions qu'il importe de saisir. Qu'est-ce qu'être Abénaki ou Abénakise pour les membres d'Odanak et de Wôlinak? En d'autres mots, dans un contexte de résurgence identitaire et de profondes mutations sociales, autour de quels paramètres est articulée la notion d'identité abénakise ? Pour répondre à ces questions, il importe de tenir compte du cadre de droit étatique s'appliquant aux peuples autochtones et d'évaluer de quelles manières ce dernier peut exercer une pression sur les discours identitaires entendus. Notamment, quelle place occupe la notion d'ethnicité pour les personnes et comment est-elle ou n'est-elle pas mise en relation avec le statut « d'Indien inscrit » aux termes de la *Loi sur les Indiens* ? Si, par hypothèse, la notion d'ethnicité est mise de l'avant, dans quelle mesure est-elle utilisée comme agent mobilisateur pour la survie identitaire de la communauté ?

⁵⁷ *McIvor c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien)*, 2009 BCCA 153; *Descheneaux c. Canada*, 2015 QCCS 3555; *Landry c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien)*, 1996 FCJ 372; *Landry c. Procureur général du Canada (Registraire du Registre des Indiens)*, 2017 QCCS 443.

2. Quelles sont les stratégies juridiques mises en place par les différents acteurs de la communauté dans le but de résoudre les conflits et faire face aux enjeux mobilisant l'identité abénakise ?

En me basant sur les réponses obtenues en première partie, je chercherai à documenter les relations entre les différents discours sur l'identité des Abénakis et le recours de ces derniers au droit dans le cadre de leurs diverses revendications. Partant de l'hypothèse que les communautés définissent leurs critères identitaires selon divers paramètres, de quelles manière ces paramètres sont-ils utilisés pour asseoir et/ou soutenir des démarches juridiques? Comment l'identité abénakise est-elle mobilisée concrètement pour résoudre les conflits identifiés et faire face aux enjeux présents dans les communautés? Quelles sont les raisons qui expliquent que certaines personnes prônent le recours aux tribunaux de droit commun pour résoudre les conflits? Parallèlement à la saisie des tribunaux de droit commun, existe-t-il d'autres stratégies de résolution de conflit qui sont mises en place par certaines personnes? Si oui, quelles raisons motivent cette résolution de conflit à l'extérieur du cadre légal étatique, quels sont les processus de décision qui les accompagnent et à quelles normes fait-on appel plus spécifiquement?

Plan de thèse

Pour répondre à ces questions, je m'appuie sur une littérature scientifique ralliant l'anthropologie et le droit ainsi que sur une méthodologie de terrain ethnographique (chapitre 1). Dans ce sens, une approche constructiviste des identités permettra de réfléchir à l'identité comme une donnée en perpétuelle négociation par les acteurs qui la mobilisent. Les processus de formulation et de mobilisation du droit seront, quant à eux, étudiés à la lumière du pluralisme juridique critique.

Les discours des Abénakis sur l'identité et les stratégies mises en place par les acteurs des communautés pour résoudre les enjeux soulevés dans cette thèse s'inscrivent dans un contexte multidimensionnel. Il sera donc question, dans les chapitres suivants, de dresser un portrait des événements, des institutions et des acteurs-clés qui gravitent dans le cadre à l'intérieur duquel les Abénakis d'Odanak et Wôlinak évoluent et formulent leurs revendications. Plus particulièrement, je ferai des liens entre l'histoire des deux communautés et les différentes mutations sociales que ces dernières ont connues (chapitre 2). Je traiterai ensuite de l'évolution de la régulation des identités autochtones par l'État canadien (chapitre 3) en accordant une attention particulière à la question du statut d'« Indien », ainsi qu'aux revendications autochtones contre les dispositions

discriminatoires associées à ce statut. Je lierai ces enjeux à la situation particulière d'Odanak et de Wôlinak. Il sera également question des règles d'appartenance à la communauté et à celles reliées à leur formulation. Je terminerai en présentant les fondements de la gouvernance dans les communautés autochtones (chapitre 4) à savoir les règles associées aux processus de décision dans la communauté. Je parlerai notamment de l'organisation politique des communautés, des enjeux électoraux ainsi que ceux reliés au financement des biens et services dans la communauté.

Suite à cela, la partie III consistera en l'analyse des résultats issus de mes entrevues de terrain. À la lumière des récits recueillis, je présenterai les différentes manières d'aborder l'identité abénakise et analyserai comment les institutions de droit influencent le cadre à l'intérieur duquel les Abénakis se définissent (chapitre 5). Finalement, j'exposerai les démarches juridiques entreprises pour résoudre les enjeux et conflits identitaires à Wôlinak et Odanak ainsi que les différentes normes qui les soutiennent (chapitre 6).

CHAPITRE 1 : Cadre conceptuel et méthodologie

1.1. Une approche constructiviste des identités

Tel qu'expliqué plus haut, je m'intéresse à la pluralité des discours qui existent au sein des communautés d'Odanak et de Wôlinak sur l'identité abénakise. Dans un contexte où l'identité semble être mobilisée à différentes fins par les acteurs, je cherche donc à documenter les éléments qui influencent les discours sur l'identité abénakise. L'originalité de ce projet est par ailleurs d'aller au-delà des représentations de l'identité formulées par les représentants officiels des communautés, tels que des membres du conseil de bande, et d'aller chercher les multiples perceptions des individus composant la communauté. Je rattache aux définitions de l'identité à proprement parler celles de « communauté », de « citoyenneté », « d'appartenance à la nation », ou encore de « territorialité » qui revêtent une importance toute particulière puisqu'elles sont utilisées par les acteurs interrogés pour justifier et/ou assoir certaines interprétations de l'identité autochtone.

Dans cette perspective, je propose de me baser sur une approche constructiviste des identités. Plutôt que de percevoir l'identité comme statique ou comme quelque chose que chacun possède, je l'aborde, dans ma recherche, de façon plurielle; c'est-à-dire en tenant compte de

la juxtaposition d'innombrables façons de se définir. Ce cadre permettra de s'intéresser aux structures qui participent à la formation des discours sur l'identité ainsi qu'au pouvoir d'agir des personnes qui évoluent à l'intérieur de ces structures⁵⁸. En d'autres mots, au-delà des critères définissant l'identité autochtone, il s'agit de s'intéresser aux processus reliés à la formation de ces critères. Ces critères se répartissent dans un large spectre dans lequel nous retrouvons une conception largement raciale de l'identité autochtone, qui demeure relativement figée dans le temps et l'espace, et une conception de l'identité en perpétuelle redéfinition par des acteurs qui désirent reprendre le contrôle sur ses paramètres⁵⁹.

1.1.1. Les différentes représentations de la notion d'identité : fondements de l'approche constructiviste

Le professeur Pierre Noreau, dans une critique du droit et du raisonnement juridique, affirme que « (...) *le discours juridique n'est pas en soi une théorie du monde social, il n'en propose pas une explication ; sa finalité est au contraire de lui imposer une certaine forme* »⁶⁰. Aujourd'hui encore, comme le développe Sébastien Grammond dans son ouvrage « *Identity Captured by Law* », l'exercice des droits individuels et collectifs des Autochtones ramène inévitablement à l'obligation de traduire dans le langage juridique leur(s) identité(s), qui se retrouvent catégorisées et essentialisées⁶¹. Selon ce dernier, à l'instar d'autres auteurs et autrices, tels que Ronald Niezen et Hilary N. Weaver, il importe au contraire d'appréhender les identités autochtones non pas comme des données sociales mais plutôt comme de perpétuelles constructions⁶². En d'autres mots, l'identité n'existe pas en soi, mais est composée d'un ensemble d'appartenances qui se développent graduellement dans un contexte d'interactions sociales et qui doivent être comprises en relation avec ce contexte plus large dans lequel elles sont formulées⁶³.

⁵⁸ Judith Butler, « *Contingent Foundations : Feminism and the Question of 'Postmodernism* » dans Judith Butler et Joan W. Scott dir, *Feminist Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992 à la p. 16; Peggy Pascoe, « *Race, Gender, and Intercultural Relations: The Case of Interracial Marriage* » (1991) 12 : 1 *Frontiers: A Journal of Women Studies* 5 à la p. 13.

⁵⁹ Lawrence 2004, *supra* note 50 aux pp.3-4; Goyon, *supra* note 19 à la p. 109.

⁶⁰ Pierre Noreau, « *L'épistémologie de la pensée juridique : de l'étrangeté... à la recherche de soi* » (2011) 52 *Cahiers de droit* 687 au par. 2.

⁶¹ Grammond 2009, *supra* note 38 aux pp. 62-63.

⁶² Hilary N. Weaver, « *Indigenous Identity What Is It, and Who Really Has It* » (2001) 25:2 *The American Indian Quarterly* 240 à la p. 244 [Weaver 2001] ; Ronald Niezen, *The origins of Indigenism: human rights and the politics of identity*, Berkeley, University of California Press, 2003 (voir en particulier le chapitre 4).

⁶³ Grammond 2009, *supra* note 38 à la p.293.

Un des pères fondateurs de cette approche est Fredrik Barth, qui s'est intéressé à l'identité ethnique, qu'il situe à l'intersection entre le regard externe – les critères identitaires collectifs – et le regard interne – la manière dont l'individu se définit⁶⁴. Selon lui, plutôt que de baser l'appartenance à un groupe ethnique seulement sur les traits culturels distinctifs observables de l'extérieur, il importe de s'intéresser aux facteurs de différenciation qui sont mobilisés à l'intérieur des groupes⁶⁵. Ces derniers sont nourris par les interactions constamment renouvelées entre les membres de ce groupe et entre ceux-ci et le reste de la société. L'appartenance à un groupe ethnique n'existe donc pas en soi, elle est le résultat d'un entrecroisement entre différents paramètres socio-culturels, politiques, linguistiques, etc., partagés par des individus, qui sont mobilisés pour se différencier d'un autre groupe de référence. En d'autres mots, « *on ne naît pas 'être ethnique', on le devient par la socialisation* »⁶⁶. Si on peut donc imaginer des groupes ethniques qui coïncident avec les frontières culturelles d'une région ou d'un État, les critères d'appartenance ethnique varient d'un groupe à un autre et sont la plupart du temps tributaire d'un contexte social ou politique qui est amené à évoluer dans le temps et l'espace⁶⁷.

Le sociologue Rogers Brubaker va plus loin en affirmant que l'identité, plus qu'un construit social, est une donnée intangible, insaisissable⁶⁸. Les multiples sens que l'analyse sociale a donné à la notion d'identité rendent, selon lui, impossible de l'appréhender autrement que de façon ambiguë, voire superficielle⁶⁹. En parlant « d'identification » plutôt que « d'identité », c'est-à-dire d'un processus plutôt que d'un état, il vise à appréhender l'auto-définition continue et jamais achevée des acteurs plutôt que d'essayer de tendre vers une définition figée qui risquera d'être essentialisée par les institutions⁷⁰.

Un aspect intéressant aux fins de mon analyse, au-delà de l'idée des construits sociaux, est la formulation en perpétuelle évolution des discours identitaires au sein des deux communautés étudiées. C'est pour cela que je parle de « discours » sur l'identité plutôt que de « définitions », afin de souligner le caractère pluriel et non statique des différents

⁶⁴ Frederick Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières » dans Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, dir, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France, 1995 à la p. 203 [Barth].

⁶⁵ Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart, « L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés » (2015) 3 *Terrains/Théories* 1 à la p.5 ; Christian Couvrette, « La cité ethnique : l'institutionnalisation de la différence » (1994) 35 : 3 *Recherches sociographiques* 455 à la p.457 [Couvrette].

⁶⁶ Couvrette, *supra* note 65 à la p. 457.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Martina Avanza et Gilles Laferté, « Dépasser la “construction des identités” ? Identification, image sociale, appartenance » (2005) 61 *Genèses* 134 à la p.135 [Avanza].

⁶⁹ Rogers Brubaker et Frederick Cooper, « Beyond “Identity” », (2000) 29 *Theory and Society* 1 à la p. 2.

⁷⁰ Avanza, *supra* note 68 à la p.142.

paramètres identitaires qui m'ont été présentés lors de mes entrevues. Je situe les paramètres de l'identité autochtone dans un rapport de pouvoir, où ceux-ci se retrouvent à être formulées *en dialogue* avec les structures et les institutions (politiques, sociales, juridiques) qui entourent les personnes concernées. Citant Martha Minow, l'anthropologue Rosemary J. Combe dit à ce sujet :

Minow suggests that most legal treatments of identity questions fail to acknowledge that the cultural, gender, racial, and ethnic identities of a person are not simply intrinsic to that person, but emerge from relationships between people in negotiations and interactions with others; "[t]he relative power enjoyed by some people compared with others is partly manifested through the ability to name oneself and others and to influence the process of negotiation over questions of identity."⁷¹ [Mes soulèvements]

1.1.2. La délimitation des identités autochtones : le rôle des institutions

Plusieurs auteurs se sont penchés sur les manières dont les institutions – notamment de droit - peuvent influencer sur les discours sur l'identité des Autochtones. Sans prétendre présenter l'étendue des travaux qui ont déjà été effectués dans le domaine, il s'agit surtout de dresser un portrait de différentes propositions existantes. Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel suggèrent par exemple que les identités autochtones, bien que malheureusement souvent calquées sur les catégories juridiques créées par l'État, en raison des effets du colonialisme, sont également construites *en réaction* à celles-ci, soulignant ainsi leur caractère dynamique : « *Indigeness is reconstructed, reshaped and actively lived as resurgence against the dispossessing and demeaning processes of annihilation that are inherent to colonialism* »⁷². Cette approche est partagée par plusieurs autres auteurs, qui situent l'identité dans un contexte de réaction à l'État colonial, tels que Homi Bhabha⁷³, Carole Blackburn⁷⁴, Glen Coulthard⁷⁵ ou encore Philip Deloria⁷⁶.

Il est fréquent pour les auteurs partageant cette perspective de documenter les cas où les discours sur l'identité peuvent se lire à travers certaines démarches faites dans une perspective de reconnaissance par les pairs ou par les institutions. Dès lors, on assiste parfois

⁷¹ Rosemary J. Coombe, « The Properties of Culture and the Politics of Possessing Identity : Native Claims in the Cultural Appropriation Controversy » (1993) 6 Canadian Journal of Law and Jurisprudence 249 à la p.266.

⁷² Alfred et Corntassel, *supra* note 21.

⁷³ Bhabha, Homi, *The location of culture*, London, Routledge, 2004.

⁷⁴ Blackburn, *supra* note 32.

⁷⁵ Coulthard, *supra* note 50.

⁷⁶ Deloria, Philip J., *Playing Indian*, London, Yale, University Press, 1998.

à un modelage plus ou moins stratégique des discours. L'anthropologue Allan Hanson aborde dans ce sens la culture et la tradition comme des créations servant des intérêts précis dans le temps. Citant l'anthropologue Lamont Lindstrom, il fait référence à la tradition comme étant « *an attempt to read the present in terms of the past by writing the past in terms of the present* »⁷⁷. En bref, ce qui l'intéresse est, d'une part, la façon dont sont formulés les discours sur la culture et la tradition et, d'autre part, par qui ils sont formulés. Il explique notamment comment la culture du peuple Maori, en Nouvelle-Zélande, telle que racontée et mise de l'avant, est le résultat d'un assemblage de certaines traditions, parfois ne reposant même pas sur des fondements historiques valides, en vue de « *légitimer ou justifier des réalités ou des aspirations actuelles* »⁷⁸. Dans « *Performing identity and culture in Indigenous tourism – a study of Indigenous communities in Québec, Canada* »⁷⁹ Susanna H. Cassel et Teresa Maureira analysent comment l'industrie du tourisme autochtone a une influence sur la façon dont des groupes autochtones vont promouvoir certains traits identitaires plutôt que d'autres. John C. Kennedy, dans une étude sur les Métis du Labrador, s'intéresse au développement d'une conscience collective par un regroupement de personnes s'identifiant comme « Métis » en réponse aux démarches de reconnaissance d'autres groupes autochtones⁸⁰.

Plusieurs auteurs documentent également les cas où les identités autochtones sont intrinsèquement rattachées au sentiment d'appartenir à une « communauté ». Cependant, ce qui est intéressant est qu'il peut arriver que les frontières ethniques d'un groupe ne coïncident pas nécessairement avec des frontières géographiques claires. Pour les auteurs Coco Calderhead et Juan-Luis Klein, les discours sur l'identité sont le produit de relations sociales complexes entre des personnes dont le port d'attache est le sentiment d'appartenir à un territoire donné : « *La référence identitaire des acteurs, c'est-à-dire leur identité territoriale, les amène à réaliser des actions collectives inspirées par l'appartenance à un territoire local qui peuvent poursuivre des objectifs diversifiés, tels la reconnaissance comme acteur, le développement économique ou le changement social* »⁸¹. Tel qu'ils le documentent, pour certaines nations, il existe une adéquation très claire entre les frontières territoriales d'une

⁷⁷Alan Hanson, « The Making of the Maori : Culture Invention and Its Logic » dans R. Jon McGee et Richard L. Warms, dir, *Anthropological Theory, An Introductory History*, New York , The McGraw-Hill Companies, Inc, 2012, 549 à la p 549.

⁷⁸*Ibid.*

⁷⁹Susanna Heldt Cassel et Teresa Miranda Maureira, « Performing identity and culture in Indigenous tourism – a study of Indigenous communities in Québec, Canada » (2015) *Journal of Tourism and Cultural Change* 1.

⁸⁰Kennedy, *supra* note 1 ; Sylvie Poirier, « La (dé) politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel » (2004): 28 : 1 *Anthropologie et sociétés* 7, 2004.

⁸¹Calderhead et Klein, *supra* note 28 à la p. 589.

communauté et l'identité qui est mise de l'avant par cette dernière, alors que pour d'autres, l'identité autochtone transcende des frontières géographiques.

Les autrices Audra Simpson et Marie-Lise Vien décrivent amplement ce phénomène dans le cas des Mohawks de Kahnawake, dont les règles strictes d'appartenance à la communauté s'inscrivent dans une dynamique non seulement de survie culturelle, mais également de revendication de souveraineté territoriale et de forte opposition au gouvernement québécois⁸². L'expérience de la colonisation, accompagnée d'une perte de la langue, de mariages mixtes, de conversions religieuses, a joué un rôle important dans l'assimilation des peuples autochtones à la société dominante, entraînant un éclatement des frontières ethniques telles que définies auparavant. En réaction à cet état d'assimilation, Joane Nagel parle d'une identité ethnique « symbolique » dans la mesure où les critères d'appartenance mobilisés sont profondément ancrés dans un contexte appelé à se renouveler continuellement. Elle note que pour certaines personnes, il est parfaitement compatible de revendiquer l'appartenance à un groupe ethnique sans toutefois partager les codes de conduite, les valeurs, la langue et la spiritualité associés à ce groupe⁸³. Elle explique : « *the construction of ethnicity is an ongoing process that combines the past and the present into building material for new or revitalized identities and groups* »⁸⁴.

En résumé, aux fins de cette thèse, je situe les représentations de l'identité dans un processus relationnel complexe : c'est en m'intéressant à la pluralité des motivations et intérêts qui les influencent que je cherche à documenter les différents discours entendus durant mes entrevues.

1.2. Le pluralisme juridique critique

De manière générale, la reconnaissance qu'il existe une multiplicité de normes formulées et mises en œuvre par différents agents sociaux⁸⁵ permet de se pencher sur les façons dont les

⁸² Simpson 2014, *supra* note 23 à la p.3. ; Marie-Lise Vien, *Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre : race, genre, et conflit identitaire à Kahnawake, 1810-1851*, mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal, 2013 [non publié] à la p.165.

⁸³ Joane Nagel et Matthew Snipp, « Ethnic reorganization: American Indian social, economic, political, and cultural strategies for survival », (1993) 16 :2 *Ethnic and Racial Studies* 203 à la p. 211 [Nagel et Snipp]. Voir aussi Joane Nagel, *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and Resurgence of Identity and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

⁸⁴ Nagel et Snipp, *supra* note 83 à la p. 205.

⁸⁵ John Griffiths, « What is Legal Pluralism? », (1986) 24 *Journal of Legal Pluralism* 1 ; Bonaventura de Sousa Santos, *Toward a New Legal Common Sense : Law, Globalization and Emancipation*, London, Butterworths,

membres d'une communauté autochtone mobilisent certaines normes plutôt que d'autres dans leur processus d'affirmation et de négociation identitaire⁸⁶. En d'autres mots, constatant que plusieurs définitions de l'identité abénakise semblent coexister, comment appréhender les manières dont cette identité est décrite, mobilisée et négociée par les acteurs concernés ?

1.2.1. La construction de la normativité : la question de l'objet et du sujet de droit

Aux fins de cette thèse, je pose l'hypothèse que les visions de l'identité abénakise sont influencées par plusieurs cadres normatifs qui dialoguent ensemble⁸⁷. Il va sans dire que le droit positif représente un cadre de référence incontournable en raison de l'hégémonie de l'État dans la reconnaissance des droits des Autochtones⁸⁸. L'État occupe également une place centrale au niveau politique et économique. Nous nous situons en effet dans un contexte où les relations politiques entre le gouvernement et les Autochtones sont influencées par plusieurs siècles de colonialisme, ce qui a certainement un impact sur les manières dont les Autochtones se définissent et se situent par rapport à l'État⁸⁹. Or, je soutiens que la lunette du droit étatique est insuffisante pour embrasser la pluralité des normes qui influencent les discours des Abénakis sur l'identité. Dans ce sens, je propose d'adopter le pluralisme juridique critique comme cadre de référence théorique pour mieux comprendre les différentes interactions entre le droit créé par l'État et celui qui est mobilisé au sein des communautés autochtones et entre les membres de ces communautés. Il s'agit en d'autres mots de s'intéresser aux membres d'Odanak et de Wôlinak non seulement en tant que sujets de droit soumis aux catégories identitaires du droit étatique, mais également en tant qu'acteurs dotés d'une certaine agentivité dans la formulation et la mobilisation des normes, le tout dans un contexte où l'application de ces normes a des conséquences distributives concrètes sur les membres des communautés.

Ce cadre théorique est pertinent pour la raison suivante : si les deux communautés étudiées recourent au droit étatique de manière récurrente depuis une trentaine d'années, non

2002 ; Emmanuelle Bernheim, « Le 'pluralisme normatif' : un nouveau paradigme pour appréhender les mutations sociales et juridiques ? » (2011) 67 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 1. ; Sally Engle Merry, « Legal Pluralism » (1988) 22 *Law and Society Review* 869.

⁸⁶ Merry, *supra* note 85 à la 890.

⁸⁷ Bonaventura de Sousa Santos, « Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law » (1987) 14 *Journal of Law and Society* 279 à la p. 298.

⁸⁸ Jocelyn Maclure, « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones. Une évaluation normative de la 'nouvelle' approche du Québec » (2005) 7 :1 *Éthique publique* 1 à la p. 5.

⁸⁹ Kirsten Anker, *Declarations of Interdependence, A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*, Burlington, Ashgate, 2014, à la p 37.

seulement elles ne semblent pas le faire de la même manière, ni pour servir les mêmes intérêts, mais en plus, il semble exister une panoplie de positions divergentes en marge des discours dominants. Ce qui m'intéresse, c'est donc de documenter comment les normes mises de l'avant dans les communautés interagissent avec les règles étatiques et vice-versa en fonction des différents discours sur l'identité qui coexistent. Pour parvenir à cela, le droit et l'identité sont appréhendés en tant qu'« *espaces sociaux contestés* »⁹⁰, pour reprendre une formulation de Pascale Fournier, qui lorsqu'ils entrent en interaction peuvent être utilisés et manipulés par certains membres des communautés dans le but de servir certains intérêts bien précis. Dans le cadre de ses travaux, Pascale Fournier fait dialoguer la culture et le droit, notions qu'elle décrit comme étant mutuellement constitutives. Tel qu'elle le documente par le biais de ses recherches de terrain, les interactions entre ces deux notions façonnent notamment les discours et les positions des femmes appartenant à des minorités religieuses qui manœuvrent à travers les institutions juridiques en quête de reconnaissance et de gains socio-économiques⁹¹.

Cette approche repose en grande partie sur les écrits de Roderick A. Macdonald et Martha-Marie Kleinhaus sur le pluralisme juridique critique, qui soutiennent que les différentes formes de normativité ne peuvent être comprises qu'à travers le langage discursif des individus⁹². Le droit n'existe donc pas dans l'absolu, il est avant tout relationnel ; étant tout à la fois sujet et objet de connaissance⁹³. Cela signifie que le droit est créé par les agents de droit en même temps qu'il les constitue. Comme ils l'expliquent :

*Les sujets de droit ne sont pas entièrement déterminés; ils possèdent une capacité de transformation qui leur permet de produire de la connaissance juridique et de façonner les structures du droit qui contribuent à construire leur subjectivité juridique. Cette capacité de transformation est directement liée à leur particularité substantielle. Cela confère aux sujets de droit la responsabilité de participer aux différentes communautés normatives par le biais desquelles ils reconnaissent et construisent leur subjectivité juridique*⁹⁴.

⁹⁰ Pascale Fournier, « Droit et culture : une approche distributive de l'identité », dans *Approches et fondements du droit*, dir. Stéphane Bernatchez et Louise Lalonde, Cowansville, Yvon Blais, 2018 à la p.7.

⁹¹ Pascale Fournier, « Family Law, State Recognition and Intersecting Spheres/ Spaces: Jewish and Muslim Women Divorcing in the United Kingdom », dans René Provost, dir. *Culture in the Domains of Law*, Cambridge, University Press Cambridge, 2017 ; Fournier, Pascale et Pascal McDougall, « False Jurisdictions: A Revisionist Take on Customary (Religious) Law in Germany » (2013) 48:3 Texas International Law Journal 435. ; Pascale Fournier, « Calculating Claims: Jewish and Muslim Women Navigating Religion, Economics and Law in Canada » (2012) 8 : 1 International Journal of Law in Context 47.

⁹² Martha Marie Kleinhaus et Roderick Macdonald. « What is a Critical Legal Pluralism? » (1997) 12 Canadian Journal of Law and Society 25 à la p 43.

⁹³ *Ibid* à la page 39.

⁹⁴ *Ibid* à la page 38. Traduction tirée de Fournier, *supra* note 89

La professeure en droit des Autochtones Kirsten Anker s'appuie également sur le pluralisme juridique critique et suggère que ce cadre permet de reconnaître l'interdépendance entre les différentes formes de normativité et l'applique notamment à une analyse critique des relations entre les traditions juridiques autochtones et le droit étatique⁹⁵. Selon elle, le pluralisme juridique permet d'envisager les différentes manifestations de normativité comme des *représentations*, c'est-à-dire comme le produit de l'interprétation donnée par les sujets de droit à un temps donné⁹⁶. En d'autres mots, les normes véhiculées au sein d'une communauté prennent un sens dans la mesure où elles ont un ancrage social. Dès lors, ce sont les manières dont les normes sont validées ou au contraire contestées par les sujets de droit qui permettent de mettre en lumière l'existence d'une pluralité de foyers de normes interagissant ensemble. Les normes ne sont donc pas statiques, leurs frontières sont appelées à se transformer dans le temps et l'espace selon les discours qui les alimentent⁹⁷. Comme elle l'explique, « *legal pluralism can then be seen not as a conflict between sets of social norms, but, in Günther Teubner's (1992) terms, as a 'multiplicity of diverse communicative processes' with which individuals observe social action in terms of law and non-law* »⁹⁸. Bien que cette recherche ne vise pas à identifier une tradition juridique abénakise en soi, ce cadre théorique permet notamment d'appréhender le droit et les normes qui en découlent de manière dynamique et surtout en relation avec les institutions qui les entourent.

1.2.2. Les normes mobilisées au sein d'une communauté autochtone : au-delà d'une opposition entre « droit étatique » et « droit autochtone »

Cette analyse est pertinente dans le cadre de ma recherche à plusieurs niveaux. D'une part, je me situe dans un cadre caractérisé par l'internormativité. Cette internormativité n'est pas seulement basée sur une opposition entre le « droit étatique » et le « droit formulé au sein des communautés autochtones » ; elle est composée de la multitude des représentations de droit que construisent les individus. Ainsi, constituent du « droit » tant le code d'appartenance élaboré par le Conseil de bande puis homologué par le Ministère des Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, que les causes portées devant les tribunaux de droit commun contre des décisions du Conseil de bande, que les règles

⁹⁵ Kirsten Anker, *Declarations of Interdependence, A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*, Burlington, Ashgate, 2014 [Anker].

⁹⁶ *Ibid* à la p 165.

⁹⁷ *Ibid* à la p 21.

⁹⁸ *Ibid* à la p 9.

produites par certains membres des communautés et qui ont pour effet concret d'expulser certains autres membres hors de la réserve, etc.

En effet, j'appréhende les codes d'appartenance comme un produit de processus internes qui doivent s'analyser, entre autres, en interaction avec les politiques étatiques de contrôle des identités autochtones. Dans la formulation de leurs critères d'appartenance, je postule donc que les Autochtones sont autant objets et sujets de droit dans leur rapport au statut indien. Cependant, il m'importe également de documenter les situations où les membres des communautés ne se soumettent pas nécessairement au droit positif, et où des normes informelles émanent des interactions intracommunautaires, par exemple. Ces normes doivent être considérées comme des représentations de la réalité au même titre que n'importe quelle autre règle de droit, car elles ont des conséquences juridiques, sociales et économiques bien réelles auprès des gens. Le pluralisme juridique critique me permet également d'envisager l'agentivité des individus dans la construction des normes et surtout l'aspect non statique de ces normes. Les discours reliés aux critères d'appartenance à la bande, par exemple, doivent être compris comme étant une représentation du réel à un moment et dans un espace donné et sont appelées à changer. De la même manière, les discours sur l'identité, tels que formulés par les Abénakis, s'inscrivent dans une dialectique d'interactions et de négociations entre les Abénakis eux-mêmes autant qu'entre ces derniers et l'État canadien.

1.3. Méthodologie

Cette thèse repose sur la combinaison d'une collecte de données issues des jugements reliés aux revendications des Abénakis et d'un travail de terrain de type ethnographique. Partant de la prémisse que les Autochtones ont toujours eu et continuent de recourir à une pluralité de critères pour définir leur identité, il est nécessaire de s'intéresser de près à la manière dont ces critères sont formulés. Surtout, il s'agit de laisser la parole aux membres des communautés autochtones et de faire état à la fois des discours dominants et des voix plus minoritaires au sein de cette communauté afin d'avoir accès à un portrait reflétant la pluralité des positions.

1.3.1. Description du terrain de recherche

Afin d'avoir accès à cette pluralité de discours et d'être dans un lieu d'observation privilégié de la construction et de la transmission des normes sur l'identité, j'ai choisi d'effectuer un

travail de terrain de huit semaines à Odanak et Wôlinak durant l'été 2017. Je séjournais à temps plein aux résidences de l'institution Kiuna - « avec nous » en langue abénakise - à Odanak. Kiuna est le premier collège destiné principalement aux Autochtones et offrant des diplômes d'études collégiales reconnus par le Québec⁹⁹. Il met à disposition de ses élèves des chambres dans des appartements partagés et ouvre ces dernières au grand public durant l'été. En raison de la localisation géographique de la communauté, proche de plusieurs centres urbains, de la présence de ce collège et également de celle du musée des Abénakis, Odanak est une communauté qui accueille des visiteurs de toute la région au courant de l'année. C'est une des raisons qui m'ont conduites à séjourner à Odanak plutôt qu'à Wôlinak, qui est une communauté beaucoup plus petite et moins fréquentée par des allochtones.

1.3.1.1. Activités menées et déroulement

J'ai décidé d'arriver à Odanak durant la fin de semaine du pow wow annuel de la communauté afin de pouvoir me présenter et rencontrer les membres de la communauté dans un contexte social. Les premiers jours de mon séjour ont été consacrés à aller me présenter, sympathiser et expliquer mon projet de recherche dans les différents lieux publics d'Odanak, tels que le conseil de bande, le centre de santé, l'institution Kiuna, le musée, la bibliothèque, le bureau de poste, les boutiques, etc. Ces rencontres m'ont permis de créer mes premiers liens avec les personnes de la communauté et de me faire une idée générale des enjeux touchant la communauté. Bien qu'étant très proches géographiquement, j'ai senti dès le début que Wôlinak et Odanak ne partageaient pas du tout les mêmes enjeux et qu'il n'y régnait pas le même climat entre les membres – même si ces derniers se connaissent bien. Ces rencontres m'ont également permis d'obtenir les références de personnes intéressées à participer à mon projet de recherche, tant à Wôlinak qu'à Odanak.

Au fil de ces rencontres, mes journées se sont rapidement remplies, d'autant plus que j'avais en parallèle de ce travail de terrain une charge d'assistantat de recherche pour une professeure de l'Université d'Ottawa. Je passais donc quelques heures par jour à travailler pour l'université, idéalement dans un lieu public tel que la bibliothèque et plus tard une salle du Grand Conseil de la nation Waban-Aki (GCNWA) – ce qui me permettait de rencontrer des gens quotidiennement et de participer à certaines conversations. Le reste de la journée était

⁹⁹ Voir le site du collège : Kiuna, « Conçue par et pour les Premières Nations, mais ouverte à tous ! » (2017) en ligne : <<http://kiuna-college.com/fra/>>

consacré soit à la visite d'un lieu dans la communauté qui me permettait de rencontrer de nouvelles personnes et créer des liens ou encore à la rencontre d'une personne avec qui j'avais un rendez-vous pour une entrevue. Mon travail de terrain a donc été un mélange d'observations participantes et d'entrevues semi-dirigées.

Plus mon séjour avançait, plus j'ai été invitée à certaines activités ou rencontres par des membres d'Odanak ou Wôlinak, ce qui m'a permis de remplir mon objectif d'avoir accès aux discours informels d'un bassin varié des communautés. Parfois, il s'est agi de rencontres de groupe, telles un souper des Chevaliers de Colomb ou encore un dîner des Aînées de la communauté, alors que parfois, il s'est agi d'une sortie de pêche ou d'une discussion autour d'un café en privé. Il est à noter que bien que j'aie eu l'occasion de rencontrer des personnes très variées, il est évident que ces personnes sont surtout celles qui s'impliquent au sein de leur communauté, ou qui sont visibles et faciles d'approche. Il est clair qu'il existe tout un bassin de personnes plus discrètes ou encore qui n'étaient pas intéressées à partager leurs positions avec moi avec qui je n'ai pas eu l'occasion d'échanger. Ce dernier élément représente une limite certaine à cette recherche.

1.3.1.2. *Choix des participants*

Je suis entrée en contact avec les participants principalement par bouche à oreille (échantillonnage de convenance), les personnes que je rencontrais me référant à leurs connaissances. Cette méthode a été choisie en raison de la difficulté à entrer en contact avec des participants de manière plus officielle, telle que par l'échange de courriels. Lors de démarches exploratoires de pré-terrain, j'ai en effet rapidement senti qu'il serait beaucoup plus facile d'entrer en contact avec des gens en personne, puis d'être référée à d'autres par ces derniers, ce qui permettrait d'établir un lien de confiance.

Tant à Odanak qu'à Wôlinak, il existe des familles exerçant une certaine influence politique, ou réputées pour leur visibilité ou le nombre de leurs membres. J'ai pu effectuer des entrevues avec des Abénakis des deux communautés issus des principales familles en présence, et avec des personnes appartenant à trois générations. Une des réussites de l'échantillon obtenu est le fait qu'il a été possible de rencontrer, dans le contexte d'un conflit opposant principalement les membres de deux familles, des personnes issues des deux côtés du conflit.

J'ai eu l'occasion d'effectuer sept entrevues semi-dirigées avec des Abénakis d'Odanak et douze avec des Abénakis de Wôlinak pour un total de dix-neuf entrevues. Ces personnes étaient âgés entre 25 et 80 ans. Dix d'entre elles étaient des hommes et neuf d'entre elles étaient des femmes.

1.3.1.3. Déroulement des entrevues semi-dirigées

Ces entrevues ont été réalisées sur le territoire des communautés à l'exception de deux d'entre elles, qui ont eu lieu à Kahnawake et Bécancour. Les entrevues étaient d'une durée moyenne d'une heure et demie, pour la plupart enregistrées, et prenaient place soit sur le lieu de travail du participant, soit dans sa demeure familiale, ou encore dans un lieu public à la demande de ce dernier. Les entretiens débutaient par la lecture et la signature du formulaire de consentement, une présentation de ma recherche et quelques questions d'ordre général (âge, lieu de résidence, occupation, famille, statut d'« Indien » et/ou statut de membre au sens du code d'appartenance) avant de cheminer vers des questions plus ouvertes. Les questions ouvertes prenaient la forme d'une discussion et s'organisaient autour des sujets suivants : l'implication de la personne au sein de sa communauté, ce que représente pour elle le fait d'être Abénaki ou Abénakise, le contrôle de l'accès aux ressources de la réserve et le rôle joué par le Conseil de bande au sein de la communauté, la formulation des critères d'appartenance dans le Code d'appartenance ainsi que dans le Code électoral, les conséquences des modifications de la *Loi sur les Indiens* sur l'équilibre de la communauté, les différents conflits liés à l'appartenance à la communauté depuis les années 1990 et la saisie des tribunaux, le statut de membre abénaki pour les personnes vivant en réserve versus hors réserve, l'impact des conflits présentés sur l'équilibre de la communauté, l'importance des dynamiques familiales dans la formulation des critères d'appartenance, etc.

Cependant, une limite de cette recherche est que les entrevues effectuées reflètent malgré tout les points de vue de personnes exerçant pour la plupart un certain *leadership* au sein de la communauté, bien que ce dernier ne soit pas nécessairement politique. Je pense par exemple à des personnes qui exercent un certain leadership par le biais de leur implication soutenue au sein de la communauté ou encore par celui de leur position d'Ainé. Toutefois, j'estime que mon objectif d'accéder à une pluralité de voix par une démarche de terrain est atteint dans la mesure où je n'aurais jamais réussi à accéder à toutes ces personnes en passant

uniquement par les instances officielles des communautés, notamment les conseils de bande. Puisque ces instances officielles sont composées d'une majorité d'hommes, je n'aurais d'ailleurs pas non plus réussi à interroger autant de femmes. J'estime également avoir atteint la saturation de mes données avec les entrevues effectuées dans la mesure où j'ai obtenu un portrait global suffisamment détaillé des enjeux qui m'intéressaient, et qui me laissait croire que je n'aurais pas accès à d'autres données significativement différentes ou divergentes de celles que j'avais déjà.

1.3.2. Analyse des données

Les entrevues enregistrées ainsi que les notes prises lors des deux entrevues non enregistrées ont été anonymisées. Dans un premier temps, une pré-analyse des entrevues a été faite et les extraits pertinents associés à chaque question ont été transcrits en verbatim. Dans un deuxième temps, ces extraits ont fait l'objet d'un découpage thématique à l'aide du logiciel NVivo afin de réaliser une analyse plus approfondie. D'une part, j'ai créé des nœuds pour les paramètres de l'identité qui se démarquaient dans les récits entendus. J'ai ensuite croisé ces nœuds avec le contexte dans lequel les participants situaient leur identité. Ce contexte était influencé par des paramètres juridiques, politiques, économiques et culturels que j'ai également répartis en nœuds. D'autre part, j'ai créé des nœuds pour les différentes stratégies juridiques utilisées par les participants pour répondre aux enjeux et conflits identitaires abordés dans les discussions. J'ai croisé ces stratégies avec les motivations qui les accompagnaient ainsi qu'avec les paramètres juridiques, politiques, économiques et culturels nommés plus haut. Cette méthode d'analyse a été choisie afin de mettre en lumière les zones d'interactions et de dialogues entre les paramètres de l'identité évoqués et les normes juridiques qui les soutiennent.

1.3.3. Réflexion sur la démarche (positionnement et rôle de chercheuse)

Les débuts de mes réflexions sur mon sujet de thèse et ma méthodologie de recherche ont été teintés par les nombreuses critiques existant sur la recherche académique en milieu autochtone¹⁰⁰ ainsi que par une ambivalence certaine entre les deux positions suivantes.

¹⁰⁰ Hadley Friedland, « Reflective Frameworks : Methods for Accessing, Understanding and Applying Indigenous Laws » (2012) 11 Indigenous Law Journal 1 ; Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous peoples*, 2^e éd, London, Zed Books Ltd., 2013 ; Charles R. Menzies, « Reflections

D'une part, il m'apparaissait nécessaire de sortir des murs de l'université et des institutions de droit en général, lesquelles courent le risque de décrire les réalités autochtones à travers un prisme parfois éloigné de la réalité de terrain des principaux acteurs concernés. C'est pour cela que je désirais entreprendre un travail de terrain ethnographique qui m'apparaissait être un moyen privilégié pour documenter les perspectives et les pratiques des Abénakis à partir de leur prisme de la réalité plutôt que du mien. D'autre part, j'étais également consciente du piège de l'ethnocentrisme associé à une recherche en milieu autochtone qui utilise des méthodologies de collecte de données, des outils conceptuels et des catégories d'interprétation non-autochtones¹⁰¹. Ce type de recherche comportant le risque de reproduire certaines dynamiques de pouvoir entre la valeur accordée aux processus de production de savoir de la société « dominante » par rapport aux connaissances locales de communautés autochtones¹⁰². J'étais aussi sensible aux enjeux entourant ma légitimité à m'introduire dans un milieu qui n'est pas mien, à poser des questions et à publier les résultats de ces dernières, le tout dans un contexte délicat en raison des conflits opposant plusieurs membres des deux communautés.

Je pense que ces questionnements étaient nécessaires et me permettent aujourd'hui de réaliser et de nommer les limites de cette recherche. S'ils m'ont permis de cheminer dans ma réflexion, je ne pense toutefois pas qu'ils doivent constituer un obstacle en soi à la réalisation de projets de recherche par des allochtones. À l'instar de plusieurs auteurs¹⁰³, je pense que la décolonisation de la recherche en milieu autochtone doit surtout reposer sur de meilleures collaborations et partages de connaissances entre allochtones et autochtones, le tout en tendant le micro aux principaux acteurs concernés et en mettant en lumière *leurs* perspectives plutôt qu'en s'appropriant ce que l'on croit en comprendre de l'extérieur. En d'autres mots, il importe de tenir compte de différents paradigmes de connaissance qui peuvent coexister et de valoriser les récits et les dynamiques propres qui les sous-tendent¹⁰⁴. Dans ce sens, j'espère

on Research With, for, and Among Indigenous Peoples » (2001) 25 :1 Canadian Journal of Native Education 19.

¹⁰¹ Christiane Guay et Thibault Martin « Libérer les mots : pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone » (2012) 14:1 Revue Internationale d'éthique sociétale et gouvernementale 1.

¹⁰² *Ibid* à la p. 1. Voir plus particulièrement Edward W. Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

¹⁰³ Nancy Gros-Louis Mchugh, Karine Gentelet et Suzy Basile, *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones*, 2015; Leanne Simson, « Indigenous Knowledge and Western Science : Toward New Relationships for Change », dans Jill Oakes et al. dir, *Aboriginal Health, Identity and Resources*, Winnipeg, Native Studies Press, 2000,186.

¹⁰⁴ Guay et Thibault, *supra* note 101 aux pp. 10-11.

rapporter, dans le cadre de cette thèse, un compte-rendu fidèle des discussions que j'ai eues et je remercie ceux et celles qui m'ont accueillie chez eux et qui ont partagé avec moi leurs idées à cœur ouvert. Surtout, dans un contexte où il existe d'importantes divergences sur les questions identitaires au sein des deux communautés, j'espère dresser un portrait représentatif des différentes positions en présence et aspire à ne pas prendre parti dans ce débat qui, au final, ne m'appartient pas.

Pour terminer, ma démarche générale et les liens que j'ai pu développer avec les participants à cette recherche ont été influencés par mon parcours personnel. Bien que le travail anthropologique impose une certaine distanciation personnelle de son objet d'étude, il me semble cependant nécessaire de nommer ses zones de subjectivité. Fille d'une mère suisse et d'un père égypto-libanais, ayant grandi en Suisse puis immigré au Québec où j'ai passé la majeure partie de mon adolescence et de mon début de vie adulte, la question du rapport à l'identité a occupé un espace considérable dans ma construction personnelle. Il m'est arrivé très fréquemment dans ma vie que l'on me demande, après que je me sois présentée : « Mais...au fond de toi, là...tu es quoi? Suisse? Arabe? Québécoise? ». Je réponds souvent en citant l'un de mes romanciers préférés, Amin Maalouf, qui parle des appartenances multiples : « *L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée [...]* »¹⁰⁵. Alors que cette façon de voir ne semble pas avoir de résonance chez de nombreuses connaissances autour de moi, elle a au contraire constitué un réel vecteur entre mon positionnement épistémologique et la réalité décrite des participants autochtones de cette recherche et a carrément facilité l'établissement de liens. Plutôt que de me considérer comme une « étrangère », plusieurs des participants rencontrés à qui j'expliquais d'où je venais se sont rapidement confiés à moi, comme s'ils m'incluaient *de facto* dans la famille des gens qui partagent cette intrinsèque ambivalence entre plusieurs identités qui s'entremêlent et se transforment mutuellement au courant d'une vie.

¹⁰⁵ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Mesnil-sur-l'Estrée, Grasset & Fasquelle, 1998 à la p. 10.

PARTIE II : Fondements historiques et juridiques

CHAPITRE 2 : Présentation des communautés d'Odanak et Wôlinak

Afin de comprendre le contexte actuel des deux communautés et en quoi les discours des Abénakis d'Odanak diffèrent de ceux de Wôlinak, il importe de maîtriser quelques éléments d'histoire - particulièrement ceux entourant la création des réserves. Cette section est donc consacrée à dresser un portrait historique de Wôlinak et Odanak.

2.1. L'espace abénaki d'Odanak et de Wôlinak : territorialité et histoire (17^{ème} – 20^{ème} siècles)

Les Abénakis – ou W8banakiak - forment une des onze nations autochtones au Québec. Le territoire qui leur est aujourd'hui reconnu consiste en deux réserves au sens de la *Loi sur les Indiens*, à savoir Odanak - « au village »¹⁰⁶ - et Wôlinak – « La rivière aux longs détours »¹⁰⁷. Odanak est située sur la rive est de la rivière Saint-François, juste à côté de Pierreville. Wôlinak est située en bordure de la rivière Bécancour, à quelques kilomètres de Trois-Rivières.

En langue abénakise, « Waban-Aki » provient des termes « W8ban », aurore , et « Aki », terre. Pour plusieurs, la nation Waban-Aki signifierait donc « peuple du soleil-levant »¹⁰⁸ ou « peuple de l'aurore »¹⁰⁹. Le terme « Abénaki » découlerait d'une francisation du terme d'origine¹¹⁰. À l'époque du contact avec le Européens, le territoire Waban-Aki était occupé par environ 26 000 individus, divisés en plusieurs entités, à savoir les Canibas ou les Kennebecs, les Pennacooks, les Passamaquoddies, les Penobscots, les Sokokis et les Arosaguntacooks ou Assagunticooks ainsi que les Etchemins¹¹¹.

¹⁰⁶ Alice Nash, « Odanak durant les années 1920, un prisme reflétant l'histoire des Abénaquis » (2002) 32:2 *Recherches Amérindiennes du Québec* 17 à la p. 19.

¹⁰⁷ Conseil des Abénakis de Wôlinak, « Histoire » (2019) en ligne <<https://cawolinak.com/histoire/>> .

¹⁰⁸ Musée des Abénakis, « Wôbanaki, le peuple du soleil levant » (exposition permanente), visite en juillet 2017, Odanak.

¹⁰⁹ Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, « Historique » (2019) en ligne : <https://gcnwa.com/historique/>.

¹¹⁰ Gordon M. Day, *The identity of the Saint Francis Indians*, Ottawa, National Museums of Canada, 1981 à la p. 5.

¹¹¹ Joseph-Pierre Anselme Maurault, *Histoire des Abénakis: depuis 1605 jusqu'à nos jours*, imprimé à l'atelier typographique de la « Gazette de Sorel », Sorel, 1866, aux pp. 5-8, (Le père Maurault parle de sept grandes communautés abénakises, en y incluant les Etchemins qui étaient de langue abénakise).

La nation Waban-Aki occupait un territoire qui s'étendait des côtes atlantiques de la Nouvelle-Angleterre, à la hauteur de Boston, jusqu'aux vallées du Saint-Laurent et du Richelieu. Aujourd'hui, cela correspond à une partie du Québec, du Nouveau-Brunswick et des États américains du Maine, du Vermont et du New Hampshire¹¹². Elle côtoyait le territoire atikamekw et innu au nord, celui des Iroquois à l'ouest ainsi que les terres des Mi'kmaq à l'est¹¹³. Les frontières entre les États-Unis et le Canada ont souvent représenté une démarcation imaginaire freinant la délimitation certaine du territoire de la nation Waban-Aki¹¹⁴. La présence abénakise sur le territoire Waban-Aki a pourtant fortement marqué la toponymie de nombre de régions, telles qu'en attestent de récentes recherches sur les lieux occupés par les Abénakis¹¹⁵. Semi-nomades, les Abénakis pratiquaient une agriculture de subsistance en plus de parcourir le territoire pour la chasse, le piégeage, la pêche et la cueillette¹¹⁶. Leur présence sur un territoire si étendu s'explique en partie par la présence de cours d'eau tels que la rivière Richelieu, la rivière St-François ou encore la rivière Bécancour, qui leur ont permis de se déplacer pendant des centaines d'années¹¹⁷.

Pendant longtemps, la présence des Abénakis sur le territoire reconnu aujourd'hui comme le Québec a été caractérisée par des échanges et par la conclusion d'ententes avec d'autres nations. Au début du 17^{ème} siècle, des écrits rapportent la présence d'Abénakis sur les berges de la rivière St-François et, en 1676, certains d'entre eux s'installent de manière permanente à l'endroit actuel d'Odanak¹¹⁸. À partir de 1680, beaucoup d'Abénakis fuient les guerres sévissant dans les colonies anglaises et viennent s'installer en Nouvelle-France, notamment sur les terres dénommées aujourd'hui « Odanak » et « Wôlinak »¹¹⁹. Ces Abénakis reçoivent

¹¹²Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, *Mémoire du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki au Comité d'experts chargé de procéder à un examen ciblé de la structure, du rôle et du mandat de l'Office national de l'énergie (ONÉ)*, Mémoire final, Bureau du Ndakinna du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, Wôlinak, 2016 à la p. 8.

¹¹³ Musée des Abénakis, *supra* note 107.

¹¹⁴ Philippe Charland, *Définition et reconstitution de l'espace territorial du Nord-Est Américain: la reconstruction de la carte du Wôbanaki par la toponymie abénakise au Québec Alnôbaïwi Kdakina - notre monde à la manière abénakise*, thèse de doctorat en géographie, Université McGill, 2005 [non publié] à la p. 3 [Charland 2005].

¹¹⁵ *Ibid* à la p. 91.

¹¹⁶ Musée des Abénakis, *supra* note 107.

¹¹⁷ Charland, *supra* note 114 à la p.102.

¹¹⁸ Musée des Abénakis, « Wôbanaki, le peuple du soleil levant » (exposition permanente), visite en juillet 2017, Odanak.

¹¹⁹ Maurault, *supra* note 110 à la p. 2; Patrick Houde, *Le massacre de la mission de Saint-François: mécanismes de domination et allégeance des Abénaquis à l'autorité coloniale britannique (1754-1814)*, mémoire de maîtrise en histoire, université de Sherbrooke, 2012 [non publié] à la p. 9.

des terres pour y faire de l'agriculture et une église y est notamment construite¹²⁰. En 1700, les autorités françaises cèdent une portion de la Seigneurie de Saint-François aux Abénakis qui, représentés par des Jésuites, acceptent la création de la « Mission Saint-François », dont le territoire prendra le nom d'Odanak au début du 20^{ème} siècle¹²¹. À la suite de ces événements, cette mission accueille des Abénakis ayant fui le Maine en raison de la guerre¹²². Parallèlement, on retrace la présence d'Abénakis dans la région de Bécancour sur des cartes à partir de 1686. En 1704, on retrace l'arrivée de nouveaux Abénakis venus s'établir à l'embouchure de la Rivière Bécancour, à Ouanouiac (Wôlinak). En 1708, la mission de Bécancour est créée dans l'objectif d'encourager la sédentarisation et la conversion au catholicisme des autochtones¹²³. À cet effet, la Seigneurie de Bécancour concède un territoire de 45km² aux Abénakis jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de mission. La communauté ne prendra le nom de Wôlinak qu'en 1983¹²⁴.

Au moment de la création des missions de St-François et de Bécancour, il est alors dans l'intérêt des autorités françaises de solliciter les Abénakis dans le cadre des batailles contre les colons anglais et contre les Iroquois¹²⁵. Tant la documentation historique existante que les récits oraux recueillis dans le cadre de ce projet décrivent ces Abénakis comme de redoutables guerriers ayant joué un rôle militaire clé aux côtés des colons français¹²⁶. De récentes recherches archéologiques démontrent également qu'il y aurait eu d'importants échanges culturels et économiques entre les Abénakis et ces colons, qui auraient partagé non seulement le territoire et les installations qui s'y trouvaient, mais également le produit de leurs récoltes. À cette époque, les familles abénakises des deux communautés entretiennent des relations amicales et se rencontrent notamment lors de célébrations de mariage ou pour faire du troc¹²⁷.

Les guerres de territoire, les maladies apportées par les colons, l'effondrement de la Nouvelle-France et la prise de pouvoir par les autorités britanniques, les mesures

¹²⁰ Sylvie Savoie, « Les Abénaquis de Bécancour (Wôlinak) et les terres d'Arthabaska (1829-1850) » (2003) 33:2 Recherches Amérindiennes du Québec 101 à la p.101.

¹²¹ Commission de toponymie (gouvernement du Québec) « Odanak » (2019) en ligne <www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/ToposWeb/fiche.aspx?no_seq=45182>

¹²² Thomas-Marie Charland, *Les Abénakis d'Odanak*, Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1964 à la p. 25 [Charland 1964];

¹²³ Charland, *supra* note 114 à la p. 150.

¹²⁴ Chapelle de Wôlinak, exposition sur l'histoire de Wôlinak, visite en juillet 2017, Wôlinak.

¹²⁵ Savoie, *supra* note 120 à la p. 101; Houde, *supra* note 118 à la p. 28.

¹²⁶ Charland 1964, *supra* note 121 à la p. 25 ; Houde, *supra* note 119 à la p. 123.

¹²⁷ Chapelle de Wôlinak, *supra* note 123.

d'assimilation ainsi que la proximité avec des cultures francophones et anglophones sur le territoire ont grandement contribué à la dissolution du peuple Waban-Aki et à sa déterritorialisation¹²⁸. Après la guerre anglo-américaine de 1812, les Abénakis perdent beaucoup de terres, car certains lots sont remis en récompense à des colons pour avoir participé à l'effort de guerre¹²⁹. D'autres parcelles de territoire sont également perdues en raison de cessions en échange de compensations financières¹³⁰.

Vers le milieu du 18^e siècle, on ne compte plus que 280 Abénakis vivant à Wôlinak¹³¹. La communauté ne connaît d'ailleurs pas un essor de population significatif durant le siècle qui suit, tel que le rapporte le curé du village de Bécancour en 1856, qui dénombre 172 personnes réparties entre trente familles¹³². Au début des années 1900, la communauté est sur le point de s'éteindre, alors que seulement deux familles y vivent encore; à savoir les St-Aubin et les Bernard¹³³. À cette époque, les Abénakis de Wôlinak vivent de l'agriculture, de l'exploitation forestière, de la chasse et de la pêche, mais leur situation économique et leur qualité de vie demeurent relativement précaires¹³⁴. Il faudra attendre les modifications de la *Loi sur les Indiens*, en 1985, date où de nombreux Abénakis retrouvent leur statut d'Indien, pour qu'il y ait un repeuplement de la communauté.

À Odanak, à l'inverse, le début du 20^{ème} est une période florissante tant au niveau économique que culturel. La communauté jouit d'une véritable renommée en raison du commerce profitable de paniers de frêne, de foin d'odeur et d'autres objets d'artisanat¹³⁵. Dans les années 1930, les femmes d'Odanak sont très impliquées dans la fabrication et la vente de ces paniers au Québec et aux États-Unis. Les plus belles maisons d'Odanak sont d'ailleurs construites durant cette période fructueuse, avant que le Ministère des Affaires indiennes ne prenne le contrôle du commerce des paniers, moment charnière où les Abénakis perdent l'emprise sur leur production¹³⁶. Suite à cela, l'économie d'Odanak ne connaîtra plus jamais le même essor. Malgré l'arrivée de missionnaires protestants venus évangéliser les

¹²⁸ Charland 2005, *supra* note 114 à la p. 99; Houde, *supra* note 119 à la p. 48.

¹²⁹ Savoie, *supra* note 121 à la p. 101.

¹³⁰ Présentation de Mario Marchand, historien pour le Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, à la chapelle de Wôlinak.

¹³¹ Charland 2005, *supra* note 114 à la p. 151.

¹³² Chapelle de Wôlinak, *supra* note 124.

¹³³ Office national du film, « Waban-Aki : peuple du soleil levant », produit par Alanis Obomsawin (2006) en ligne : <https://www.nfb.ca/film/waban-aki_fr/> [Obomsawin]

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Nash, *supra* note 106 à la p. 21.

¹³⁶ Alanis O'Bomsawin, « Waban-Aki : peuple du soleil levant », 2006, Office national du film

Abénakis, dès le début du 19^{ème} siècle, Odanak conserve un fort attachement à la religion catholique durant le 20^{ème} siècle. Cet attachement est dû en partie au legs de l'abbé Maurault (1819-1870), qui instaure le culte en langue abénakise et chapeaute la construction de l'église, du presbytère et de l'école à Odanak¹³⁷. L'école d'Odanak sera cependant transformée en musée en 1965, avec l'aide du missionnaire Rémi Dolan¹³⁸. À partir de cette époque, les enfants de la communauté fréquentent alors l'école de Pierreville, le village adjacent à Odanak.

2.2. Portrait sociodémographique actuel d'Odanak et de Wôlinak

Malgré certains épisodes communs de l'histoire, les deux communautés présentent aujourd'hui un visage bien différent. Odanak, d'une superficie de 5,6 km², compte 450 résidants, dont 320 qui se déclarent Autochtones (sans distinction basée sur le statut d'Indien)¹³⁹. De manière plus large, environ 2400 membres sont reconnus comme « Abénakis d'Odanak » au sens du Code de citoyenneté, dont 150 qui n'ont pas le statut d'Indien au sens de la *Loi sur les Indiens*¹⁴⁰. La plupart de ces gens vivent hors-communauté. Wôlinak, de son côté, est d'une superficie de 0,75 km². Le nombre de membres dépend des critères d'appartenance auxquels on se réfère – lesquels ne font pas l'objet d'un consensus au sein de la communauté. Cet enjeu sera développé en profondeur ultérieurement. Jusqu'en 2017, la communauté reconnaissait quelques 540 membres, dont 200 qui résidaient dans la communauté¹⁴¹. Depuis l'adoption du nouveau Code d'appartenance en 2017, qui a fait l'objet d'une contestation judiciaire, il importe désormais d'avoir le statut d'Indien pour être membre au sens du Code d'appartenance. Aux termes de ce code, l'appartenance est donc confinée aux personnes inscrites sur la liste de bande des Abénakis de Wôlinak dans le

¹³⁷ Obomsawin, *supra* note 133.

¹³⁸ Archéo Québec, « Musée des Abénakis » (2019 en ligne : <<http://www.archeoquebec.com/en/node/735>>

¹³⁹ Statistique Canada, *Profil du Recensement, recensement de 2016 – Odanak* (2016) en ligne : <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CSD&Code1=2450802&Geo2=CD&Code2=2450&Data=Count&SearchText=Odanak&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=Aboriginal%20peoples&TABID=1>>

¹⁴⁰ Les données sur le nombre de personnes faisant partie de la liste de membres d'Odanak ont été obtenues directement au Conseil de Bande de la communauté. Celles sur les personnes qui ne sont pas inscrites au Registre des Indiens parmi ces membres a été obtenu de la même manière. Ces données datent de 2017.

¹⁴¹ Statistique Canada, *Profil du Recensement, recensement de 2016 – Wôlinak* (2016) en ligne : <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CSD&Code1=2438802&Geo2=CD&Code2=2438&Data=Count&SearchText=Wolinak&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=Aboriginal%20peoples&TABID=1>> ; Sarah Désilets-Rousseau, « 145 membres de la communauté de Wôlinak pourraient perdre leur accès aux services de la réserve », *Radio Canada* (24 juillet 2016) en ligne : <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/794557/reserve-autochtones-statut-indiens-perdre-acces-services-wolinak-centre-du-quebec>>

Registre des Indiens. En 2018, celle-ci comptait 492 membres¹⁴². Il est à noter que plusieurs familles abénakises vivent dans les villages avoisinant les communautés, telles que Bécancour et Nicolet.

Les deux communautés sont caractérisées par une certaine diversité socio-culturelle, qui s'explique par la présence de familles composées d'Abénakis et de non-Abénakis. Cette mixité s'explique en partie par la proximité des deux communautés avec d'autres villages allochtones ainsi que par la faible population générale des Abénakis, qui a amené ces derniers à établir des relations avec des allochtones. Il existe donc, à Odanak et Wôlinak, un mélange de plusieurs cultures, fruit des échanges dont les différentes familles sont issues. Il existe une certaine préoccupation à l'égard de la perpétuation des traditions abénakises dans la mesure où les enfants d'aujourd'hui ne sont plus exposés de manière significative à la culture abénakise et ce, à différents niveaux. Au fil des années, la maîtrise de la langue abénakise s'est tranquillement perdue, si bien qu'elle n'est pas utilisée dans le quotidien, à l'exception de quelques personnes qui s'investissent particulièrement dans son réapprentissage.

Les deux communautés sont également confrontées à d'importants défis économiques, dans la mesure où elles dépendent dans une large mesure du financement du gouvernement fédéral. Bien qu'il existe certaines entreprises au sein des deux communautés, la question de la gouvernance et de l'autonomie économique occupe une place importante. Dans ce sens, le Grand conseil de la Nation Waban-Aki travaille notamment à favoriser l'entrepreneuriat et à promouvoir la conservation de certaines activités traditionnelles lucratives, bien que

¹⁴² Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès (CERP), *Données populationnelles des Autochtones au Québec* (2018) en ligne : <https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_depotes_a_la_Commission/PD-13.pdf?fbclid=IwAR2t56tFnwUcFJ4FtFCvDOAjC13Ud5JVfXVnj5qFKO2FddQkUMctbaTpcgk>

La Commission d'enquête souligne que le registre ne fait l'objet d'aucune mise à jour régulière. Conséquemment, si aucun événement (naissance, décès, déménagement, etc.) n'est rapporté par les individus inscrits ou leurs familles, les informations figurant au Registre demeurent telles quelles et peuvent éventuellement s'avérer désuètes ou incomplètes. Les données sont donc à appréhender en tenant compte de cette limite méthodologique. Selon un article publié par Radio Canada en mars 2017, Wôlinak compterait plutôt 335 personnes ayant un statut d'Indien. Voir Maude Montembeault, « Wôlinak radie 186 Indiens non inscrits », Radio Canada (3 mars 2017) en ligne : <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1020202/wolinak-conseil-de-bande-radiation-186-amerindiens-sans-statut>>

beaucoup des personnes rencontrées expriment vivre une difficulté, dans les faits, à préserver, protéger et transmettre l'héritage culturel des Abénakis.

CHAPITRE 3 : Les fondements de la régulation des identités autochtones

3.1. Les fondements de la régulation des identités autochtones par l'État

Alors qu'il est généralement accepté que l'identité relève davantage de l'histoire collective d'une population, de son mode de vie, de ses cultures, de ses traditions et de ses liens au territoire, l'État canadien et les tribunaux ont historiquement réifié cette dernière dans des catégories juridiques de bénéficiaires de droit. La section suivante se veut un historique des différentes règles ayant défini l'identité autochtone au sens du droit étatique.

3.1.1. Historique de la Loi sur les Indiens – législations pré-confédération

La *Loi sur les Indiens* est la législation qui détermine les droits spécifiques s'appliquant aux Autochtones inscrits comme « Indiens »¹⁴³ dans un registre tenu par le gouvernement fédéral. Le statut d'Indien a initialement été conçu pour déterminer qui avait le droit de résider sur une réserve et de bénéficier des ressources et des services lui étant rattachés. L'objectif affiché était de « protéger » les Autochtones des colons en leur garantissant un accès à des portions de territoires grevées de droits spécifiques, le tout géré par l'État canadien¹⁴⁴. Le système des réserves a été instauré durant la période antérieure à la Confédération. Dès la *Proclamation Royale*, on retrouve des règles sur la gestion des terres réservées aux nations autochtones contre l'usage des colons¹⁴⁵. En vertu de cette proclamation, qui repose sur la reconnaissance de la coexistence entre l'administration coloniale et les nations autochtones, des droits fonciers s'appliquant exclusivement au sein

¹⁴³ Dans le cadre de ce texte, j'utilise l'expression *statut d'Indien* sans placer de guillemets puisqu'il s'agit d'une expression juridique et non d'une identité. Cependant, lorsque le terme *indien* est utilisé comme nom, je place des guillemets pour ne pas donner l'impression de cautionner cette catégorie essentialisante.

¹⁴⁴ Simpson 2008, *supra* note 23 à la p. 254.

¹⁴⁵ Brian A. Crane, Robert Mainville et Martin W. Mason, *First Nations Governance Law*, Markham, LexisNexis Canada Inc, 2006 à la p. 25. Voir aussi Ghislain Otis, « The Effect of the Royal Proclamation of 1763 on Québec: Then and Now », dans Terry Fenge et Jim Aldridge, dir, *Keeping Promises: Implementing Aboriginal Treaties in Canada*, Montréal/Kingston, McGill-Queens University Press, 2015.

des réserves sont créés : ces parcelles de terres ne sont dès lors aliénables qu'à la Couronne selon un processus d'acquisition prédéterminé¹⁴⁶.

À partir de 1830, la Couronne britannique met de l'avant un programme de civilisation des peuples autochtones qui vient préciser le maintien et la gestion des autochtones dans des réserves¹⁴⁷. C'est en 1850 que l'on retrouve pour la première fois des critères qui définissent un « sauvage » au sens juridique du terme. En 1850, l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*¹⁴⁸, aux fins de déterminer les personnes habilitées à se voir reconnaître un droit de propriété, de possession ou d'occupation sur une terre de réserve, entendra donc par « sauvage » les personnes suivantes :

Premièrement. - Tous sauvages pur-sang, réputés appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressée dans la dite terre, et leurs descendants : [Mes soulèvements]

Deuxièmement. - Toutes les personnes mariées à des sauvages, et résidant parmi eux, et les descendants des dites personnes :

Troisièmement. - Toutes personnes résidant parmi les sauvages, dont les parents des deux côtés étaient ou sont des sauvages de telle tribu ou peuplade, ou ont droit d'être considérés comme tels :

*Quatrièmement. - Toutes personnes adoptées dans leur enfance par des sauvages, et résidant dans le village ou sur les terres de telle tribu ou peuplade de sauvages, et leurs descendants*¹⁴⁹.

Est donc « sauvage » toute personne de « sang sauvage » et associée à une tribu ou une peuplade de Sauvages¹⁵⁰. Sont également reconnus comme tels des « non-Indiens qui se marient avec des Indiens, des personnes dont au moins un des parents aurait pu être considéré comme étant Indien et des personnes adoptées en bas âge par un Indien »¹⁵¹. Il importe de souligner qu'à ce moment, il n'y a pas de distinction basée sur le sexe. À cette époque, un homme non autochtone qui épouse une « sauvage » devient à son tour « sauvage » et vice-

¹⁴⁶ John Milloy, « Le colonialisme selon la Loi sur les Indiens: un siècle de déshonneur, 1869-1969 » (2008), Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, en ligne : <http://fngovernance.org/ncfng_research/milloy_fr.pdf>.

¹⁴⁷ René Dussault et al, *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones*, Ottawa, 1996, à la p.254 [Dussault].

¹⁴⁸ *L'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, 13-14 Vict., 1850, c-42.

¹⁴⁹ *Ibid au par. V.*

¹⁵⁰ Pamela D. Palmater, *Beyond blood : Rethinking Indigenous Identity*, Saskatoon, Purich Publishing, 2011 à la p. 39.

¹⁵¹ Précitée, note 148.

versa. À noter cependant que celui qui avait acquis le statut par mariage le perdait au moment du décès de l'époux ou de l'épouse « sauvage ».

En 1857, toujours dans une perspective d'assimilation, la *Loi pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages*¹⁵² entre en vigueur. L'adoption de cette loi se situe dans un contexte où les politiques coloniales visent à développer le territoire. Il devient impératif d'intégrer les Autochtones par des mesures d'assimilation dans la société coloniale¹⁵³. La création de la confédération canadienne en 1867 amène un changement majeur. L'administration des Affaires indiennes relevant désormais de la compétence fédérale, il s'opère une importante refonte des politiques coloniales britanniques en vue de réunir l'essentiel des questions dans une seule loi. En 1868, l'*Acte pourvoyant à l'organisation du département du secrétaire d'État du Canada, ainsi qu'à l'administration des terres des Sauvages et de l'ordonnance*¹⁵⁴, aux fins de déterminer qui a le droit d'usage des terres réservées aux « Sauvages », fournit la définition suivante :

Premièrement. — Tout Sauvage pur-sang, réputé appartenir à la nation, tribu ou peuplade particulière de Sauvages intéressés dans ces terres ou propriétés immobilières, et ses descendants ; [Mes soulignements]

Secondement. — Toutes personnes résidant parmi ces Sauvages, dont les père et mère étaient ou sont descendus, ou dont l'un ou l'autre était ou est descendu, de l'un ou de l'autre côté, de Sauvages ou d'un Sauvage réputé appartenir à la nation, tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressés dans ces terres ou propriétés immobilières, ainsi que leurs descendants ; et

*Troisièmement. — Toutes femmes légitimement mariées à aucune des personnes comprises dans les diverses classes ci-dessus désignées, les enfants issus de ces mariages, et leurs descendants*¹⁵⁵.

Le statut de sauvage, déterminé par un représentant de l'État, repose sur un calcul du sang (*jus sanguini*) provenant de la lignée masculine. Cependant, cette définition tient compte du concept de filiation par mariage. Appartient en effet à une « tribu indienne » toute femme légalement mariée à une personne de « sang indien » ou descendant d'une telle personne.

¹⁵² *Acte pour encourager la Civilisation graduelle des Tribus Sauvages en cette Province*, 20 Vict., 1857, c-26.

¹⁵³ Milloy, *supra* note 145.

¹⁵⁴ *Acte pourvoyant à l'organisation du département du secrétaire d'État du Canada, ainsi qu'à l'administration des terres des Sauvages et de l'ordonnance*, 1868, 31 Vict, c. 42.

¹⁵⁵ *Ibid* à l'art. 15.

*L'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages*¹⁵⁶, adopté en 1869, clarifie certains principes d'assimilation en instituant des règles plus rigoureuses quant aux droits des Autochtones vivant au sein des réserves et aux critères pour avoir ces droits. Dans cette loi, non seulement se rattache-t-on à une conception de la race basée sur le sang, mais la quantification de ce sang revêt une certaine importance, dans la mesure où il importe désormais d'avoir au moins « un quart de sang sauvage » pour avoir le droit de partager annuités, intérêts et rentes¹⁵⁷. À la définition du « sauvage » telle que fournie à l'article 15 de *l'Acte pourvoyant à l'organisation du département du secrétaire d'État du Canada* de 1868, on ajoute pour la première fois de manière explicite le fait que « toute femme Sauvage qui se mariera à un autre qu'un Sauvage, cessera d'être une Sauvage dans le sens du présent acte, et les enfants issus de ce mariage ne seront pas non plus considérés comme Sauvages dans le sens du présent acte »¹⁵⁸. Cela fait en sorte qu'une femme autochtone qui marie un non-autochtone perd automatiquement son statut et son appartenance à la communauté.

Cette disposition, maintenue dans les lois subséquentes, a des conséquences discriminatoires désastreuses envers les femmes, jusqu'aux modifications qui ont lieu en 1985. En effet, l'homme « sauvage », en épousant une « non-sauvage », non seulement conserve son statut, mais il transfère ce dernier à son épouse et à ses enfants. À l'inverse, la femme « sauvage » qui épouse un « non-sauvage » perd son statut et ni son époux ni ses enfants ne peuvent l'obtenir. On remarque donc que la reconnaissance du statut d'Indien, dans ce cas précis, ne repose pas sur une réelle ascendance autochtone mais plutôt sur des critères sexistes visant l'extinction graduelle du nombre d'autochtones reconnus par le gouvernement. Le même article prévoit par ailleurs qu'une femme autochtone qui épouse un homme autochtone issu d'une communauté différente perd son rattachement à sa communauté d'origine pour être reconnue uniquement comme membre de la famille de son mari.

3.1.2. L'Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages de 1876 (Loi sur les Indiens)

En 1876 est adopté *l'Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*¹⁵⁹, renommé plus tard *Loi sur les Indiens*. Tel que le résume le rapport annuel du département

¹⁵⁶ *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages et à l'extension des dispositions de l'acte trente-et-un Victoria, chapitre quarante-deux*, 32-33 Vict., 1869, c-6.

¹⁵⁷ *Ibid* à l'art. 4.

¹⁵⁸ *Ibid* à l'art 6.

¹⁵⁹ *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*, LC 1876, c-18.

de l'Intérieur de l'année 1876, l'idéologie rattachée à cette loi repose sur « *le principe que les naturels du pays doivent être tenus en état de tutelle, et qu'ils doivent être traités comme des pupilles et des enfants de l'État* »¹⁶⁰. La loi de 1876 instaure ainsi un système de tutelle des communautés autochtones selon lequel tous les aspects de la vie de ces dernières à l'intérieur des réserves, tels que la propriété foncière, l'éducation, les procédures d'émancipation, les protections juridiques propres aux « Sauvages », la gestion des ressources et la gestion financière sont assurés par le gouvernement et sont administrés aux termes de cette loi¹⁶¹. Une fois encore, en vue de qualifier juridiquement qui est habilité à bénéficier de la protection de ce statut de « sauvage », il devient nécessaire de fournir de nouvelles définitions. En 1876, l'expression « sauvage » inclut alors :

1. *Tout individu de sexe masculin et de sang sauvage, réputé appartenir à une bande particulière ;*
2. *Tout enfant de tel individu ;*
3. *Toute femme qui est ou a été mariée à un tel individu*¹⁶².

En reproduisant essentiellement la même idéologie sexiste des législations antérieures, cette définition a pour effet de faire perdre le statut aux femmes « indiennes » qui épousent un homme sans statut, faisant donc en sorte qu'elles ne sont plus autorisées à vivre sur la réserve et profiter des droits qui y sont rattachés. De plus, la loi prévoit une liste de critères pour exclure des individus de la liste de bande, tels que les enfants illégitimes, les personnes reconnues comme Sauvages mais ayant vécu à l'étranger pendant plus de cinq ans et certaines personnes métisses¹⁶³.

3.1.3. Modifications à la Loi sur les Indiens – Refontes de 1951 et 1985

Durant le dernier siècle, la *Loi sur les Indiens* a été modifiée à plusieurs reprises. L'idéologie principale de la loi est cependant restée la même, à savoir l'assujettissement des Autochtones à une bureaucratie fédérale régulant la vie de ces derniers du berceau au tombeau¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Département de l'Intérieur, *Rapport annuel pour l'année expirée le 30 juin 1876*, Parlement, Documents de la Session no 11, 1877, p. xvii.

¹⁶¹ Milloy, *supra* note 145; John Leslie, « La Loi sur les Indiens: perspective historique » (2002) 25:2 *Revue parlementaire canadienne* 23 à la p. 25.

¹⁶² *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*, *supra* note 158 à l'art. 3(3).

¹⁶³ *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*, S.C. 1876, c.18 (39 Vict), art. 3.

¹⁶⁴ Leclair 2011, *supra* note 38 à la p. 103.

En 1951, la *Loi sur les Indiens*¹⁶⁵ subit d'importantes modifications, visant notamment à retirer plusieurs dispositions jugées trop oppressives. On retire par exemple l'interdiction de la pratique des danses traditionnelles et de certains rassemblements tels les pow-wows, mais on apporte certaines modifications significatives en qui a trait au statut d'Indien qui portent particulièrement préjudice aux droits des femmes. À partir de 1951, le gouvernement crée le Registre des Indiens et centralise dans un même fichier le nom de toutes les personnes ayant un statut d'Indien reconnu et qui sont associés à une bande particulière. Ce registre permet de suivre l'évolution des populations dans les réserves et est donc directement lié à l'appartenance à la bande. Les Indiens « inscrits », tels qu'ils sont désormais qualifiés, sont associés à une « liste de bande », ce qui leur donne le droit de faire partie de cette « bande », soit leur communauté, de participer à la vie politique de cette dernière, de posséder et d'hériter d'une propriété dans la réserve et de bénéficier des services qui y sont offerts¹⁶⁶. Alors que jusqu'en 1951, la définition d'« Indien » comportait la notion de « sang », c'est désormais la notion d'inscription au Registre en fonction de la lignée paternelle qui importe.

Avant 1951, lorsqu'une femme perdait son statut en épousant un « non-Indien », les conseils de bande avaient mis en place des mécanismes pour permettre à cette femme de conserver des liens avec sa communauté d'origine, même si elle n'avait en théorie plus le droit d'y résider¹⁶⁷. En 1951, la femme « indienne » qui épouse un « non-Indien » perd automatiquement son statut et est carrément émancipée. Cela signifie qu'elle doit vendre ou céder les terres qu'elle possède sur la réserve où elle vit, l'obligeant dans certains cas à quitter sa communauté. De la même manière, si un « Indien inscrit » est émancipé, sa femme et ses enfants le deviennent par le fait même¹⁶⁸. La réforme de 1951 crée également la règle de la « double-mère ». Cette règle consiste à faire perdre le statut et le droit de vivre sur une réserve aux personnes, une fois âgées de 21 ans, dont la mère et la grand-mère n'avaient pas de statut ou avaient obtenu un statut par mariage¹⁶⁹. Cela touche donc les non-Autochtones qui avaient épousé un « Indien » et obtenu un statut par mariage mais cela touche également toutes les femmes autochtones qui avaient perdu leur statut par émancipation, qui n'avaient pas été inscrites au registre par inadvertance ou parce qu'elles ne se qualifiaient pas pour une quelconque raison malgré une ascendance autochtone¹⁷⁰. À l'opposé, les Autochtones de

¹⁶⁵ *Loi sur les Indiens*, SC 1951, c-29, 15 Geo. VI.

¹⁶⁶ Furi et Wherret, *supra* note 53 à la p. 3.

¹⁶⁷ Dussault, *supra* note 147 à la p. 277.

¹⁶⁸ *Loi sur les Indiens*, *supra* note 164 à l'art. 109(1).

¹⁶⁹ *Loi sur les Indiens*, *supra* note 164 à l'art. 12(1)a)(iv).

¹⁷⁰ Dussault, *supra*, note 147 à la p. 288.

sexe masculin qui épousaient une « non-Indienne » conservaient non seulement leur statut d'Indien mais le transmettaient également à leur épouse et aux enfants issus de leur mariage.

Ces dispositions sont lourdes de conséquences sur les femmes. Dans les années 1960, de nombreuses voix s'élèvent pour critiquer la discrimination découlant de ses dispositions et plusieurs groupes autochtones saisissent les tribunaux, incluant des Abénakis¹⁷¹. Dans la foulée des négociations constitutionnelles au début des années 1980, un important mouvement de femmes autochtones se mobilise et parcourt le pays pour sensibiliser la société aux droits des femmes autochtones. Ces mouvements de femmes se butent au conservatisme et au patriarcat de la société, y compris au sein des communautés : certains leaders au sein des communautés voient en effet l'obtention de droits pour les femmes comme une menace pour la stabilité politique et culturelle des communautés¹⁷².

En 1985, après d'importantes négociations, la *Loi sur les Indiens* subit finalement des changements. Ceux-ci sont le résultat d'importantes mobilisations des nations autochtones, incluant les Abénakis, ainsi que de groupes tels que l'Assemblée des Premières Nations (APN). L'APN plaide en particulier pour la reconnaissance des droits collectifs des communautés¹⁷³. Le projet de loi C-31 a pour effet de modifier la *Loi sur les Indiens* afin que celle-ci soit conforme à la *Charte canadienne des droits et libertés* et permet notamment la réinscription de nombreux autochtones qui avaient perdu leur statut en raison des effets discriminatoires de certaines dispositions. On estime que l'entrée en vigueur du projet de loi C-31 a eu pour effet de permettre à 117 000 personnes de récupérer leur statut, dont 18% d'entre elles sont allées vivre dans une réserve¹⁷⁴. Au Québec, un total de 11 346 personnes ont pu retrouver, entre 1985 et 2003 le statut d'Indien qu'elles avaient perdu ou qu'elles n'avaient pu acquérir en raison de la législation pré-1985¹⁷⁵.

Le projet de loi C-31 abolit également la règle de la double-mère ainsi que la disposition faisant perdre le statut aux femmes qui épousent un « non-Indien ». Agissant de manière

¹⁷¹ Voir notamment les cas *A.G. Canada c. Lavell* ; *Isaac c. Bédard*, 1974 RCS 1349 ; *Sandra Lovelace c. Canada*, UN Doc. CCPR/C/13/D/24/1977 (1981) ; *Canada c. O'Bomsawin*, 1981 4 CNLR 76.

¹⁷² Sébastien Grammond, *Identity Captured by Law : Membership in Canada's Indigenous Peoples and Linguistic Minorities*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009, à la p.77

¹⁷³ Mary C. Hurley et Tonina Simeone, « Projet de Loi C-3 : Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au Registre des Indiens » (2010) Bibliothèque du Parlement, Ottawa à la p. 5.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Stewart Clatworthy, « Modifications apportées en 1985 à la *Loi sur les Indiens* : répercussions sur les Premières Nations du Québec » (2009) 38 :2 *Cahiers québécois de démographie* 253 aux pp.258-260.

rétroactive, cela a pour effet de redonner le statut à nombre de femmes qui avaient perdu leur statut dans le passé. Dans la nouvelle version de la *Loi sur les Indiens* de 1985, c'est désormais l'article 6 qui détermine le statut des « Indiens » et qui les classe selon deux catégories : les « Indiens 6(1) », qui ont un droit complet de transmettre leur statut à leurs enfants et les « Indiens 6(2) », qui ont un droit limité. Le plein statut 6(1) est également accordé à toutes les personnes qui l'avaient perdu ou qui se l'étaient vu refuser en raison de dispositions jugées discriminatoires de la loi de 1951¹⁷⁶.

Le paragraphe 6(2), aussi appelé la « clause limitative », prévoit la chose suivante : une personne dont un des parents a le statut 6(1) a également le droit d'être inscrite et ce en vertu de l'article 6(2), mais ce droit s'arrête à sa génération si elle épouse un « non-Indien » ou une « non-Indienne ». La troisième génération ne bénéficie pas des droits d'inscription, car la personne qui a seulement un parent admissible à l'inscription en vertu du paragraphe 6(2) n'est pas admissible à l'inscription¹⁷⁷. Par conséquent, lorsque deux personnes inscrites 6(1) ou 6(2) ont des enfants ensemble, ces enfants auront le statut 6(1). Par contre, lorsqu'une personne 6(1) a un enfant avec une personne non inscrite, les enfants auront le statut 6(2). Finalement, lorsqu'une personne 6(2) a un enfant avec une personne non inscrite, les enfants n'auront pas droit au statut.

3.1.4. Recours judiciaires contre les discriminations résiduelles de la Loi sur les Indiens : résumé sommaire

Le projet de loi C-31, en voulant réparer certaines injustices à l'égard des femmes, a cependant introduit ou perpétué plusieurs autres formes de discrimination au niveau des règles de statut « indien »¹⁷⁸. Tant à Odanak qu'à Wôlinak, les Abénakis ont joué un rôle important dans diverses revendications contre les discriminations basées sur le sexe de la *Loi sur les Indiens*.

En 2009, les Abénakis d'Odanak et Wôlinak gagnent une première victoire avec la cause *McIvor*¹⁷⁹, dans laquelle ils sont partie intervenante. Ce recours vise à s'attaquer à la

¹⁷⁶ Les cas visés sont ceux touchés par la règle de la double-mère (ancien article 12 (1)a)(iv)) et les mariages mixtes 12(1)b)), qui avaient pour effet de faire perdre le statut aux femmes « indiennes » qui épousaient un non-autochtone, les enfants illégitimes issus d'une mère « indienne » et d'un père « non indien », les personnes émancipées (telles les enfants des mères qui s'étaient émancipées par mariage mixte).

¹⁷⁷ Diana Soroka, « Le contexte historique du projet de loi C-31 : les tentatives d'extinction d'un peuple », dans Carole Lévesque et Marie-France Labrecque, dir, *Itinéraires d'égalité. Trajectoires des femmes autochtones du Québec et du Canada* (2007) 3 Cahiers DIALOG à la p. 13.

¹⁷⁸ Grammond 2009, *supra* note 5 à la p.128.

¹⁷⁹ *McIvor v. Canada (Registrar of Indian and Northern Affairs)*, 2009 BCCA 153.

constitutionnalité des paragraphes 6(1) et 6(2) de la *Loi sur les Indiens* de 1985. Les demandeurs, Sharon McIvor et Charles Jacob Grismer allèguent une discrimination basée sur le fait que la loi accorde un traitement préférentiel aux hommes « indiens » s'étant mariés avant 1985 dans leur habileté de transmettre leur statut « indien » à leurs enfants.

En réponse à ce jugement, qui déclare les articles 6(1)(a) et 6(1)(c) de la *Loi sur les Indiens* inopérants, le gouvernement présente le projet de loi C-3 - *Loi favorisant l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au Registre des Indiens*. Adopté en décembre 2010, ce projet est largement critiqué car, une fois de plus, il ne s'attaque pas substantiellement à la discrimination dont les femmes autochtones et leurs descendants sont victimes, mais vient corriger en surface un des éléments de cette discrimination¹⁸⁰. Plus largement, il ne tient pas compte de la complexité des identités autochtones au-delà de leur conception raciale, ni des questions d'appartenance à la communauté¹⁸¹. Essentiellement, les modifications apportées à la loi sont limitées dans la mesure où elles ne concernent que les personnes qui sont dans une situation rigoureusement identique à celle du demandeur Charles Jacob Grismer dans l'arrêt *McIvor*¹⁸².

Quelques années plus tard, c'est au tour de Stéphane Descheneaux, un Abénaki de la communauté d'Odanak, de recourir aux tribunaux pour un cas de discrimination similaire à celui de Sharon McIvor et Charles Jacob Grismer. Dans le premier cas, alors que la discrimination dont Grismer était victime était en lien avec la perte de statut de sa mère, dans le cas de Descheneaux la discrimination dont il est victime est en lien avec la perte de statut de sa grand-mère¹⁸³. Stéphane Descheneaux allègue que l'article 6 de la *Loi sur les Indiens*, malgré les modifications effectuées en 2010, continue d'être discriminatoire dans la mesure

¹⁸⁰ Gwen Brodsky, « Indian Act Sex Discrimination : Enough Inquiry Already, Just Fix It » (2016) 28:2 Canadian Journal of Women and the Law 314 à la p. 317.

¹⁸¹ Femmes autochtones du Québec, *Comment définir l'identité et la citoyenneté autochtones : enjeux et pistes de réflexion*, Kahnawake, 2012, DOI : 10.1017/CBO9781107415324.004.

¹⁸² Les nouvelles personnes qui obtiennent désormais droit au statut doivent respecter de manière cumulative les conditions suivantes (Résumé de l'arrêt *McIvor* dans l'arrêt *Descheneaux* au par.48.):

- Le nom de la mère de cette personne doit avoir été omis ou retranché du Registre -ou d'une liste de bande avant 1951- en raison de son mariage.
- L'autre parent de cette personne n'a pas le droit à l'inscription ou, s'il est décédé, soit n'avait pas ce droit à son décès, ou n'était pas un Indien à cette date dans le cas d'un décès survenu avant le 4 septembre 1951.
- La personne doit être née à la date du mariage ayant donné lieu à l'exclusion de sa mère ou après cette date, et, à moins que ses parents se soient mariés avant le 17 avril 1985, est née avant cette dernière date.
- La personne doit avoir eu ou adopté un enfant le 4 septembre 1951 ou après avec une personne qui n'avait pas le droit d'être inscrite.

¹⁸³ *Descheneaux c. Canada*, 2015 QCCS 3555 au par. 89.

où « il aurait aujourd'hui droit à un statut 6(1) lui permettant de le transmettre à ses enfants si sa grand-mère indienne avait plutôt été un grand-père indien »¹⁸⁴.

La Cour conclut que la *Loi sur les Indiens* continue de traiter de manière discriminatoire les personnes dont la grand-mère a perdu son statut en raison de son mariage avec un non-Indien avant 1985 ainsi qu'aux femmes nées hors mariage d'un père « indien » avant 1985¹⁸⁵. Ce faisant, les personnes ayant droit au statut d'Indien par la lignée paternelle reçoivent un traitement préférentiel par rapport à celles qui ont droit au statut par la lignée maternelle et ce, notamment par rapport à leur aptitude à transmettre ce statut à leurs enfants¹⁸⁶. Suite au jugement Descheneaux, le gouvernement du Canada, au moyen du projet S-3¹⁸⁷, s'est engagé à remédier à la discrimination fondée sur le sexe qui perdure dans la *Loi sur les Indiens* et à modifier cette dernière de manière à créer de nouvelles catégories de personnes ayant le droit de s'inscrire en vertu du paragraphe 6(1)¹⁸⁸. Bien que le projet de loi ait reçu la sanction royale en décembre 2017, la nouvelle loi modifiant la *Loi sur les Indiens* est entrée en vigueur dans sa totalité le 15 août 2019¹⁸⁹. Dans l'intervalle, des séances de travail et des consultations ont eu lieu dans l'ensemble du pays auprès de représentants de différentes communautés et organisations autochtones en lien avec le contenu des dispositions de cette nouvelle loi.

¹⁸⁴ *Id.* 135.

¹⁸⁵ Canada, *Réponse du gouvernement du Canada à la décision Descheneaux* (2018) en ligne : <<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1467227680166/1467227697623>>

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Loi modifiant la Loi sur les Indiens pour donner suite à la décision de la Cour supérieure du Québec dans l'affaire Descheneaux c. Canada (Procureur général)*, LC 2017 c-25.

¹⁸⁸ Les nouvelles personnes qui obtiennent désormais droit au statut doivent respecter de manière cumulative les conditions suivantes :

- Les petits enfants des femmes ayant perdu leur statut en raison de leur mariage avec un non Indien auront le droit de s'inscrire en vertu du paragraphe 6(1), tandis que les arrière-petits-enfants des femmes ayant perdu leur statut en raison de leur mariage avec un non Indien pourront désormais s'inscrire en vertu du paragraphe 6(1) ou du paragraphe 6(2) (pour régler « la question des cousins »).
- Les femmes nées hors mariage avant entre le 4 septembre 1951 et le 16 avril 1985 d'un père Indien auront le droit de s'inscrire en vertu du paragraphe 6(1), tout comme les enfants de cette femme (pour régler « la question des frères et sœurs »).
- Les enfants nés avant le 17 avril 1985 d'un parent ayant perdu, alors qu'il était mineur, son statut à la suite du mariage de sa mère indienne avec un non Indien et qui avaient obtenu le droit de s'inscrire en vertu de l'alinéa 6(1)c) de la Loi modifiée par le projet de loi C-31 auront également le droit de s'inscrire en vertu du paragraphe 6(1) (pour régler « la question des enfants mineurs omis »).

¹⁸⁹ Canada, *Éliminer les inéquités connues fondées sur le sexe relativement à l'inscription au Registre des Indiens*, (2018) en ligne : <<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1467214955663/1467214979755>>

3.2. Les fondements de la régulation des identités par les Autochtones

L'étude de l'évolution de la régulation du statut d'Indien nous indique que si les Autochtones subissent négativement la catégorisation de leurs identités et leur réification dans des règles de droit, ils interagissent également avec ces dernières de manière à reprendre le contrôle sur leurs identités. Jusqu'en 1985, le statut d'Indien allait de pair avec l'appartenance à la bande. Une personne ayant un statut d'Indien pouvait vivre dans une communauté et bénéficier des droits s'y rattachant alors qu'inversement, une personne n'ayant pas de statut ou le perdant n'était pas habilitée à bénéficier de ces droits et ne figurait pas sur la « liste de bande ».

3.2.1. Adoption de l'article 10 de la Loi sur les Indiens : la voie vers de réels droits collectifs ?

Parmi les modifications de la *Loi sur les Indiens* effectuées en 1985 figure le pouvoir pour les communautés de déterminer leurs propres règles d'appartenance à la communauté, et ce, de manière indépendante du Registre des Indiens. Tel que le prévoit désormais l'article 10 de la *Loi sur les Indiens*, ce n'est plus nécessairement le statut d'Indien qui détermine le droit de résider dans une réserve, mais des règles établies par les communautés elles-mêmes :

10(1) La bande peut décider de l'appartenance à ses effectifs si elle en fixe les règles par écrit conformément au présent article et si, après qu'elle a donné un avis convenable de son intention de décider de cette appartenance, elle y est autorisée par la majorité de ses électeurs¹⁹⁰.

L'article 11 prévoit pour sa part que pour les communautés qui n'exercent pas cette option, les listes de bande seront déterminées selon les critères d'appartenance en adéquation avec l'article 6, soit le degré de sang « indien ».

En résumé, le fait d'être « membre » aux termes du code d'appartenance accorde un droit de résidence dans la communauté et comprend l'accès aux services de la communauté, tels que les soins de santé, l'aide à l'emploi, les services de petite enfance, l'accès aux activités ou programmes spécifiques organisées et financés par le Conseil de bande. L'appartenance à la communauté comprend également le droit de participer aux affaires politiques de la communauté ainsi que des droits spécifiques, tels que des droits de chasse et de pêche

¹⁹⁰ *Loi sur les Indiens*, LRC 1985, c-I-5 à l'art. 10.

distincts des non-autochtones, rattachés à des ententes provinciales¹⁹¹. De manière plus générale, le fait d'être reconnu comme membre de la communauté est devenu un symbole d'appartenance collective et de partage d'une identité commune, paramètres qui revêtent une importance capitale pour beaucoup d'Abénakis.

Pour les communautés, définir les critères d'appartenance revient à définir une identité culturelle et politique non seulement à l'égard des leurs, mais également à l'égard de l'État¹⁹². La formulation des codes d'appartenance par les nations autochtones doit être positionnée dans le contexte des diverses luttes contre les discriminations basées sur le sexe dans la *Loi sur les Indiens* et qui visent à reconnaître à certains autochtones le statut « indien ». Tel qu'il a été rapidement évoqué plus haut, lorsque la loi C-31 est adoptée, il existe alors une crainte que les femmes, en récupérant leurs droits à l'inscription et en rétablissant leurs liens juridiques et réels avec leur communauté, provoquent un accroissement démesuré de la population. Cet accroissement de la population représente une menace tant au niveau culturel qu'économique. D'une part, au sein des communautés, il existe la peur que les femmes qui avaient quitté ces dernières et marié des hommes non-autochtones viendraient imposer une culture désormais différente de celle prévalant à l'intérieur des communautés en revenant y habiter¹⁹³. D'autre part, le manque généralisé de ressources à l'intérieur des communautés pour financer les services accessibles aux membres alarme ces derniers, qui craignent de ne pas pouvoir subvenir aux besoins d'une communauté élargie par le retour de personnes ayant regagné leur statut¹⁹⁴. Cette crainte est fondée dans la mesure où C-31 ne prévoit pas l'allocation de fonds supplémentaires par le gouvernement de manière proportionnelle à l'augmentation des besoins des communautés en termes de services, d'infrastructures et de territoire¹⁹⁵.

Comme le relève Stewart Clatworthy dans une étude sur les répercussions démographiques du projet de loi C-31, le fait d'établir une distinction entre l'inscription au Registre et l'appartenance à la bande comporte le risque de « créer des 'catégories de citoyens' n'ayant pas tous les mêmes droits et privilèges, les inégalités ainsi créées pouvant susciter des

¹⁹¹ Voir notamment *Loi sur la conservation et la mise en valeur de la faune*, RLRQ c C-61.1 à l'art. 24.1.

¹⁹² Grammond 2003, *supra* note 2 à la p. 303.

¹⁹³ Caroline Dick, *The perils of identity: group rights and the politics of intragroup difference*, Vancouver, UBC Press, 2011 à la p. 13 [Dick].

¹⁹⁴ *Ibid* à la p. 15.

¹⁹⁵ Joyce Green, « Sexual Equality and Indian Government : an Analysis of Bill C-31 Amendments to the Indian Act » (1985) 1:2 *Native Studies Review* 81 à la p.87 ; Dick, *supra* note 192 à la p.15.

tensions dans les collectivités des Premières nations »¹⁹⁶. Depuis une trentaine d'années, de nombreuses communautés ont adopté des codes d'appartenance visant à contrôler l'accès à leurs réserves. Une fois les codes d'appartenance déposés au ministère, les communautés jouissent d'une pleine autonomie sur le contrôle des effectifs de leurs membres, le ministère ne pouvant apporter de modifications aux critères établis, sous réserve de la conformité des codes avec la *Charte canadienne des droits et libertés*.

Nombreuses sont les communautés qui ont formulé leurs critères d'appartenance dans les années suivant les modifications de la loi en 1985¹⁹⁷. En 2016, 229 nations autochtones sur les 618 qui sont reconnues par le ministère des Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada avaient adopté leur propre code d'appartenance¹⁹⁸. Au Québec, cela correspond aux communautés d'Odanak, de Wôlinak, de Kahnawake, d'Akwesasne, de Gespeg ainsi qu'à la nation malécite¹⁹⁹. Il importe de souligner que le pouvoir de déterminer l'appartenance à la bande a été utilisé par plusieurs nations pour carrément contourner les nouvelles dispositions du projet de loi C-31 et ainsi nier aux autochtones ayant récupéré leur statut « indien » – pour la plupart des femmes - de bénéficier de droits au sein de leur communauté²⁰⁰. De fait, c'était également une manière de contrôler le bassin de population dans la communauté susceptible de voter et ainsi influencer les décisions politiques touchant les membres de cette communauté²⁰¹. Parmi les communautés ayant adopté un code coutumier, certaines ont choisi des règles plus strictes que celles régissant le statut d'Indien, d'autres ont choisi des règles plus larges et enfin, certaines communautés ont adopté des règles calquées sur les critères de la *Loi sur les Indiens*. Dans ce dernier cas, l'adoption d'un code coutumier sert d'abord et avant tout à permettre à la communauté d'affirmer son droit à l'autodétermination.

¹⁹⁶ Clatworthy, *supra* note 175 à la p. 275.

¹⁹⁷ Caroline, Dick, *The perils of identity: group rights and the politics of intragroup difference*, Vancouver, UBC Press, 2011, 16

¹⁹⁸ Tom Flanagan, *Incentives, Identity, and the Growth of Canada's Indigenous Population*, Institut Fraser 2017 à la p. 7.

¹⁹⁹ Affaires autochtones et du Nord Canada, *Liste des Premières Nations* (2019) en ligne : <<http://fnp-ppn.aandc-aadnc.gc.ca/fnp/Main/Search/FNListGrid.aspx?lang=fra>>

²⁰⁰ Grammond 2008, *supra* note 38 p. 309.

²⁰¹ Grammond 2009, *supra* note 5 à la p.115.

3.2.2. Le contrôle de l'appartenance à Odanak et à Wôlinak : enjeux particuliers et revendications juridiques

Les communautés d'Odanak et de Wôlinak se sont munies de codes d'appartenance au sens de l'article 10 de la *Loi sur les Indiens* dans le contexte des modifications de la loi en 1985. Lorsque la *Loi sur les Indiens* est modifiée en 1985, de nombreux Abénakis reçoivent ou récupèrent le statut d'Indien en vertu des nouvelles dispositions, ce qui coïncide avec l'obtention d'un droit de résidence ainsi que celle d'une subvention du conseil de bande pour se construire une maison au sein de la réserve. À cette époque, pour certains Abénakis et Abénakises, le retour à la communauté coïncide directement avec les nouveaux avantages fonciers découlant de la récupération du statut d'Indien. En effet, ce statut est notamment accompagné de la faculté de transmettre par succession les droits rattachés à leur résidence sur la réserve. Pour d'autres, la récupération de ce statut représente la reconnaissance de leur légitimité à faire partie de la « collectivité » et d'y être reconnu : cela revient à « *prouver qu'on est autochtone, qu'on a une identité. (...) quand on vient s'installer sur une communauté, c'est qu'on a le goût d'avoir un retour aux racines* » (Témoignage de Paul; 63 ans, 7 juillet 2017).

À Odanak, beaucoup de femmes avaient perdu leurs droits en raison de mariages mixtes. Des femmes abénakises se réunissent pour récupérer leurs droits. Evelyne O'Bomsawin, une des pionnières de ce mouvement à Odanak confie que cette bataille lui a permis de retrouver son identité, au-delà de la question du statut :

«[...] je n'avais aucune identité, ni du côté québécois, ni du côté indien. Au sein de ma propre communauté, j'étais considérée comme une Blanche, alors que ma belle-sœur, qui était non-Indienne, était statuée. C'était elle que l'on considérait Indienne, pas moi. Cet état de fait nous faisait mal au cœur »²⁰².

La menace de l'arrivée subite de toutes les personnes ayant récupéré leur statut lors des modifications de la loi, ou du moins la perception des gens de cette menace, plane aussi sur Odanak et Wôlinak. Wôlinak est particulièrement touchée par les discussions sur cette menace : alors qu'en 1985 la communauté compte moins d'une trentaine de résidents permanents, elle augmente significativement dans les cinq années qui suivent. Aujourd'hui, en raison de l'urbanisation et de la multiplication des mariages exogames, la formulation des

²⁰² Evelyne O'Bomsawin, « La discrimination est toujours présente », dans Carole Lévesque et Marie-France Labrecque, dir, *Itinéraires d'égalité. Trajectoires des femmes autochtones du Québec et du Canada* (2007) 3 Cahiers DIALOG 1 à la p. 11.

critères d'appartenance est fortement influencée par la menace de la perte identitaire. L'idée sous-jacente à la formulation des codes est donc de contrôler l'accès des gens au territoire et aux ressources des communautés. Ce qui est intéressant, toutefois, est que les codes d'appartenance des deux communautés ne reposent pas sur les mêmes critères.

À Odanak, le « Code de citoyenneté des Abénakis d'Odanak »²⁰³ a été adopté en 2009 et succède à celui dont la communauté s'était munie dans les années 1980, mais qui n'était pas reconnu par le ministère des Affaires autochtones et du Nord Canada.

À l'heure actuelle, les critères d'appartenance à Odanak sont basés sur les catégories suivantes (article 4.1) :

- a) toute personne qui, au moment de l'entrée en vigueur du présent code, était inscrite sur la liste de bande des Abénakis d'Odanak;
- b) toute personne qui, après l'entrée en vigueur du présent code, a le droit d'être inscrite au registre des Indiens comme Abénakis d'Odanak en vertu de la *Loi sur les Indiens* telle qu'elle était au moment de l'entrée en vigueur du présent code;
- c) toute personne qui n'est pas membre d'une autre bande et dont au moins l'un des grands-parents naturels est ou a été membre.

Selon la manière dont sont formulés ces critères, cela permet à une personne qui n'a pas de statut d'Indien de pouvoir être membre, pour autant qu'elle fournisse des extraits du registre de l'État civil établissant le lien de filiation naturelle entre elle et au moins l'un de ses grands-parents qui est ou a été membre (art. 4.1 c) et 5.4). De manière pratique, considérant que cet ascendant inscrit l'était nécessairement avant 1985 – donc avant l'entrée en vigueur de l'article 10 sur les codes d'appartenance – cela implique que ce dernier avait le statut d'Indien ». Ce code permet cependant d'accepter comme membres des personnes qui sont Autochtones mais qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas un statut d'Indien et est moins restrictif qu'un code directement calqué sur les règles de l'article 6 de la *Loi sur les Indiens*. Bien que le Code d'appartenance d'Odanak ne suscite pas des tensions aussi aiguës qu'à Wôlinak, les critères d'appartenance à la communauté sont régulièrement discutés. Il est d'ailleurs question, durant le mandat du conseil du bande en 2018, de revoir

²⁰³ Première Nation des Abénakis d'Odanak, *Code de citoyenneté des Abénakis d'Odanak*, adopté le 20 août 2009. (Voir annexe)

la structure du Code d'appartenance afin « d'assurer la survie de la culture et des coutumes » des Abénakis²⁰⁴.

À Wôlinak, le code d'appartenance fait l'objet de vifs débats depuis de nombreuses années. Le code actuel²⁰⁵ a été modifié en 2017 à la suite d'un changement de conseil de bande et remplace le code qui régissait l'appartenance des Abénakis de Wôlinak depuis 1987²⁰⁶. Pour comprendre le code actuel, il importe de comprendre le contexte de sa formulation et celui auquel il succède. Adopté très peu de temps après les modifications de la *Loi sur les Indiens* en 1985, le code d'appartenance des Abénakis de Wôlinak était présenté comme une déclaration de leur souveraineté jamais aliénée visant en premier lieu à les unifier. Contrairement au code d'Odanak, le code de Wôlinak, sans toutefois mentionner la *Loi sur les Indiens*, se référait à la notion de « race » autochtone, mais sans toutefois tenir compte du pourcentage de sang. « Abénaki » était en effet défini comme « toute personne de *race* Abénakis, nonobstant tout degré de métissage ». « Autochtone », pour sa part, incluait autant toute personne qui a le droit d'être inscrite sur le Registre des Indiens qu'une personne inscrite sur une liste de bande légalement tenue. Cela incluait potentiellement des personnes ne figurant pas sur la liste du Registre des Indiens. Le code de Wôlinak était largement critiqué en raison du caractère trop « ouvert » de ses catégories de membres.

La première catégorie comprenait les personnes « descendant » d'au moins un Abénaki ou une Abénakise ayant eu domicile sur la réserve de Wôlinak. En théorie, il n'y avait pas non plus de limites de degrés ou de générations. Dans les faits, selon les entrevues réalisées, une limite était posée après la 3^{ème} génération et il fallait que l'ascendant ait eu un statut d'Indien selon la *Loi sur les Indiens*. Un autre cas de figure était la personne inscrite au Registre des Indiens et qui était acceptée au sein de la communauté au terme d'une assemblée spéciale. La deuxième catégorie était celle des membres associés, qui incluait tout allochtone mariant un des membres de Wôlinak. À la différence d'Odanak, le fait de devenir membre associé par mariage donnait l'accès à tous les droits des membres ordinaires, incluant celui de participer à la vie politique de la communauté. Cela ouvrait potentiellement la porte à un

²⁰⁴ Rick O'Bomsawin, « W8BANAKI PILASKW » (2018) 12:1 Le Journal Abénaki d'Odanak 1.

²⁰⁵ Première Nation des Abénakis de Wôlinak, *Code d'appartenance des Abénakis de Wôlinak*, adopté le 4 décembre 2017. (Voir annexe)

²⁰⁶ Première Nation des Abénakis de Wôlinak, *Code d'appartenance de la bande des Abénakis de Wôlinak*, adopté le 23 juin 1987. (Voir annexe)

large bassin de personnes non autochtones en raison des mariages mixtes, ce qui était largement critiqué au sein de la communauté.

En mars 2017, le code d'appartenance de 1987 est modifié à l'initiative du nouveau chef. La modification de ce code d'appartenance a suscité de vifs débats au sein de la communauté en raison de la formulation de nouveaux critères d'appartenance. Dorénavant, la seule catégorie de membres à être reconnus est celle composée des « Abénakis dûment statués qui sont valablement inscrits sur la liste de bande des Abénakis de Wôlinak au Registre des Indiens »²⁰⁷. Cela fait donc en sorte que toutes les personnes qui étaient membres au sens de l'ancien code mais qui n'avaient pas le statut d'Indien perdent leurs droits sur la communauté. Ce nouveau code d'appartenance a fait l'objet d'une contestation devant les tribunaux (voir chapitre 6).

CHAPITRE 4 : Les fondements de la gouvernance au sein des communautés autochtones

4.1. Les fondements de la gouvernance au sein des communautés autochtones selon l'État Canadien

Le système de gouvernance mis en place par la *Loi sur les Indiens* repose sur le principe de la territorialité des lois : les règlements administratifs mis en place par le « conseil de bande » aux termes de cette loi ne pouvant s'appliquer que dans les limites territoriales de la « réserve » et seulement aux personnes s'y trouvant²⁰⁸.

Par gouvernance, j'entends l'ensemble des processus de prise de décision touchant les matières d'intérêt des membres de la communauté à l'intérieur de ce territoire circonscrit qu'est la réserve²⁰⁹. Par définition, les réserves sont des portions de terres détenues par la Couronne pour l'usage exclusif des « Indiens » au sens de la *Loi sur les Indiens*. L'article 91(24) de la *Loi constitutionnelle de 1867* prévoit la compétence exclusive du gouvernement fédéral sur les réserves, lui permettant donc de mettre en œuvre des lois s'appliquant aux « Indiens » et aux réserves. Cela n'empêche toutefois pas les lois provinciales d'application

²⁰⁷ Première Nation des Abénakis de Wôlinak, *Code d'appartenance*, adopté le 4 décembre 2017 à l'art.7.

²⁰⁸ Jean Leclair et Ghislain Otis, « Gouvernance autochtone et droits ancestraux : une relation nouvelle entre la collectivité et l'individu », dans Andrée Lajoie, dir, *Gouvernance autochtone: aspects juridiques, économiques et sociaux*, Montréal, Les Éditions Thémis, 2005 à la p. 44 ; Motard, *supra* note 46 à la p. 505.

²⁰⁹ Leclair et Otis, *supra* note 211 à la p. 9.

générale, dans les limites de leur champ de compétence, d'avoir effet sur les réserves²¹⁰. Finalement, la *Loi sur les Indiens* prévoit la délégation de certains aspects de gouvernance au conseil de bande, qui est essentiellement l'organe à qui l'on reconnaît la légitimité de mettre en place et de faire appliquer un certain corpus de normes régulant le quotidien de la vie en réserve.

Les règles associées à la gouvernance sont donc à appréhender dans une perspective d'internormativité dans la mesure où elles découlent de plusieurs sources, à savoir les paliers fédéral et provinciaux ainsi que les instances politiques autochtones.

4.1.1. Organisation politique et pouvoirs des conseils de bande

Au moment de l'entrée en vigueur de la *Loi sur les Indiens*, les dispositions concernant l'organisation politique des réserves viennent se substituer aux modes traditionnels de gouvernance qui existaient au sein des communautés²¹¹. L'indépendance des collectivités autochtones est officiellement remplacée par un système de contrôle serré du gouvernement fédéral qui, dans les faits, sera cependant implanté de manière progressive. Alors que certaines communautés manifestent une forte opposition à l'instauration des conseils de bande, tels que les Mohawks, d'autres communautés disposant de structures politiques plus floues semblent s'être accoutumées plus facilement au nouveau système imposé²¹². Ce dernier cas a été étudié au sein de la nation innue de Pointe Bleue, par exemple²¹³.

Dans tous les cas, les nouvelles dispositions imposent un modèle de gouvernance foncièrement différent des formes de représentation politique et des mécanismes décisionnels qui existaient alors. Elles sont essentiellement le résultat d'une tentative d'assimilation à la société majoritaire visant à remplacer, aux yeux de l'administration de

²¹⁰ *Loi sur les Indiens*, supra note 54 à l'art. 88. Voir également Jean Leclair et Michel Morin, « *Peuples autochtones et droit constitutionnel* » dans Stéphane Beaulac et Jean-François Gaudreault-Desbiens, dir, *JurisClasseur Québec—Collection Droit public—Droit constitutionnel*, Montréal, LexisNexis, 2018 aux pp. 15/1 à 15/154 (mise à jour annuelle).

²¹¹ Ken Coates, « La loi sur les indiens et l'avenir de la gouvernance autochtone au Canada » [2008]. La Loi sur les Indiens et l'avenir de la gouvernance autochtone au Canada » (2008) Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, en ligne : <http://fngovernance.org/ncfng_research/coates_fr.pdf> ; Ghislain Otis, « Élection, gouvernance traditionnelle et droits fondamentaux chez les peuples autochtones du Canada électoral de type étatique. » (2004) 49:2 McGill Law Journal 391 à la . 395.

²¹² Alain Beaulieu, « 'Voir par eux-mêmes à l'administration de leurs propres affaires' : Les Innus de Pointe-Bleue et l'implantation des conseils de bande (1869-1951) » (2016) 46:1 Recherches Amerindiennes du Québec, 87 à la p. 87.

²¹³ *Ibid.*

l'époque, un gouvernement « irresponsable » par un gouvernement « responsable »²¹⁴. Par exemple, dans un contexte où certaines nations choisissaient leurs dirigeants selon des critères d'hérédité tandis que d'autres avaient des processus de sélection, le gouvernement se donne désormais le pouvoir de renverser les modes d'élections traditionnels²¹⁵. À noter, par ailleurs, que les nouvelles dispositions viennent particulièrement porter atteinte aux rôles traditionnels des femmes au sein des instances politiques de certaines communautés²¹⁶.

4.1.1.1. Pouvoirs du conseil de bande en matière de règlements administratifs

Les pouvoirs des conseils de bande sont souvent comparés à ceux dont jouissent les municipalités. À l'heure actuelle, les pouvoirs du conseil de bande sont prévus aux articles 81, 83 et 85.1 de la *Loi sur les Indiens* et sont de nature réglementaire. Il est à noter que la répartition des pouvoirs entre le conseil de bande et le gouvernement peut varier selon le cas. Il existe, d'une part, des pouvoirs généraux portant sur plus d'une vingtaine de sujets (art. 81) pour lesquels les conseils de bande peuvent légiférer, tels que les mesures concernant la santé des membres, la réglementation de la circulation, l'observation de la loi et le maintien de l'ordre, l'entretien des cours d'eau et des routes, etc.²¹⁷. Ces pouvoirs généraux permettent aux conseils de bande de gérer, à partir des fonds octroyés par le fédéral les affaires locales et certains services essentiels sur réserve, tels que les services d'éducation, de logement, de santé et de services sociaux, par exemple²¹⁸. À noter qu'en parallèle, les communautés jouissent d'ententes particulières et sectorielles avec les paliers de gouvernement fédéral et provinciaux pour le financement, l'administration et la prestation des services publics au sein des réserves.

²¹⁴ Canada, Comité sénatorial permanent des peuples Autochtones, *Élections chez les Premières Nations: une question de choix fondamental*, rapport du Comité sénatorial permanent des peuples autochtones, Ottawa, 2010 à la p.4.

²¹⁵ Shin Imai, «La structure de la Loi sur les Indiens: responsabilité en matière de gouvernance», (2008) Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, en ligne: Toronto, en ligne: <http://fngovernance.org/ncfng_research/shin_imai_fr.pdf>

²¹⁶ Canada, Condition féminine Canada, *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapports de recherche en matière de politiques*, par Judith F. Sayers et Kelly A. MacDonald Jo-Anne Fiske et al. Ottawa, 2001 à la p. 12.

²¹⁷ *Loi sur les Indiens*, supra note 54 à l'art.81.

²¹⁸ Ghislain Otis et Charlotte Chicoine-Wilson, *Étude comparative des droits des peuples autochtones et du pluralisme juridique : le cas canadien*, Rapport soumis aux membres du groupe de recherche Pacifique dans le cadre du projet « État et cultures juridiques autochtones : un droit en quête de légitimité » (CRSH 2013-2018), Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones, Ottawa, 2014, à la p.18.

D'autre part, l'article 83 prévoit le pouvoir pour le conseil de bande d'émettre des règlements administratifs en matière d'imposition et autres questions financières (taxes immobilières, délivrance de certains permis ou licences aux entreprises sur la réserve, gestion de postes de dépenses etc.)²¹⁹. Ces règlements doivent être approuvés par le Ministère pour prendre effet et peuvent également être abrogés ou modifiés. À la différence des pouvoirs décrits précédemment, cet article permet au conseil de bande « d'imposer des taxes à ses membres et de payer les dépenses de la bande à même l'argent de celle-ci »²²⁰. Le conseil de bande a également un pouvoir en matière de réglementation des boissons alcoolisées au sein de la communauté en vertu de l'article 85.1 : pour adopter un règlement à cet effet, le conseil de bande doit convoquer une assemblée extraordinaire et le vote doit se faire à la majorité.

4.1.1.2. Composition du Conseil de bande et système de vote

Les conseils de bande sont composés d'un chef et d'un nombre de conseillers pouvant varier d'une communauté à une autre²²¹. Les décisions suivantes requièrent le vote à la majorité des membres : le contrôle des effectifs de la bande et l'établissement de règles d'appartenance²²², la fusion de bandes²²³, la cession des terres de réserve à la Couronne²²⁴, l'élection du chef et du conseil de bande²²⁵.

La *Loi sur les Indiens* prévoit des dispositions pour encadrer les élections des conseils de bande, notamment en ce qui concerne la mise en candidature, le déroulement de l'élection, le droit de vote des membres et les mécanismes d'appel²²⁶. Toutefois, ces dispositions, prévues aux articles 74 et suivants de la *Loi sur les Indiens*, ne s'appliquent que dans le cas où une communauté n'a pas déjà choisi sa propre méthode pour la composition de son conseil par le biais d'un code électoral coutumier²²⁷. Depuis les 40 dernières années, de nombreuses communautés ont, dans ce sens, décidé de se soustraire aux règles établies par la *Loi sur les*

²¹⁹ *Loi sur les Indiens*, supra note 54 à l'art. 83.

²²⁰ Imai, supra note 218 à la p.6.

²²¹ Grammond 2003, supra note 2 à la p. 324.

²²² *Loi sur les Indiens*, supra note 54 à l'art.10.

²²³ *Ibid* à l'art. 17.

²²⁴ *Ibid* à l'art. 39.

²²⁵ *Ibid* aux art. 74-79.

²²⁶ *Ibid* aux art. 74-79; *Règlement sur les élections au sein des bandes d'Indiens*, CRC, c 952. Voir également Ghislain Otis, « Élection, gouvernance traditionnelle et droits fondamentaux chez les peuples autochtones du Canada électoral de type étatique. » (2004) 49:2 McGill Law Journal 391 à la p. 397.

²²⁷ *Loi sur les Indiens*, supra note 54 à l'art. 2. Voir aussi Grammond 2003, supra note 2 à la p. 315.

Indiens et ont adopté leurs propres codes électoraux²²⁸. Au Québec, en 2019, sur les quarante communautés des Premières Nations, vingt-quatre possèdent leur propre code électoral²²⁹, cinq demeurent gouvernées par les règles de la *Loi sur les Indiens*²³⁰, la communauté de Gesgapegiag se conforme aux dispositions facultatives de la récente *Loi sur les élections au sein de Premières Nations*²³¹, tandis que les neuf communautés criées et la communauté naskapie sont régies par des cadres législatifs particuliers d'autonomie gouvernementale négociés dans la foulée de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois²³².

Il est à noter que les critères d'éligibilité au vote peuvent être calqués sur les codes d'appartenance ou peuvent reposer sur des critères différents. Si les communautés jouissent d'une importante latitude, il est généralement admis que ces codes doivent être écrits et conformes aux principes de justice naturelle et d'équité procédurale, incluant notamment la *Charte canadienne des droits et libertés*²³³. Par exemple, depuis l'arrêt *Corbière*²³⁴ en 1999, il a été jugé inconstitutionnel de prévoir la négation de tout droit de participation politique aux membres d'une communauté qui résident à l'extérieur du territoire communautaire²³⁵.

4.1.2 Financement des services au sein d'une communauté autochtone

Selon la *Loi sur les Indiens*, le ministère des Affaires autochtones et du Nord Canada détient des pouvoirs étendus en matière de gestion financière des réserves. Ce financement est octroyé par le biais d'ententes de contribution basées sur l'établissement de budgets par les communautés ainsi que sur le nombre de membres ayant le statut « indien ». Dans la mesure où il n'y a pas de taxes ni d'impôts prélevés sur la communauté et que plusieurs dispositions de la *Loi sur les Indiens* freinent le développement économique à l'intérieur des communautés, le financement des services aux membres dépend donc dans une large mesure

²²⁸ *Ibid* à la p. 399. Voir également Comité sénatorial permanent des peuples Autochtones, *supra* note 214 à la p. 6 : en 2009, 59 % des communautés au Canada tenaient leurs élections aux termes de codes électoraux coutumiers.

²²⁹ Affaires autochtones et du Nord Canada, *Profils des communautés* (2019) en ligne <<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100019337/1100100019343>>

La communauté abénakise de Wôlinak, la communauté mi'gmaq de Gespeg, six des neuf communautés anishnabek (Pikogan, Kitcisakik, Lac-Simon, Long Point, Timiskaming et Wolf Lake) et l'ensemble des communautés atikamekw, huronne-wendat, innus, kanien'kehá:ka et malécite (Affaires autochtones et du Nord Canada, 2019).

²³⁰ *Ibid*. Les communautés d'Odanak, de Barrière Lake, de Kebaowek, de Kitigan Zibi et de Listuguj.

²³¹ *Ibid* ; *Loi sur les élections au sein de premières nations*, LC 2014, c 5.

²³² *Ibid*.

²³³ Ghislain Otis, *supra* note 229 à la p.411; voir également *Kahkewistahaw First Nation v. Taypotat*, 2015 SCC 30.

²³⁴ *Corbière c. Canada* (Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien), [1999] 2 R.C.S. 203.

²³⁵ Otis, *supra* note 226 à la p. 413.

du ministère des Affaires autochtones et du Nord Canada. Pour les communautés, il existe donc un avantage matériel certain à avoir le plus de membres possibles inscrits au Registre des Indiens afin de maximiser le financement reçu en matière de santé, d'éducation, de logement et autres programmes sociaux. La question du nombre « d'Indiens inscrits » par rapport à celui de personnes non inscrites est ainsi cruciale et suscite d'importantes discussions au sein des communautés lorsqu'il s'agit de déterminer qui est habilité à recevoir les services offerts par la communauté. Alors que certains services proviennent directement du fédéral et ne concernent que les « Indiens » inscrits, d'autres sont administrés directement par les conseils de bande et peuvent potentiellement être fournis à l'ensemble de la collectivité, selon ce que prévoient les codes d'appartenance et les procédures internes de chaque service.

En matière de santé, la prestation des services aux Autochtones est assurée par les paliers fédéral et provinciaux et diffère selon que les Autochtones concernés vivent dans des communautés faisant l'objet d'un traité, dans des réserves ou encore hors communauté²³⁶. Au Québec, le financement des services offerts dans les communautés est assuré par le gouvernement fédéral, à l'exception des soins de santé et les services sociaux du réseau québécois, couverts par la Régie de l'assurance maladie du Québec, auxquels ont accès les Autochtones peu importe leur lieu de résidence comme le reste de tous les Québécois et Québécoises²³⁷. Le financement accordé aux communautés pour les services de première ligne (vaccination, santé maternelle, santé infantile, santé mentale, prévention de la toxicomanie, etc.) est basé sur le nombre « d'Indiens inscrits » résidant dans la communauté selon la *Loi sur les Indiens*²³⁸. Cela soulève certains enjeux au sein des communautés dont il sera question plus loin. Le financement est assuré par le biais d'accords de contribution entre le gouvernement fédéral et les communautés, qui attribuent le pouvoir aux communautés de gérer elles-mêmes la prestation de leurs services de santé.

²³⁶ Québec, Santé et Services sociaux, *Prestation et financement des services de santé et des services sociaux destinés aux Autochtones*, cadre de référence, en ligne : <<http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2007/07-725-01.pdf>>

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Billie Allan et Janet Smylie, *First Peoples, Second Class Treatment: The Role of Racism in the Health and Well-being of Indigenous Peoples in Canada*, Wellesley Institute (2015) en ligne : <<http://www.wellesleyinstitute.com/wp-content/uploads/2015/02/Summary-First-Peoples-Second-Class-Treatment-Final.pdf>> ; Samuel Proulx et Maxime St-Hilaire, *Processus de gouvernance en santé et en services sociaux des Premières Nations au Québec : portrait des droits, des lois, des politiques et des ententes sur les services de santé et les services sociaux auprès des Autochtones au Canada*, Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, en ligne (2016) en ligne : <http://www.cssspnql.com/docs/default-source/Publications-Gouvernance/gouv_constitution_bloc-a_web_fra.pdf?sfvrsn=2> .

C'est la Direction générale de la santé des Premières nations et des Inuits (DGSPNI) qui est l'organe fédéral en charge de la prestation et de la promotion des services de santé sur les réserves et dans les communautés inuit²³⁹, tels que les soins infirmiers, les programmes de promotion de la santé et de prévention des maladies en communauté, par exemple. À noter que les « Indiens inscrits » sont assujettis à un régime spécial, le « Programme des services de santé non assurés », qui comprend notamment les soins dentaires et de la vue ainsi que le transport médical et certains médicaments²⁴⁰. Il est à prendre en considération qu'en raison de ce programme spécial, les « Indiens inscrits » sont exclus du régime général d'assurance médicaments du Québec²⁴¹. Par ailleurs, le fait d'être éligible au Programme des services de santé non assurés ne garantit pas nécessairement un accès réel à ces services dans la mesure où certains de ces services exigent du demandeur qu'il réside dans une réserve, ce qui n'est pas le cas pour beaucoup d'autochtones, en dépit de leur « statut d'Indien »²⁴².

En matière d'éducation, le gouvernement fédéral est également en charge d'un certain financement à l'égard des autochtones. Ce financement, assuré par Services aux Autochtones du Canada (SAC), diffère selon le niveau d'études. Concernant le financement primaire et secondaire, les SAC allouent une aide financière aux « Indiens inscrits » vivant dans une réserve, par le biais du conseil de bande, et ce dernier s'assure de la gestion de cet argent²⁴³. Cela permet notamment au conseil de bande de répartir ce montant d'argent entre tous ses membres qui fréquentent l'école primaire ou secondaire, ce qui peut inclure des personnes ne possédant pas le statut d'« Indien ». Quant à l'éducation post-secondaire, les SAC paient les frais de scolarité, les frais de déplacement ainsi que certaines autres dépenses connexes aux personnes reconnues comme « Indiens inscrits »²⁴⁴. Les SAC prévoient également

²³⁹ Canada, *Direction générale de la santé des Premières nations et des Inuits* (2019) en ligne : <<https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada/organisation/direction-generale-sante-premieres-nations-inuits.html>>

²⁴⁰ Canada, *Programme des services de santé non assurés (SSNA) – Questions et réponses* (2019) en ligne : <https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada/services/sante-premieres-nations-inuits/services-sante-non-assures/information-prestations/programme-services-sante-non-assures-ssna-questions-reponses-sante-premieres-nations-inuits-sante-canada.html> ; Centre de collaboration nationale de la santé Autochtone, *Le cadre politique et juridique sur la santé autochtone au Canada* (2011) en ligne : <<https://www.ccsa-nccah.ca/docs/context/FS-HealthLegislationPolicy-Lavoie-Gervais-Toner-Bergeron-Thomas-FR.pdf>>

²⁴¹ Québec, Régie de l'assurance maladie, *Info : assurance médicaments* (2019) en ligne : <<http://www.ramq.gouv.qc.ca/SiteCollectionDocuments/citoyens/fr/autres/information-assurance-medicaments-fr.pdf>>

²⁴² Billie Allan et Janet Smylie, *supra* note 238.

²⁴³ Canada, *Services aux Autochtones Canada* (2019) en ligne : <<https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada.html>>

²⁴⁴ Canada, Éducation postsecondaire (2019) en ligne : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100033679/1100100033680>

plusieurs programmes spécifiques d'aide financière tels que le Programme d'aide aux étudiants de niveau postsecondaire (PAENP), le Programme préparatoire à l'entrée au collège et à l'université (PPECU), le Programme de partenariats postsecondaires²⁴⁵.

4.1.3. Possession de terres sur réserve

Le conseil de bande peut décider de l'usage des terres situées sur la réserve et en restreindre ou en interdire l'accès aux tiers. C'est aussi lui qui octroie la possession d'une terre dans la réserve aux membres, suite à l'approbation du ministère des Affaires indiennes²⁴⁶. Tel que développé de manière plus approfondie dans les chapitres suivants, le régime mis en place par la *Loi sur les Indiens* concernant l'attribution des terres aux membres place les communautés dans une position délicate. En effet, il donne lieu à toutes sortes de discussions et parfois des conflits, notamment quant à la question de déterminer si les autochtones sans statut d'Indien ou les conjoints non autochtones devraient avoir des droits sur les habitations dans la communauté.

Les terres de réserves sont délimitées pour l'usage exclusif des « Indiens », mais leur propriété appartient à la Couronne. Elles ne peuvent être vendues, cédées ou louées à des non-membres : aux yeux de la *Loi sur les Indiens*, les réserves sont détenues par la Couronne au profit collectif et exclusif des membres de la « bande »²⁴⁷. Avant 1985, seule une personne ayant le statut d'Indien pouvait recevoir un droit de possession par le ministère, après autorisation du conseil de bande²⁴⁸. Depuis les modifications de 1985, la loi reconnaît désormais le même droit aux membres reconnus d'une bande, ce qui peut donc permettre à des personnes membres, mais non inscrites d'obtenir un droit de possession individuelle dans une réserve.

La *Loi sur les Indiens* prévoit que le conseil de bande peut octroyer la possession d'une terre sur la réserve à ses membres²⁴⁹. La question de la résidence occupe une place importante puisque le fait d'avoir le statut de membre d'une communauté permet de posséder une propriété sur la réserve et de la transmettre à ses descendants. En raison de la compétence exclusive du fédéral à l'égard des terres de réserve, les immeubles situés à l'intérieur des

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Loi sur les Indiens*, art. 20.

²⁴⁷ *Loi sur les Indiens*, *supra* note 54 art. 18.

²⁴⁸ *Loi sur les Indiens*, *supra* note 54 aux art. 20(1), 20(4).

²⁴⁹ *Loi sur les Indiens*, *supra* note 54 à l'art. 20.

réserves ne sont pas assujettis aux règles générales du *Code civil du Québec* portant sur les droits relatifs aux biens immobiliers matrimoniaux²⁵⁰. Cela peut donc poser certains problèmes au moment d'un divorce lorsqu'une des parties du couple n'a pas le statut « indien » ou de « membre »²⁵¹. Ce vide juridique, bien que concernant toutes les personnes vivant dans une réserve, a historiquement touché en particulier les femmes et les enfants²⁵². Pour pallier ce problème, le gouvernement fédéral a adopté en 2013 la *Loi sur les foyers familiaux situés dans les réserves et les droits et intérêts matrimoniaux*²⁵³, qui permet désormais aux Premières Nations d'adopter leurs propres règles en matière d'utilisation, d'occupation et de possession des foyers familiaux. Odanak a dans ce sens adopté en 2015 la *Loi sur les droits intérêts matrimoniaux des Abénakis d'Odanak*²⁵⁴.

4.2. Les fondements de la gouvernance des communautés d'Odanak et de Wôlinak

Si la gestion interne des réserves et leur financement sont fortement encadrés par le gouvernement fédéral, non seulement les communautés agissent à l'intérieur de ce cadre étatique, mais elles créent et mobilisent également un ensemble de normes qui relèvent de leurs propres traditions juridiques²⁵⁵. La notion de gouvernance doit donc se comprendre à différents niveaux : on parle de gouvernance lorsqu'une communauté agit au moyen des institutions mises en place aux termes de la *Loi sur les Indiens*, de la même manière que lorsque ces institutions sont mobilisées pour faire avancer des finalités qui lui sont propres, ainsi que lorsqu'il y a une coexistence d'une pluralité de normes qui agissent en même temps sur le territoire de la réserve.

Dans ce sens, l'organisation et le fonctionnement d'Odanak et Wôlinak sont le reflet des réalités sociales et politiques qui leur sont propres et qu'il importe d'appréhender dans toute leur complexité. D'un côté, les deux communautés font face à des enjeux similaires dans la

²⁵⁰ David Schulze, « Le droit applicable au bail résidentiel dans les réserves indiennes » (2006) 36 :3 Revue générale de droit 381.

²⁵¹ Canada, *Document d'information - Loi sur les foyers familiaux situés dans les réserves et les droits ou intérêts matrimoniaux* (2011) en ligne : <<https://www.canada.ca/fr/nouvelles/archive/2011/09/document-information-loi-foyers-familiaux-situes-reserves-droits-interets-matrimoniaux.html>>

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Loi sur les foyers familiaux situés dans les réserves et les droits et intérêts matrimoniaux* L.C. 2013, ch.20.

²⁵⁴ Première Nation des Abénakis d'Odanak, *Loi sur les droits ou intérêts matrimoniaux*, promulguée le 31 janvier 2015. En ligne : https://caodanak.com/wp-content/uploads/2017/10/LOI-BIENS-IMMOBILIERS-MATRIMONIAUX-ODANAK_FR.pdf

²⁵⁵ Gordon Christie, « Culture, Self-Determination and Colonialism : Issues Around the Revitalization of Indigenous Legal Traditions » (2007) 6:1 Indigenous Law Journal 13 à la p. 20.

mesure où la question du financement par le fédéral occupe une place de taille dans les décisions touchant les membres de la collectivité. De l'autre côté, la politique et le fonctionnement des deux communautés sont fondamentalement différents et reposent sur des conceptions distinctes de la vie en collectivité. Surtout, la gouvernance au sein des communautés d'Odanak et Wôlinak est liée de près aux questions identitaires. La question de l'appartenance à la communauté et la nécessité de protéger l'identité de cette communauté jouent un rôle dans les normes qui sont mises de l'avant et qui sont mobilisées par les différents acteurs politiques.

4.2.1. Les conseils de bande de Wôlinak et Odanak et le Grand Conseil de la nation Wabanaki : organisation et fonctionnement

L'organisation politique des communautés d'Odanak et Wôlinak s'apparente à celle de conseils municipaux. Chaque communauté est représentée par un conseil de bande, composé d'un ou d'une chef et de quatre conseillers et conseillères qui sont élus pour une durée de quatre ans. À Odanak, le chef est depuis plus d'une dizaine d'années Richard O'Bomsawin. Se décrivant lui-même comme un « ambassadeur, défenseur et porte-parole » de sa communauté, il a à cœur la lutte contre les injustices perdurant dans la *Loi sur les Indiens* ainsi que l'érosion culturelle de sa communauté²⁵⁶. À Wôlinak, le chef est Michel Bernard depuis le mois de juin 2016. Se décrivant avant tout comme un entrepreneur, il prône le développement et le rayonnement économique de sa communauté²⁵⁷.

Le conseil est l'organe décisionnel chargé de représenter les intérêts des membres de la communauté et de voter les règlements et autres mesures touchant la communauté. L'équipe de chaque conseil de bande est également composée de personnes nommées par le conseil qui s'assurent de la bonne administration de la communauté. Tant à Odanak qu'à Wôlinak, on retrouve, en plus d'un directeur général, des personnes chargées des ressources humaines, de la réception, de la comptabilité, de la gestion foncière et immobilière, de l'aide à l'emploi et de l'éducation. En plus de gérer les services offerts dans la communauté, ces personnes s'assurent notamment de faire le pont entre les membres de la communauté et l'administration fédérale en ce qui a trait aux procédures reliées au statut « indien » et aux différentes mesures de financement et d'accès à des services ou programmes prévus par l'administration fédérale.

²⁵⁶ Propos recueillis lors du travail de terrain.

²⁵⁷ *Ibid.*

Le Grand Conseil de la Nation Waban-aki, pour sa part, est le conseil tribal fondé en 1979 pour regrouper les intérêts des communautés d'Odanak et Wôlinak. Composé d'Abénakis des deux communautés et de certains allochtones, il exerce notamment des fonctions de représentation de la nation abénakise auprès des différents paliers de gouvernement, de représentation et de défense des droits des membres. C'est le cas notamment dans le cadre de revendications territoriales, de développement économique, d'administration de certains services sociaux et de santé²⁵⁸. Il est également mandaté par les communautés dans le cadre de projets spécifiques, par exemple en matière d'évaluation environnementale ou de service à l'enfance et aux familles²⁵⁹.

La participation à la vie politique des communautés est un enjeu au cœur des débats à Wôlinak et Odanak, bien qu'il s'exprime de manière différente. Comme au sein d'autres communautés autochtones au Québec, la politique des Abénakis s'inscrit dans un contexte de résurgence identitaire et d'autodétermination. La politique des Abénakis s'oppose aux politiques gouvernementales et à la perte de contrôle historique sur leur territoire et ses ressources. Elle est marquée par un fort désir de reprendre le contrôle sur les décisions qui touchent les membres de la communauté et d'encourager un développement économique pensé par les Abénakis et profitant aux Abénakis. Les Abénakis rencontrés voient l'urbanisation et les politiques coloniales comme ayant contribué à l'acculturation de leur nation et voient donc l'implication sociale et politique au sein de leur communauté comme un moyen de retisser des liens qui ont historiquement été ébranlés. Dans ce sens, la question de savoir qui a la légitimité et le droit de participer à cette vie sociale et politique est cruciale.

Les Abénakis contrôlent l'accès à cette vie sociale et politique par le biais de leurs codes d'appartenance et de leurs codes électoraux. C'est un sujet qui divise les membres des deux communautés à différents niveaux depuis des décennies, qui continue à susciter des tensions régulièrement, et qui fait l'objet de discussions et de modifications réglementaires au sein des conseils de bande. Plus spécifiquement, au sein des deux communautés, l'adoption des codes électoraux et des codes d'appartenance ainsi que leur application, en raison des divisions qu'elles créent, donnent lieu à des litiges qui sont régulièrement portés devant les

²⁵⁸ Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, *Notre mission* (2019) en ligne : <<https://gcnwa.com/notre-mission/>>

²⁵⁹ Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, *Nos services* (2019) en ligne : <https://gcnwa.com/services/#_sociaux>

tribunaux de droit commun. Les tribunaux de droit commun sont par ailleurs aussi saisis concernant d'autres affaires en lien avec l'exercice des pouvoirs du conseil de bande, tels que la nomination par ce dernier de membres à un emploi dans la communauté²⁶⁰, des allégations de fraude au sein du conseil²⁶¹, la possession illégale d'habitations sur la réserve²⁶², les prestations d'aide sociale²⁶³ etc.

4.2.2. Gestion interne et prestation de services à Odanak et Wôlinak : enjeux politiques et intérêts collectifs

Si le financement provient des organes fédéraux, les communautés sont compétentes pour gérer les ressources qu'elles reçoivent et administrer leurs propres programmes. Odanak et Wôlinak fournissent donc une panoplie de services à leurs membres, incluant notamment la santé, la sécurité sociale, l'aide au logement, les services à la petite enfance et aux familles, des ateliers culturels, des activités de formation, de prévention et de sensibilisation à divers enjeux sociaux et de santé, des permis de chasse et de pêche spécifiques, l'accès au gymnase, etc. La prestation de ces services est un des enjeux occasionnant des débats entre certains membres. En effet, le financement pour ces services étant limité, la question revient toujours à se demander qui est habilité à profiter de ces services. Une fois de plus, l'accessibilité à ces services est étroitement reliée aux critères d'appartenance à la communauté et de manière générale aux questions identitaires, questions qui sont abordées de manière différente à Odanak et Wôlinak. Selon les données du plus récent recensement (2016), près de 450 individus vivent à Odanak et 320 d'entre eux ont le statut « indien » selon la *Loi sur les Indiens*²⁶⁴. Wôlinak, de son côté, comprend 200 habitants, dont 95 ont le statut « indien »²⁶⁵. Étant donné que le financement de certains services dépend directement du nombre « d'indiens inscrits », la question en est une de partage des ressources.

En matière de santé, la plupart des réserves au Québec ont mis en place des services de première ligne correspondant dans une large mesure à ce qu'on retrouve dans les CLSC²⁶⁶.

²⁶⁰ *O'Bomsawin c. Conseil des Abénakis d'Odanak*, [2017] TCDP 4 ; *Conseil des Abénakis d'Odanak c. O'Bomsawin*, 2018 CF 112.

²⁶¹ *Conseil de bande des Abénakis de Wôlinak c. Bernard*, [2008] QCCQ 21462

²⁶² *Abénakis of Wôlinak Band Council c. Bernard*, [1998] CanLII 8778 (CF).

²⁶³ *Conseil de bande des Abénakis de Wôlinak c. Leclair*, [2005] CanLII 979 (QC CS)

²⁶⁴ Statistique Canada, *supra* note 139.

²⁶⁵ Statistique Canada, *supra* note 141. À noter qu'en février 2017, une centaine d'Abénakis ont obtenu ou récupéré un statut d'Indien aux termes d'un jugement de la Cour supérieure (*Landry c. Canada*, 2017 QCCS 433). Si la grande majorité de ces Abénakis concernés par ce jugement vivent hors communauté, environ une dizaine d'entre eux, selon le Conseil de bande, ont leur résidence à Wôlinak.

²⁶⁶ Affaires autochtones et régions Nordiques, *supra*, note 15, 7; Centre de collaboration nationale de la santé Autochtone, *Le cadre politique et juridique sur la santé autochtone au Canada*, Prince George, 2011.

Ces soins comprennent essentiellement la vaccination, la santé maternelle, la santé mentale, la prévention de la toxicomanie et la santé infantile²⁶⁷. À Odanak, l'accessibilité aux services dépend du statut de la personne et du lieu de résidence. Alors que les « Indiens inscrits » résidents d'Odanak et membres de la bande ont accès à la totalité des services, les membres « non-inscrits », les conjoints allochtones ou les usagers appartenant à une autre bande ne jouissent pas des mêmes droits. Par exemple, les membres « non-inscrits », tout en bénéficiant de tous les soins de base, n'ont pas accès aux soins à domicile et au transport médical à l'extérieur de la réserve. À Wôlinak, depuis le changement du code d'appartenance en 2017, il faut en théorie être « Indien inscrit » en bonne et due forme pour avoir accès aux services de santé offerts ainsi que résider dans la communauté. Cependant, en pratique, certains services restent offerts en fonction de la disponibilité des services.

En matière d'éducation primaire et secondaire, les communautés reçoivent un financement basé sur le nombre de membres qui sont « Indiens inscrits ». Ce financement couvre les frais de base ainsi que les fournitures scolaires. À Odanak, ce financement est réparti entre tous les enfants membres de la communauté, ce qui inclut certains enfants n'ayant pas le statut « indien ». Par ailleurs, le conseil de bande ne reçoit de l'argent que pour les enfants inscrits qui ont la citoyenneté canadienne, ce qui ne tient pas compte de plusieurs Abénakis membres d'Odanak qui sont nés et qui vivent aux États-Unis. À Wôlinak, le financement n'est réparti qu'entre les membres dûment inscrits au Registre des Indiens. En ce qui a trait aux études post-secondaires, tant à Odanak qu'à Wôlinak, seuls les membres qui ont le statut d'Indien sont habilités à recevoir du financement, qui peut aller jusqu'à 5800\$ par année, incluant les frais de scolarité et le matériel scolaire.

En matière de logement, les droits à la possession de terres sur la réserve diffèrent entre Odanak et Wôlinak en raison de leurs différents codes d'appartenance. À Odanak, les membres, qu'ils aient le statut d'Indien ou non, peuvent acheter une maison sur une terre de réserve et y résider. Alors qu'à Wôlinak, depuis les récents changements au code d'appartenance, étant donné qu'il importe désormais d'avoir le statut « indien » pour être membre, seules ces personnes sont habilitées à acheter une propriété sur la réserve. L'accès à une propriété sur la réserve est également une question largement débattue au sein des communautés. Il existe des opinions divergentes quant à la question de savoir si des membres

²⁶⁷ Samuel Proulx et Maxime St-Hilaire, *supra* note 238.

« non-inscrits » ou des conjoints d'Abénakis et d'Abénakises devraient avoir des droits sur les propriétés de la réserve.

PARTIE III : Analyse des résultats

CHAPITRE 5 : Les discours des Abénakis d'Odanak et de Wôlinak sur leur identité

Les derniers chapitres ont permis de dresser un portrait des contextes historique, juridique et politique dans lequel évoluent les communautés d'Odanak et de Wôlinak. Ce chapitre s'intéresse plus particulièrement aux divers discours sur l'identité Abénakise qui émergent à l'intérieur de ces communautés. Je soutiens que ces discours sont articulés et prennent un sens uniquement dans la mesure où ils sont situés dans ces contextes. Ils participent en effet à des dynamiques de revendications de pouvoir et de légitimité à plusieurs niveaux, notamment face à l'État, mais aussi à l'intérieur des communautés. « Se définir » comme Autochtone implique ainsi, inévitablement, une négociation continue face au groupe et aux autorités dans une démarche d'autodétermination et de revitalisation culturelle. Ma réflexion s'inscrit en discussion avec de nombreux auteurs ayant argumenté que, dans un contexte de revitalisation culturelle, la notion d'identité doit être abordée comme étant le résultat de zones d'interaction et de superposition entre les mémoires collectives propres aux communautés autochtones et l'héritage du colonialisme²⁶⁸.

Notamment, plusieurs d'entre eux et elles ont étudié comment le droit étatique a eu et continue d'avoir un impact sur les manières dont les Autochtones conçoivent leur identité et leur appartenance à la communauté²⁶⁹. Au-delà de ce constat, il importe de s'intéresser aux manières dont les Autochtones combinent aujourd'hui une multitude de paramètres identitaires dans une perspective relationnelle – le tout en tenant compte du rôle joué par les pressions du droit. Cette perspective permet de s'intéresser au pouvoir d'agir – ou agentivité – des individus naviguant au sein des structures juridiques qui les entourent²⁷⁰. La presque totalité des informateurs et informatrices rencontrés ont, au cours de nos échanges, mentionné que leur identité était profondément personnelle et rattachée à certaines pratiques

²⁶⁸ Melissa Meyer, « American Indian Blood Quantum Requirements: Blood Is Thicker than Family » dans Valérie J. Matsumoto et Blake Allmendinger, dir, *Over the Edge: Remapping the American West*, Berkeley, University of California Press, 1999 à la p. 232 [Meyer]; Faye Lone-Knapp, « Rez Talk : How Reservation Residents Describe Themselves » (2000) 24:4 *American Indian Quarterly* 635 à la p. 635; voir également Boucher, *supra* note 28 et Garrouette, *supra* note 50.

²⁶⁹ Voir notamment Fabien Tremblay, *La « zone grise » de l'indianité: Ambiguïtés et logiques identitaires chez les Métis de l'Abitibi*, mémoire de maîtrise en Anthropologie, Université de Montréal, 2007 [non publié]; Edward E. Telles, *Race in Another America: The Signification of Skin Color*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2004 ; Lawrence 2004, *supra* note 50.

²⁷⁰ Joanna Seraphim, « Confrontations entre le discours, la situation actuelle et les traditions : la place des femmes métisses du Manitoba sur la scène politique autochtone canadienne » (2014) 38:2 *Anthropologies et Sociétés* 175 à la p.176.

culturelles et communautaires, tout en parlant également de leur ascendance, de leur sang autochtone et de leur statut d'Indien. Les résultats des entrevues effectuées démontrent que certains discours se réfèrent directement aux règles de statut que l'on retrouve à l'article 6 de la *Loi sur les Indiens*. D'autres, sans mentionner directement la loi, reposent sur une conception raciale de l'identité, mais évoquent davantage la notion « d'ascendance autochtone » ou de « pourcentage de sang autochtone ».

Ma recherche vise à analyser à la fois les occasions où des gens se réfèrent aux catégories et logiques de la *Loi sur les Indiens* et les moments où ils s'en dissocient, non pas comme s'il s'agissait de deux dynamiques étudiables en silo, mais comme en constante interaction. Je suggère que s'il est, jusqu'à un certain point, possible de créer une distinction entre des conceptions « raciales » et « culturelles » de l'identité, il serait faux d'imputer automatiquement la première à l'héritage du cadre juridique. De la même manière, il serait tout aussi faux d'imputer la seconde comme en étant tout à fait détachée de ce cadre juridique. Mes résultats m'emmènent à considérer que tant les membres d'Odanak et de Wôlinak attribuent de façon variable de l'importance à divers paramètres en fonction du contexte et selon le cadre disponible à l'intérieur duquel ils évoluent en tant que sujets de droit.

L'identité abénakise semble dans ce sens se situer dans une zone grise²⁷¹, à l'intersection de plusieurs visions qui dialoguent ensemble et s'influencent mutuellement. Il importe donc d'aborder l'identité abénakise en tant qu'espace contesté et terrain d'expression de multiples pressions, intérêts et histoires personnelles et collectives. Dans ce sens, je suggère d'étudier les définitions de l'identité comme le résultat de superpositions de processus d'identification propres aux individus et de discours externes. Les auteurs Nagel et Snipp parlent dans ce sens d'*identification*, qu'ils rattachent aux manières dont les individus se définissent eux-mêmes, et d'*attribution identitaire*, qu'ils rattachent aux définitions externes, issues de la majorité, sur l'identité des individus²⁷². Hilary Weaver affirme que « *[r]ather than determining where someone fits on a continuum between two cultural identities or worlds, it may be more accurate to say that indigenous people live in one complex, conflictual world* » [Mes soulignements]²⁷³. Ce « monde conflictuel », est ce je suggère de qualifier de zone

²⁷¹ Tremblay, *supra* note 268.

²⁷² Nagel Snipp, *supra* note 83 à la p.206.

²⁷³ Hilary N. Weaver, *supra* note 62 à la p.245.

grise de l'identité. Non seulement les frontières de cette zone grise sont dynamiques²⁷⁴, mais elles sont également le résultat de la subjectivité de chaque individu. La façon dont une personne se définit n'est donc pas fixe et est susceptible d'évoluer dans le temps, l'espace et selon le contexte, en fonction des pressions internes et externes à son groupe²⁷⁵. Aux fins de ce présent chapitre, je propose plus particulièrement de me pencher sur les manières dont le droit étatique peut exercer une pression à plusieurs niveaux dans le processus d'*identification* et d'*attribution identitaire* des Abénakis d'Odanak et Wôlinak.

5.1. Penser l'identité autochtone en « catégories » : l'héritage du système classificatoire de l'État

À Odanak et Wôlinak, les représentations plurielles de l'identité ne peuvent s'appréhender sans tenir compte de l'héritage d'un cadre juridique étatique caractérisé par la classification des Autochtones dans des catégories de bénéficiaires de droits. L'article 6 de la *Loi sur les Indiens* est un des instruments principaux de ce modèle classificatoire, en ce qu'il établit l'identité autochtone selon deux catégories : les personnes au « plein statut » – ou 6(1) – qui ont un droit complet de transmission de leur statut, et les personnes à qui on reconnaît un droit limité à la transmission, associé à un « demi-statut » – ou 6(2). Il y a également lieu de rappeler qu'aux termes de la constitution canadienne, les peuples autochtones auxquels on reconnaît des droits sont répartis selon trois catégories distinctes; soit les Indiens – au sens de la *Loi sur les Indiens* – les Inuit et les Métis²⁷⁶.

Comme il a déjà été mentionné plus tôt, le contrôle des identités autochtones est au cœur d'un processus de colonisation et d'assimilation. En l'espèce, le droit étatique s'appliquant aux Autochtones représente plus qu'un ensemble de règles départageant les droits spécifiques qui leur sont reconnus²⁷⁷. Bonita Lawrence parle d'un « système régulateur » des identités, qu'elle aborde plutôt comme un cadre conceptuel imposé à l'intérieur duquel les Autochtones ont appris malgré eux à naviguer²⁷⁸. À ce titre, le statut d'Indien et les termes juridiques qui en découlent occupent une place déterminante dans le discours des Abénakis sur leur identité. Ce cadre conceptuel, que ce soit celui de la *Loi sur les Indiens* ou celui de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, est loin d'embrasser le caractère hétérogène

²⁷⁴ Nagel et Snipp, *supra* note 83 à la p.249; Barth, *supra* note 64 à la p.203.

²⁷⁵ *Ibid.*, à la p.205.

²⁷⁶ *Loi constitutionnelle de 1982*, *supra* note 8 à l'art. 35.

²⁷⁷ Lawrence 2003, *supra* note 48 à la p.4.

²⁷⁸ *Ibid.*

des réalités sociales et culturelles ainsi que les multiples processus historiques qui caractérisent les différentes nations autochtones du Canada. Il crée plutôt des catégories fictives occultant la diversité des groupes culturels, politiques et linguistiques²⁷⁹. Alors que Sylvie Poirier décrit les identités autochtones comme étant vivantes et comme s'inscrivant dans un processus historique continu²⁸⁰, la catégorisation par le droit étatique de ces dernières a plutôt comme effet de les essentialiser²⁸¹, voire de les « momifier » dans un passé imaginé et folklorique²⁸².

Aux fins de la présente section, je suggère que l'élaboration, par le législateur et par les institutions juridiques, de catégories dans lesquelles les peuples autochtones se retrouvent à être « pensés et décrits »²⁸³ conduit non seulement à une fixation des identités autochtones, mais également à une reproduction, par les acteurs concernés, de ces catégories fixistes. En d'autres mots, la régulation et la catégorisation des identités par l'État canadien semble avoir un impact sur la façon dont ces derniers conçoivent leur identité, leur appartenance à la communauté et leur rapport à l'État, tant au niveau du contenu que de la forme. Si ce système classificatoire semble s'être en partie substitué aux manières de concevoir les identités autochtones qui existaient avant la colonisation²⁸⁴, ce qui est davantage intéressant est de constater jusqu'à quel point les Abénakis, tout en étant dans une démarche de revitalisation identitaire, restent profondément marqués par des catégories antagonistes dans la formulation et la mise en œuvre de paramètres identitaires. Il ne s'agit donc pas seulement de documenter comment le concept d'« Indien », par exemple, en tant que construction juridique, est mobilisé pour se définir. En réalité, il s'agit également de documenter comment l'identité autochtone, probablement en raison d'un mélange entre l'héritage de la *Loi sur les Indiens* et de dynamiques actuelles propres aux deux communautés, semble être pensée et décrite en termes de catégories antinomiques.

²⁷⁹ Sawchuk, *supra* note 42 à la p.75.

²⁸⁰ Sylvie Poirier, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens » (2000) 24:1 *Anthropologie et Sociétés* 137 à la p.139 ; Sylvie Poirier 2004, *supra* note 80 à la p.11.

²⁸¹ Leclair 2011, *supra* note 38 aux pp. 106-107.

²⁸² Leclair 2013, *supra* à la note 49 à la p. 307.

²⁸³ Marco Martiniello et Patrick Simon, « Les enjeux de la catégorisation » (2008) 21 *Revue européenne des migrations internationales* 2 à la p.7.

²⁸⁴ Lawrence 2003, *supra* note 48 à la p. 23.

5.1.1. L'« Autochtone » et le « Blanc » : notion de socialisation en milieu autochtone dans l'assise d'une identité distinctive

La distinction « Autochtone » / « Non-Autochtone », bien que simpliste dans l'absolu, revêt un intérêt particulier en l'espèce puisqu'elle semble être investie d'un contenu normatif associé à une démarche de revitalisation identitaire. En effet, on remarque que les représentations actuelles de l'identité abénakise sont marquées par une opposition entre « Abénaki » et « Blanc » / « Allochtone » / « Québécois ». Bien qu'Odanak soit littéralement voisine de la municipalité allochtone de Pierreville, il existe une véritable frontière symbolique entre les groupes appartenant à l'une ou l'autre des communautés. Le processus d'identification abénakise est dans ce sens marqué par une distanciation de ceux ou celles que l'on considère comme ne faisant pas partie de la « collectivité » au sens imagé du terme²⁸⁵.

De ce fait, une catégorie « autre » est constituée par l'absence de paramètres définis comme essentiels à l'identité abénakise, tels que des valeurs, des coutumes, des savoirs-faire propres. Pensons notamment à la connaissance de la langue, le rapport privilégié au territoire, le fait de savoir pêcher et chasser, la connaissance des histoires et des légendes abénakises, etc. Ces derniers paramètres, même s'ils sont loin d'être partagés de manière homogène par tous les Abénakis, sont toutefois renforcés pour accentuer une différence qui, si elle est partiellement fictive, a des conséquences bien réelles au quotidien. L'un des informateurs, David, raconte comment le fait d'avoir grandi à Pierreville l'a maintenu à l'écart des Abénakis, malgré la proximité physique de la communauté (David; 45 ans ; 5 août 2017). Bien que connaissant ses racines autochtones, il dit avoir été éduqué « comme un Blanc », c'est-à-dire sans être sensibilisé à son héritage autochtone. Il s'est retrouvé dans une situation ambivalente en ce sens qu'il se faisait dire qu'il était Autochtone par son proche entourage, mais n'ayant pas été élevé dans un contexte où cette appartenance était valorisée, il n'était pas considéré comme tel par ceux qui vivaient à Odanak.

Si être éduqué « comme un Blanc » s'oppose au fait d'être éduqué « comme un Autochtone », il importe de s'intéresser au contenu normatif de ces deux catégories. En examinant les fondements symboliques de l'identité huronne-wendat, Nadine Charron documente comment les catégories « Indien » et « Blanc » sont présentées comme des

²⁸⁵ Sawchuk, *supra* note 42 à la p. 73.

archétypes qui s'opposent de manière binaire et qui permettent d'asseoir les différences entre Hurons-Wendat et Québécois²⁸⁶. Elle suggère que certaines visions stéréotypées, telles que celle de l'Autochtone en symbiose avec la nature ou avec ses ancêtres, par exemple, sont réappropriées par certains Autochtones comme symboles d'autodéfinition dans les discours sur les divergences entre Autochtones et Allochtones²⁸⁷.

Sans prétendre que les Abénakis adoptent nécessairement un discours stéréotypé en opposition aux « Blancs », les informateurs et informatrices mobilisent un corpus de valeurs, de pratiques, et de savoir-faire qui permettent de se distinguer et de s'affirmer *en réaction* à un contexte de discrimination basé sur le fait d'être « Indien » au sens de la loi. Avoir été socialisé dans un milieu autochtone peut donc s'inscrire dans un contexte où le fait « d'être Autochtone », dans l'absolu, revêtait une certaine importance dans un rapport de confrontation avec les Allochtones. Certains Abénakis, particulièrement ceux de cinquante ans et plus, témoignent avoir grandi dans un contexte raciste où le fait d'être Autochtone représentait une étiquette qui les pénalisait dès l'entrée à l'école primaire et les suivait ensuite dans leurs interactions sociales et professionnelles. Avoir été éduqué dans ce contexte a donc joué un rôle dans la manière de se définir aujourd'hui, car il est opposé à celui dans lequel ont grandi les non-Autochtones.

Certains cachaient le fait qu'ils étaient Autochtones alors que pour d'autres, c'était une fierté qui a forgé leur identité. À ce sujet, Lyne témoigne que certains Abénakis cachaient leur identité par peur d'être pointés du doigt et d'être confrontés à des comportements discriminatoires à l'école. Elle a grandi dans une famille où dès son jeune âge, on lui a appris à être fière de ses racines et de ses ancêtres : « [...] j'ai toujours crié haut et fort que j'étais Autochtone. [...] Pis y'a jamais personne qui a osé me dire 'toi, t'es une petite crisse d'Indienne', parce que je pouvais me battre, j'avais pas peur » (Lyne; 58 ans, 14 juillet 2017). Le fait d'avoir grandi dans ce contexte et d'avoir été éduquée en subissant, d'un côté, de la discrimination du fait d'être Autochtone, et de l'autre côté, en construisant une fierté

²⁸⁶ Nadine Charron, *La politisation de la culture à travers l'industrie touristique: performances et revitalisation des traditions chez les Hurons-Wendat*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 2006 [non publié] à la p.45.

²⁸⁷ *Ibid* à la p. 49.

en réaction à ce contexte semble avoir joué un rôle dans la façon dont Lyne se définit aujourd'hui²⁸⁸.

Le processus de socialisation en contexte autochtone – certains utilisent le terme « éducation » – est également décrit comme un agent unificateur entre les individus faisant partie du même groupe par opposition à d'autres groupes. Il s'inscrit dans une démarche de revitalisation identitaire et d'autodétermination. Les pratiques, savoir-faire et valeurs évoqués, non seulement semblent forger la personnalité et orienter les choix de vie de certaines personnes, mais représentent également une sorte de passeport pour légitimer l'appartenance au groupe.

Dans ce contexte, il semble que l'attachement aux ancêtres est fondamental, car ces derniers sont porteurs de traditions, de modes de vie et de liens au territoire. Le lien aux ancêtres est profondément rattaché à l'univers spatial évoqué plus haut et peut être mobilisé pour se différencier / se distinguer des non-Autochtones ou des personnes non reconnues comme telles. Cela revient à l'idée que l'on connaît qui l'on est si l'on connaît d'où l'on vient. « *C'est les racines autochtones... une fois qu'on a compris c'était quoi. Tsé moi ma grand-mère, elle est venue au monde ici, elle se lavait dans la rivière* », dit Catherine (42 ans ; 9 août 2017). Cette connaissance est personnelle mais permet notamment d'affronter le regard externe. Christophe dit qu'il sait très bien qu'il ne ressemble pas à un Indien du cinéma. Ce n'est pas grave, car « *moi dans ma tête, dans mon cœur, je sais qui je suis* », dit-il en parlant de sa famille (Christophe; 62 ans, 24 juillet). Cette connaissance permet également de se distinguer de certains « Wannabe » qui revendiquent une appartenance autochtone sans être de « vrais Autochtones ». La différence entre ces « Wannabe » et les « vrais Autochtones » réside dans la capacité à se rattacher à une lignée d'Autochtones, ce que le statut d'Indien ne permet pas de manière aussi juste. Surtout, contrairement au statut, qui est rattaché à un registre gouvernemental, la généalogie, elle, s'ancre sur un territoire, dans une communauté. Comme le souligne Hélène :

[...] avec la carte, tu peux prouver que t'as un numéro de bande... Mais moi, je peux te raconter mes sept générations, où elles vivent, d'où elles viennent, mon histoire. (...) Je veux pas de carte. Tant que ce sera pas la communauté qui

²⁸⁸ Tim Schouls, *Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, and the Politics of Self-Government in Canada*, thèse de doctorat, University of British Columbia, 2001 [publié en 2004, UBC Press], à la p. 80 [Schouls]:

Being aboriginal is also understood to be a product of internal relations. The key element here is that of identification. The bond of identification that aboriginal identity provides individuals is understood to be based on a shared connection through ancestry to the original occupants of the land, and a shared history "of having to deal with the effects of colonialism (racism; prejudice; loss of culture, land, and population).

émettra des cartes pour dire qui sont ses membres, j'en veux pas. (Hélène ; 62 ans ; 27 juillet 2017)

En résumé, on remarque que la socialisation en milieu autochtone, rattachée à un ensemble de valeurs et de pratiques, amène à la construction de frontières symboliques entre ceux que l'on reconnaît être détenteurs des savoirs et d'une culture « suffisamment » autochtones pour être acceptés dans le groupe, et les autres. Ce faisant, cela entretient des catégories identitaires dans une optique binaire qui, comme je le suggère plus loin, reproduisent des dynamiques d'exclusion.

5.1.2. L'Autochtone « pur » et « moins pur » : une catégorisation de l'authenticité autochtone selon la perspective distributive de l'État

Si les Abénakis se réfèrent à des catégories binaires dans leurs processus d'identification, je vise à explorer dans quelle mesure celles-ci s'inscrivent dans des contextes politiques donnés – lesquels sont caractérisés par des dynamiques de pouvoir. Or, aux fins de cette section, j'avance que la *Loi sur les Indiens* a structuré les identités autochtones et influencé les façons dont les Autochtones se définissent et se catégorisent entre eux encore aujourd'hui en partie en raison de leur statut de bénéficiaires. À Odanak et Wôlinak, le fait que la catégorie juridique « Indien » – avec le calcul de pourcentage de sang qui l'accompagne – soit utilisée pour définir certains groupes auxquels le gouvernement reconnaît des droits et privilèges est critiqué, mais demeure un cadre de référence dans les discours identitaires. Rappelons en effet que le nombre de membres inscrits au Registre des Indiens a un impact économique sur la communauté et sur sa capacité à maximiser le financement reçu en matière de santé, d'éducation, de logement et autres programmes sociaux. Eva Garroutte relève à ce sujet que « *Indian People are often heard to complain that they constitute the only racial group that is required to produce documentation of their identity – a standard that many or most members of other racial groups need not (or could not) meet* »²⁸⁹. Dans ce contexte, utiliser les catégories raciales de l'État pour se définir n'est pas apolitique, mais entraîne bel et bien des conséquences distributives concrètes. Ce cadre de référence agit de manière plus ou moins préjudiciable sur les façons dont les Abénakis se situent par rapport à l'État dans la mesure où il est animé par des dynamiques de pouvoir.

²⁸⁹ Garroutte, *supra* note 50, à la p.29.

Je propose, dans cette partie, d'envisager l'identité non pas comme une donnée intrinsèque à une personne ou à un groupe, mais comme s'inscrivant dans une dialectique d'interactions et de négociations, le tout dans un contexte marqué par des rapports de pouvoir. Les catégories identitaires associées au statut autochtone au Canada, tels qu'autochtone / non autochtone, Indien / non-Indien, Indien inscrit / Indien non inscrit, membre d'une première nation X / membre d'une première nation Y sont autant de « hiérarchies de pensée », pour reprendre la théorie de Jacques Derrida, qui valent la peine d'être remises en question et éventuellement déconstruites. Selon lui, notre compréhension du monde est basée sur des hiérarchies de pensée qui sont autant déterminées par ce qui les « différencie » l'une de l'autre que par le fait qu'elles sont fondamentalement « dépendantes » l'une de l'autre²⁹⁰. Les idées sont organisées selon une dialectique où certaines sont favorisées et d'autres disqualifiées ou exclues²⁹¹.

Aborder les hiérarchies de pensée telles que présentées par Derrida nous amène à considérer la notion de pouvoir sous-jacente à leur création. Lila Abu Lughod estime que « [...] *the process of creating a self through opposition to another always entails the violence of repressing or ignoring other forms of difference* »²⁹². La relation entre le « Self » et le « Other » s'inscrit donc dans une dynamique de pouvoir dans la mesure où elle est le produit de certaines interactions et de négociations dans des contextes précis²⁹³. J'avance que les différentes catégories mobilisées par les Autochtones pour se décrire sont construites notamment en réponse aux pressions tant externes qu'internes à la communauté en lien avec l'intérêt qu'il y a d'avoir ou pas le statut d'Indien. Ces discours reflètent en partie l'intérêt politique qu'il y a à présenter une version de l'identité plutôt qu'une autre dans une dynamique relationnelle avec l'État. En effet, l'on se situe dans un contexte où l'État participe à une certaine politisation des identités en reconnaissant des droits précis aux bénéficiaires du statut d'Indien. Dès lors, ce qui est intéressant est d'observer comment les Abénakis utilisent le statut d'Indien pour se définir personnellement ou pour différencier les « vrais » ou les « purs » Abénakis des autres.

²⁹⁰ Jack M. Balkin, « Deconstructive Practice and Legal Theory » (1987) 96 Yale Law Journal 743 à la p. 752.

²⁹¹ *Ibid* à la p. 753.

²⁹² Lila Abu Lughod, « Writing Against Culture » dans Richard G. Fox, dir, *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa fe, School of American Research Press, 1991, 466 à la p. 467.

²⁹³ Martha Minow, « Identities » (1991) 3 Yale Journal of Law and the Humanities 97 à la p. 98.

À Odanak et Wôlinak, près de 85% des informateurs rencontrés ont mentionné qu'il était important d'avoir le statut d'Indien. Cependant, les raisons pour lesquelles ce statut est important sont multiples et ne définissent pas toutes l'identité selon la même amplitude. On remarque donc que la mobilisation du statut d'Indien est profondément contextuelle. Les résultats des entrevues effectuées démontrent que certains discours se réfèrent directement aux règles de statut que l'on retrouve à l'article 6 de la *Loi sur les Indiens*. D'autres discours, sans mentionner directement la loi, reposent sur une conception raciale de l'identité, mais évoquent plutôt la notion « d'ascendance autochtone » et/ou de « pourcentage de sang autochtone ».

D'une part, on entend des discours qui associent le statut d'Indien à une *carte d'identité* au sens de passeport auquel est reliée une panoplie de droits spécifiques. Un tel document ne définit pas en soi – ou complètement – une identité, mais reste absolument nécessaire. Beaucoup d'Abénakis critiquent d'ailleurs avec une certaine véhémence cette obligation d'être rattaché aux catégories juridiques de l'État pour être habilité à recevoir des droits et services, tant en communauté qu'hors communauté. En résumé, pour certains, l'identité n'est pas *définie* par le statut d'Indien en soi, c'est davantage la reconnaissance par le gouvernement qui semble importante et qui vient confirmer en quelque sorte l'identité autochtone et ses différentes composantes. Avoir le statut est donc associé à une officialisation de quelque chose de plus profond et personnel. Parlant de l'importance d'avoir sa « carte » indienne, Christophe explique :

« Je m'en câline de la carte, je m'en balance! Je l'ai, je l'ai, mais ça n'a rien à voir [avec mon identité]. Le statut officialise que t'es de descendance indienne, que tu es membre d'une communauté où physiquement t'es là depuis tout le temps, où que ton père est là. Où tu as entendu des histoires de gens qui chassaient ensemble, pêchaient ensemble, où tu vois des gens arriver à Trois-Rivières et tu les accueilles (...) Officiellement je suis membre de ce groupe-là par la loi et puis, par les gestes, ben je suis membre dans ma tête depuis toujours. (Christophe ; 62 ans ; 24 juillet 2017)

Pour d'autres, à l'inverse, le statut d'Indien représente une *preuve* de l'identité autochtone, que ce soit sur le plan personnel ou collectif, ou encore par rapport à la société allochtone. Dans ces situations, l'identité autochtone est littéralement calquée sur le statut d'Indien. Luce résume cette idée en appuyant sur le fait que le statut « [...] n'est pas un privilège, c'est une identité... je suis Autochtone. Quand je passe aux lignes (frontières entre le Canada et les États-Unis) je montre ma carte d'Indien » (Luce; 73 ans; 16 juillet 2017). Luce présente sa

carte indienne plutôt qu'un passeport canadien – qu'elle ne possède pas, par ailleurs – non pas en raison des droits qui y sont rattachés, mais bien justement parce qu'elle se *définit* essentiellement en premier comme Autochtone plutôt que comme Canadienne. Dans ce cas, on remarque une intériorisation des catégories de la *Loi sur les Indiens* dans la manière de se définir comme Autochtone.

D'autre part, certaines personnes rencontrées expliquent que non seulement avoir le statut vient confirmer leur identité, mais le fait d'être reconnu selon l'alinéa 6(1) – associé à un « plein statut » – plutôt que selon l'alinéa 6(2) – associé à un « demi-statut » – joue également un rôle. Il importe de souligner que le statut d'Indien et les termes légaux qui en découlent occupent notamment une place déterminante dans certains discours. Non seulement les Abénakis connaissent-ils très bien le jargon juridique de la *Loi sur les Indiens*, mais ils l'utilisent pour se catégoriser entre eux, se référant aux Indiens 6(1), aux Indiens 6(2) ou aux « non-statués ». On assiste donc, dans certains cas, à une réelle quantification de l'identité autochtone par le biais du droit. Cette quantification reproduit des catégories de citoyens à l'intérieur de la communauté en hiérarchisant les Abénakis selon une échelle de « pureté ». Sophie, qui est une des rares membres de Wôlinak dont les deux parents sont 6(1), explique que « [...] *c'est sûr que d'être statué est une fierté. On est fiers de dire que l'on est vraiment autochtones. On est purs* » (Sophie ; 31 ans; 21 juillet 2017). La quantification de l'identité autochtone selon le statut est en quelque sorte utilisée dans une perspective de légitimation. Par exemple, le statut d'Indien représente la preuve de l'identité autochtone pour certains Abénakis qui « n'ont pas le profil type », comme dit Christophe, ou qui ne « ressemblent pas à Pocahontas », comme dit Laurence. Comme l'explique Catherine, le statut peut parfois être brandi vis-à-vis d'Autochtones d'autres nations pour confirmer qu'elle est bien Autochtone même si elle n'en a pas l'air :

Souvent, on va me dire 'Ben là, t'es blonde aux yeux bleus'. Eille !! Mon grand-père était irlandais et ma grand-mère, elle était pure. Me faire dire tout le temps que t'es pas Autochtone, c'est dur... comme ceux de Wemotaci, eux autres, ils ont des traits... moi je peux répondre [avec mon statut] 'Ben oui, je le suis!' (Catherine; 42 ans ; 9 août 2017)

En résumé, non seulement remarque-t-on une mobilisation des catégories juridiques dans les discours identitaires des Abénakis mais surtout, on observe que ces catégories sont utilisées dans une logique profondément binaire. Elles servent à marquer la différence et asseoir le caractère distinctif de l'identité autochtone, tantôt dans des

dynamiques de résurgence identitaire, tantôt dans des dynamiques politiques d'inclusion et d'exclusion.

5.2. La culture comme symbole d'une identité distinctive : entre visions « passéistes » et « contemporaines » de la tradition

Plus de 70% des informateurs et informatrices rencontrés ont mentionné le fait de connaître ou vivre la culture abénakise comme un élément significatif de leur identité. Comme on le remarque au sein d'autres nations, si le concept de culture est mobilisé dans une démarche d'affirmation identitaire, la question de savoir de quoi est composée cette culture et comment elle devrait être exposée dans un contexte contemporain ne fait pas l'objet d'un consensus²⁹⁴. On remarque que la culture occupe une fonction importante tant sur le plan personnel que collectif des Abénakis, mais que, contrairement aux discours sur le statut d'Indien, les liens à la culture se situent généralement à un niveau plus symbolique, voire essentiel. Sylvie Poirier parle de « rhétorique politique de culture » pour décrire les discours de certains Autochtones qui présentent cette dernière non pas comme un processus historique mais plutôt comme un « objet » que l'acteur social est en droit d'avoir et de revendiquer²⁹⁵. En d'autres mots, on met donc l'accent sur « l'avoir culturel » plutôt que « l'être culturel » : dans ce sens, la culture et ses composantes deviennent un outil mobilisable pour la revendication de droits distincts et de l'autonomie politique, le tout dans une perspective de survie de la nation²⁹⁶.

Il ressort clairement des entrevues que la revitalisation des traditions et de la culture en général est présentée par les Abénakis comme un moyen de dynamiser leurs communautés et d'assurer la survie identitaire de la nation. « Vivre sa culture », pour plusieurs informateurs et informatrices revient à faire résonner une fibre intérieure sensible, parfois difficilement descriptible, mais profondément associée aux racines collectives d'un peuple dont il importe d'assurer la survie. Catherine, une membre de Wôlinak, s'exprime en ces termes :

On est le premier peuple, les Premières Nations. On a beaucoup à apporter. On a été assimilés, exploités, on en a vécu, des choses. Moi je suis très fière d'être Autochtone. Mais je ne trouve pas les mots pour décrire mon attachement. C'est dans le cœur, entendre des chants, des tambours. C'est intérieur, y'a un petit

²⁹⁴ Charron, *supra* note 285 à la p. 13.

²⁹⁵ Poirier 2004, *supra* note 279 à la p.11.

²⁹⁶ *Ibid* à la p.9 ; Patrick Macklem, « Ethnonationalism, Aboriginal Identities, and the Law » dans Michael D. Levin, dir, *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*, Toronto, University of Toronto Press, 1993 à la p. 9.

quelque chose qui fait 'Ahhhh!'. Même si elle est pas développée, la culture, tu sais qu'elle a déjà été là quelque part. (Catherine; 42 ans ; 9 août 2017)

Dans la mesure où la majorité des Abénakis d'aujourd'hui vivent hors réserve, fréquentent des populations allochtones ou issues d'autres nations et ne maîtrisent plus la langue abénakise, il paraît évident que leur héritage culturel n'est donc pas homogène (si tant est que le projet d'identifier un héritage culturel homogène soit même un projet intellectuellement possible). Pourtant, dans leur discours, la plupart des Abénakis rencontrés se réfèrent à un « Nous » commun, à une histoire partagée, qu'ils relient aux modes de vie et valeurs de leurs ancêtres qui prédominaient avant la colonisation et à des activités qualifiées de « traditionnelles ». Parmi les paramètres associés à cette identité culturelle qui ressortent des discours, on note en particulier la perpétuation de certains rituels et savoir-faire (tels des célébrations spirituelles, l'artisanat, la chasse, la pêche), la connaissance de la langue, la maîtrise de l'histoire abénakise, la participation aux activités de la communauté (telles que le pow wow ou autres célébrations annuelles) et la connaissance du territoire.

Je suggère qu'en étudiant les façons dont les Abénakis mettent de l'avant certains paramètres de la culture plutôt que d'autres, nous en apprenons davantage sur le contexte actuel dans lequel ce processus de revitalisation identitaire s'opère que sur un passé prétendument « pur » et antérieur au contact. Comme le relève Marie-Pierre Bousquet, la culture ne devrait pas être abordée comme un ensemble de pratiques et de traditions figées dans le passé, mais plutôt comme un ensemble de « traits spécifiques à un peuple et qui en constituent ses normes » dans le présent²⁹⁷. Sans prétendre que ces pratiques ou traditions n'existent pas dans l'absolu²⁹⁸, il s'agit plutôt de s'intéresser à l'interprétation qu'en font les acteurs, et à celles qui sont mobilisées aujourd'hui plutôt que d'autres en tant que symbole d'une identité distinctive²⁹⁹. Dans ce sens, Richard Handler et Jocelyn Linnekin parlent du lien entretenu par les sociétés avec le concept de tradition et du caractère socio-construit de ce dernier :

We suggest that there is no essential, bounded tradition; tradition is a model of the past and is inseparable from the interpretation of tradition in the present. Undeniably, traditional action may refer to the past, but to "be about" or to refer to is a symbolic rather than natural relationship, and as such it is characterized by discontinuity as well as by continuity³⁰⁰.

²⁹⁷ Marie-Pierre Bousquet, « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves » (2005) 35 :3 Recherches amérindiennes au Québec 7 à la p. 9 [Bousquet 2005].

²⁹⁸ Charron, *supra* note 285 à la p.88.

²⁹⁹ Richard Handler et Jocelyn Linnekin, « Tradition , Genuine or Spurious » (1984) 97:385 The Journal of American Folklore 273 aux pp.273-275.

³⁰⁰ *Ibid.*, à la p. 275.

Or, à la lumière des récits entendus à Odanak et Wôlinak, il semble que le concept de culture soit utilisé comme fer de lance pour légitimer la reconnaissance d'une identité dans un contexte où l'État et les tribunaux n'ont cessé d'intervenir dans la définition de cette identité³⁰¹. Si la culture est utilisée par les acteurs comme marqueur de différence par rapport à la société dominante, je suggère en outre que la colonisation et la saisie par le droit des revendications autochtones ont influencé le cadre disponible et effectif au sein duquel les Abénakis abordent et définissent les paramètres de leur culture³⁰². S'il est possible que les Abénakis subissent partiellement ce cadre, il reste qu'ils ne sont toutefois pas passifs dans leur rapport à la culture. Il s'agit plutôt de voir comment les paramètres culturels mis de l'avant peuvent s'inscrire dans un processus d'interprétation et parfois de réinterprétation de l'identité face à l'État. Dans ce sens, je suggère que la « culture », une fois investie d'un certain contenu normatif, est justement mobilisée comme marqueur d'identification et d'attribution identitaire.

5.2.1. Contexte de lutte contre l'érosion culturelle : le rôle des politiques d'assimilation et de la Loi sur les Indiens

Les Abénakis semblent associer leur besoin d'assurer la survie culturelle au long processus historique d'assimilation et d'acculturation qui a touché leurs communautés. Ce sujet revient principalement à Odanak et fait partie du discours de tous les informateurs et informatrices rencontrés, par opposition aux Abénakis de Wôlinak, qui ne s'y réfèrent presque pas. Ces derniers attribuent cette situation au climat de conflit qui règne dans la communauté depuis des décennies et qui a pour effet d'étouffer la culture. À Odanak, on légitime le processus de revitalisation pour lutter contre l'érosion culturelle. Celle-ci est expliquée par le fait que, contrairement à d'autres communautés plus isolées géographiquement, les Abénakis ont toujours été en contact avec les Allochtones, ce qui a accéléré leur processus d'assimilation. Odanak est également une petite communauté, composée d'à peine 300 habitants. Contrairement à d'autres nations, qui ont la force du nombre, les Abénakis ont connu un important déclin de leur population en raison du démembrement progressif de leur territoire,

³⁰¹ Jane Dickson-Gilmore, « Finding the Ways of the Ancestors: Cultural Change and the Invention of Tradition in the Development of Separate Legal Systems » (1992) 34 Canadian Journal of Criminology 479 à la p. 494.

³⁰² Voir notamment Michael Asch, « The Judicial Conceptualization of Culture after Delgamuukw and Van der Peet » (2000) 5 Review of Constitutional Studies 119 ; Green 2004, *supra* note 5 ; Grammond 2012, *supra* note 38; Neil Vallance, « The Misuse of “Culture” by the Supreme Court of Canada », in Avigail Eisenberg, dir, *Diversity and Equality: The Changing Framework of Freedom in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2006.

ce qui explique en partie pourquoi Wôlinak ne comportait plus que quelques maisons au début du 20^{ème} siècle. À l'instar d'autres nations, par contre, on évoque l'assimilation par le biais de l'éducation, plus particulièrement celle donnée par les écoles résidentielles. L'urbanisation et la nécessité de sortir de la réserve pour trouver du travail sont aussi présentées comme des facteurs ayant favorisé l'érosion culturelle, plus particulièrement par le biais de la perte de la langue. Plusieurs Abénakis, tels que Jacques, voient la perte de la langue comme une sorte de rupture du vecteur permettant d'accéder à son histoire, et plus généralement, à sa culture :

Y'a tellement de choses qu'on a perdues...mais en même temps, on s'est adaptés au milieu pour le travail. On avait besoin de travailler. Et pour travailler, il fallait parler français ou anglais. Pas le choix. V'là soixante-dix ans, c'était pas valorisé de parler l'abénaki. (Jacques; 64 ans, 4 juillet 2017)

La question des mariages mixtes revient régulièrement comme facteur d'érosion culturelle et doit en partie être rattachée aux dispositions discriminatoires de la *Loi sur les Indiens*³⁰³. Avant 1985, une Abénakise qui épousait un Allochtone perdait son statut d'Indien et devait quitter la communauté puisqu'elle n'était plus reconnue³⁰⁴. Plusieurs femmes abénakises rencontrées expliquent que le fait de perdre leur statut équivalait à « devenir Blanches » (Mireille ; 48 ans ; 20 juillet 2017 ; Marie-Claude ; 53 ans ; 20 juillet 2017).

Elles se retrouvaient non seulement coupées des frontières physiques de leur communauté, mais également exclues des repères culturels de cette dernière puisqu'elles n'étaient plus reconnues comme faisant partie de la collectivité. À l'inverse, un Abénaki qui épousait une allochtone lui transmettait ses droits et la faisait venir dans la communauté. Or, selon certains, la transmission de la culture et de la langue étant essentiellement assurée par la mère³⁰⁵, laquelle occupait le rôle de principale éducatrice, les enfants ont progressivement été acculturés.

³⁰³ Stewart Clatworthy, « Assessment of the Long-Term Impacts of the 1985 Indian Act on the Populations of the Abenakis of Odanak and Wôlinak » Rapport d'expertise, 2 juin 2007 aux pp 27-29.

Dans cette étude, Stewart Clatworthy conclut spécifiquement qu'à Odanak et Wôlinak, l'application de la *Loi sur les Indiens* combinée à un taux élevé de mariages exogames conduit à un déclin constant de la population reconnue par le gouvernement

³⁰⁴ Ce phénomène a été amplement documenté dans le cas d'autres nations au Canada. Voir notamment Marie Marie Lise Vien, « Les mariages entre autochtones et Blancs » (2016) 46:1 Recherches Amerindiennes du Québec 63 à la p.64.

³⁰⁵ Lawrence 2004, *supra* note 50 aux pp. 46 et 51.

En résumé, beaucoup d'informateurs évoquent donc avec une certaine amertume comment le modèle d'assimilation des Autochtones et le système discriminatoire de la *Loi sur les Indiens* ont joué un rôle dans la perte de leur culture. La revitalisation culturelle des Abénakis s'inscrit alors fondamentalement dans une dynamique de reprise de contrôle des identités vis-à-vis de l'État et de lutte contre l'assimilation. Dans ce sens, les Aînés jouent un rôle dans la transmission de la culture et dans l'éducation des jeunes, pour que cette culture ne s'éteigne pas. Par exemple, pour Hélène, une aînée d'Odanak, il ne suffit pas d'être membre de la communauté et de posséder sa carte de membre : il faut que les gens connaissent leur culture, leur histoire et leurs traditions (Hélène ; 62 ans ; 27 juillet 2017).

5.2.2. Le territoire en tant que réceptacle de la culture : vers une politisation de l'identité

Le territoire représente à lui seul un symbole identitaire, mais constitue en plus le socle sur lequel reposent les paramètres de l'identité distinctive dont font mention les Abénakis – tels que certaines pratiques, traditions, valeurs et façons de penser. Le territoire est en quelque sorte le réceptacle d'une mémoire collective transmise de génération en génération et dont il importe de se souvenir. Comme le relève l'auteur Glen Coulthard, « *chez les Autochtones, le territoire est souvent entendu, au-delà du lieu spécifique qu'il désigne, comme un concept relationnel reliant le peuple non seulement à la terre mais également aux animaux, aux arbres, aux rivières qui s'y trouvent* »³⁰⁶.

Les entrevues réalisées démontrent un profond attachement des Abénakis à leur territoire ainsi qu'une relation avec les composantes de ce territoire, lesquelles sont mobilisées pour asseoir une identité distinctive. L'auteur Cherokee Jace Weaver exprime la relation des Autochtones avec le territoire en décrivant les Autochtones comme étant « *spatially oriented rather than temporally oriented. Their cultures, spiritually, and identity are connected to land – and not simply land in a generalized sense, but their land. The act of creation [described in sacred stories] is not so much what happened then as it is what happened here* » [Mes soulignements]³⁰⁷. Tel que cela a déjà été documenté au sein d'autres nations, le territoire est présenté comme un symbole de revitalisation³⁰⁸ d'un corpus de valeurs, de

³⁰⁶ Coulthard 2014, *supra* note 50 à la p. 61. (traduction libre de Jean-Olivier Roy dans « Identité et territoire chez les Innus du Québec » (2015) 45:2-3 *Recherches amérindiennes au Québec* 47 à la p.51).

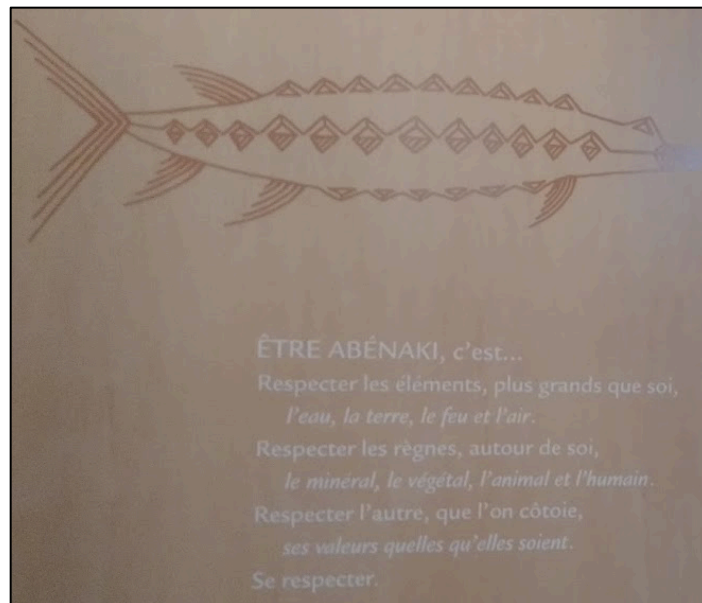
³⁰⁷ Jace Weaver, *Native American Religious Identity: Unforgotten Gods*, Maryknoll, Orbis Books, 1998 à la p. 20.

³⁰⁸ Paquet, *supra* note 25 à la p.87.

traditions et de façons de penser qui définissent justement l'identité distinctive autochtone. « *How can I know who I am if I don't have a connexion to the land ?* », questionne Chris, un Abénaki d'Odanak. Pour lui, ce qui le différencie d'un Allochtone est justement ce lien privilégié avec le territoire : « *When I walk across my yard, I walk in the same footsteps as my great grandfather, my grand grandfather and my whole family for the last 300-400 years. I have a connexion to that land* » (Chris; 45 ans; 18 juillet 2017).

Dans ce sens, les Abénakis se définissent non seulement par leur rapport au territoire dans l'absolu, mais également par leur rapport aux éléments qui le composent, qu'ils associent à une histoire collective. Par exemple, pratiquer la chasse et la pêche sur le territoire abénaki ou simplement, occuper, parcourir ce territoire, est primordial pour nombre d'entre eux. En riant, Sébastien confie : « *J'ai toujours été mieux dans la nature. C'est rare que tu vas entendre un Autochtone dire 'je suis bien à Montréal'. Y'en a qui aiment ça, mais ils vont prendre leurs vacances dans le bois* » (Sébastien; 43 ans ; 7 août 2017).

La photographie suivante a été réalisée lors d'une visite du Musée des Abénakis et illustre bien ce rapport essentiel avec la nature en tant que constituante du territoire :



Musée des Abénakis, Odanak, photo prise par Eve Laoun, juillet 2017

Cependant, ce qui est intéressant est que les frontières de ce territoire – et de l'identité distinctive dont il est le socle – sont mouvantes. Pour certains, le territoire est surtout associé à la réserve et à ses environs, alors que pour d'autres, il s'agit du territoire ancestral des Abénakis, dont l'étendue est beaucoup plus large. Les frontières diffèrent selon les

interlocuteurs et interlocutrices rencontrés et selon certains contextes qui relèvent du politique et du juridique. Je propose que le rapport au territoire, loin d'être neutre, prend une dimension politique dans la mesure où il s'inscrit dans une dynamique de confrontation et parfois de revendication à l'égard d'institutions politiques ou juridiques. Ces dynamiques de confrontation et de revendication existent tant sur le plan des discussions sur l'appartenance à la communauté que sur celui de revendications particulières adressées à l'État.

Le territoire de la réserve, soit d'Odanak ou de Wôlinak, est décrit par certains comme un endroit où il est important de s'établir et de vivre. Tel que le relève l'auteur Lone-Knapp, pour certains Autochtones, la réserve est parfois liée à l'appartenance collective au groupe et représente le lieu où il importe de pratiquer certaines activités propres à son identité distinctive³⁰⁹. Ce genre de discours a été entendu, notamment en lien avec le désir qu'ont eu certains Abénakis de venir s'installer à Wôlinak lorsqu'ils ont récupéré leur statut après les modifications de la *Loi sur les Indiens* de 1985 (Paul; 63 ans, 7 juillet 2017). D'autres, à l'inverse, n'éprouvent pas un attachement fort avec la réserve, mais plutôt avec le territoire plus large sur lequel ils pratiquent et revendiquent le droit à certaines activités traditionnelles : « *Le territoire a plus d'importance que la réserve en tant que tel pour moi. J'ai un attachement jusqu'au territoire, jusqu'au parc de la Mauricie. C'est un ancien territoire abénaki, c'était nos zones de chasse* » (Sébastien; 43 ans ; 7 août 2017). Faisant référence aux alentours de Wôlinak, Christophe témoigne également de la manière suivante:

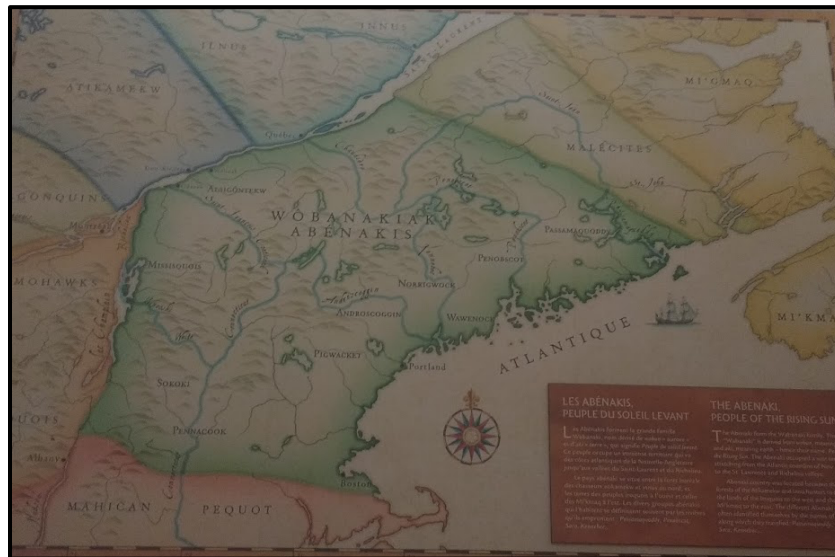
Toute ma vie a été reliée à cette région et à cette réserve. Cette rivière [Bécancour], je connais le moindre trou, le moindre endroit. La forêt, tu me laisses n'importe où les yeux bandés pis je sais où je suis, j'ai marché tout ça ici, depuis que je suis enfant. C'est mon pays. » (Christophe ; 62 ans ; 24 juillet 2017)

Ce genre de discours sur le rapport au territoire « naturel » et à ses composantes symboliques concorde avec celui développé au sein d'autres nations autochtones du Québec et s'inscrit dans une rhétorique identitaire. Marie-Pierre Bousquet analyse notamment les discours des Algonquins de l'Abitibi sur leur rapport au « bois » et aux activités qui s'y pratiquent et évoque le fait que ces discours redonnent aux Autochtones une place valorisante dans l'histoire canadienne où ces derniers vivaient en harmonie avec la nature³¹⁰.

³⁰⁹ Lone-Knapp, *supra* note 267 à la p.636.

³¹⁰ Marie-Pierre Bousquet, *Les Anicinabek, du bois à l'asphalte : le déracinement des Algonquins du Québec*, Rouyn-Noranda, Les Éditions du Quartz, 2016 à la p.190.

Par ailleurs, les discours des Abénakis sur leur identité territoriale semblent teintés – du moins en partie – par l’intérêt politique et juridique de démontrer un lien effectif avec leur territoire. Dans ce sens, pour plusieurs, il n’est pas pertinent de parler du territoire abénaki en se référant aux conceptions étatiques actuelles des frontières. Il faut plutôt placer le lien au territoire dans une perspective de résurgence identitaire en confrontation directe avec l’État³¹¹. L’établissement de liens historiques entre les Abénakis et leur territoire ancestral s’inscrit, dans cet ordre d’idées, dans une stratégie pour la légitimation et la revendication de droits distincts³¹². Par exemple, les Abénakis mettent de l’avant le réapprentissage de leur langue justement parce qu’elle constitue un lien entre l’Abénaki d’aujourd’hui et son histoire. Loin d’être neutre et apolitique, la langue peut même être mobilisée, grâce aux toponymes, pour justifier l’occupation ancestrale des Abénakis sur certaines portions du territoire québécois. Maitriser la langue s’inscrit donc également dans une dynamique de reprise de contrôle vis-à-vis de l’État et de lutte contre l’assimilation. La photographie suivante provient également du Musée des Abénakis et illustre l’étendue du territoire qui est revendiqué par les Abénakis :



Musée des Abénakis, Odanak, photo prise par Eve Laoun, juillet 2017

Le territoire auquel on fait référence est celui de l’époque précoloniale, où les frontières telles que connues aujourd’hui n’existaient pas et où la société abénakise était caractérisée par des populations semi-nomades qui se déployaient au rythme de leurs activités. À la

³¹¹ Paquet, *supra* note 25 à la p.87.

³¹² Lainie Schultz, « Self-determining Multiculturalism » (2015) 8:2 International Journal of Critical Indigenous Studies 55 à la p.64.

lumière de ce qui précède, il est pertinent de situer les discours des Abénakis sur leur lien au territoire dans une perspective distributive – ou de recherche plus ou moins stratégique de gains. Dans « Identity in Mashpee »³¹³, l’anthropologue James Clifford s’intéresse à la judiciarisation de l’identité du peuple Mashpee Wampanoag dans le cadre d’une revendication territoriale aux États-Unis dans les années 1970. Une des questions litigieuses était celle de déterminer si le groupe *se définissant* comme Mashpee se *qualifiait effectivement* comme « Indian Tribe » selon l’analyse historique de la Cour aux fins de déterminer si c’était ce même groupe qui avait entretenu un lien avec les terres revendiquées au procès³¹⁴. Au-delà du jugement, qui statue sur l’incapacité des demandeurs de prouver leur lien continu avec les terres revendiquées, ce qui intéresse Clifford est la formulation des discours sur l’identité en termes d’éventuels gains politiques : les demandeurs étant pris dans une sorte de piège où le fait de défendre leur(s) identité(s) comme le résultat d’un réseau complexe de relations et d’interactions dans le temps et l’espace s’inscrivait dans une stratégie juridique³¹⁵. Il dit :

*The plaintiffs could not admit that Indians in Mashpee had lost, even voluntarily abandoned, crucial aspects of their tradition while at the same time pointing to evidence over the centuries of reinvented “Indianness”. [...] An identity could not die and come back to life. To recreate a culture that had been lost was, by definition of the court, inauthentic.*³¹⁶ [Mes soulèvements]

L’exemple du cas Mashpee, tel qu’étudié par Clifford, illustre bien les difficultés associées à la volonté de définir de manière objective l’identité de groupes de personnes lorsque celle-ci est associée à une histoire dont la tradition semble avoir subi une rupture par la colonisation. Les discours reliés à l’identité et au territoire sur laquelle les Autochtones la font reposer ne sont ni neutres ni communs à une collectivité. Ils sont plutôt teintés de dynamiques de pouvoir. C’est bien ce qui rend difficiles les revendications territoriales qui sont basées sur l’articulation de ces discours dans les catégories juridiques de l’État, puisque celles-ci tendent à appréhender l’identité autochtone en la figeant dans un passé « traditionnel » et « authentique »³¹⁷.

³¹³ James Clifford, « Identity in Mashpee » dans James Clifford, *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, 227 à la p.277 [Clifford].

³¹⁴ *Ibid* à la p 333.

³¹⁵ *Ibid* à la p 344.

³¹⁶ *Ibid* à la p 341.

³¹⁷ Geneviève Motivat, *L’Amérindien dans la lorgnette des juges : le miroir déformant de la justice*, Montréal, Recherches Amérindiennes au Québec 2003 ; Poirier, *supra* note 279. ; Leclair 2013 *supra* note 49.

Jean Leclair critique cette approche des tribunaux, plus particulièrement dans le cadre de revendications du « titre aborigène » – l'équivalent d'un droit foncier autochtone – qui repose sur la reconnaissance de « l'existence de collectivités autochtones distinctives occupant les terres comme leurs ancêtres l'avaient fait depuis des siècles »³¹⁸. Selon lui, en transférant dans la sphère juridique le soin d'établir la nature du lien spécial entre une communauté autochtone et son territoire, il s'opère une saisie puis une essentialisation par les tribunaux des cultures autochtones³¹⁹. Dans le même sens, parlant des revendications territoriales des Atikamekw (Canada) et des Kukatja (Australie), Sylvie Poirier évoque comment le fait de devoir cadrer celles-ci à l'intérieur de frontières fixes et exclusives représente une forme de contrainte à laquelle les Autochtones doivent se plier en vue de faire des gains juridiques³²⁰. Ce faisant, il s'agit pour ces communautés d'adapter leur discours sur des frontières géopolitiques qui historiquement, étaient caractérisées par leur perméabilité et leur flexibilité, et qui n'ont jamais cessé d'être négociées et interprétées³²¹.

5.2.3. Les paramètres de la culture abénakise : entre un retour à un passé « authentique » et une vie moderne « détraditionnalisée »

Tel que mentionné brièvement plus haut, bien que les paramètres qui composent la culture abénakise ne soient pas partagés de manière homogène et mobilisés similairement, ceux-ci représentent, à la lumière des récits des informateurs, une courroie d'accès à leurs « racines autochtones ». Il y a lieu de suggérer que la capacité à retracer et à entretenir un lien avec ses racines compose une part importante de la fierté d'être Abénaki. Or, dans la définition de leurs paramètres culturels, les Abénakis doivent composer avec une multitude de traditions, de symboles et de représentations, d'où la pluralité des discours existants. À ce sujet, Marie-Pierre Bousquet relève :

De nos jours, les Amérindiens doivent constamment réinventer les définitions d'eux-mêmes, pour se définir de façon moderne tout en gardant leur spécificité. De telles redéfinitions sont contrariées par le fait que les allochtones semblent

³¹⁸ Les propos du juge Lamer dans l'arrêt *Van der Peet* [1996] 2 RCS 507 au par. 328.

³¹⁹ Leclair 2013, *supra* à la note 49 à la p. 225.

'Les terres détenues en vertu d'un titre aborigène ne peuvent pas être utilisées d'une manière incompatible avec la nature de l'attachement qu'a le groupe autochtone concerné pour le territoire et qui est à la base de sa revendication du titre aborigène' (Delgamuukw c. Colombie Britannique, [1997] : 124; en italiques dans le texte). La nature du « lien spécial » entre une communauté et son territoire dictera donc le type de limites qui s'imposeront à son utilisation. [...] La cour s'arroge en quelque sorte le droit de dicter aux Autochtones d'aujourd'hui ce qui fait la nature profonde de leur attachement à leur territoire ancestral. [Mes soulignements]

³²⁰ *Ibid.*, à la p.150.

³²¹ *Ibid.*

*avoir de la difficulté à penser les sociétés amérindiennes en dehors de clichés passésistes*³²².

Les Abénakis doivent eux aussi conjuguer avec ces enjeux. Comme le confirment d'ailleurs plusieurs artistes abénakis rencontrés, les touristes allochtones sont à la recherche non pas de ce qui est « authentiquement abénaki », mais de ce qui ressemble le plus à l'image qu'ils se font de l'autochtonie, tels que des capteurs de rêve ou des tipis en écorce. L'archétype de « l'Indien » et le contenu normatif qui y est associé, bien que récupérés par l'industrie du tourisme abénaki, sont également dénoncés en raison de la folklorisation de la culture abénakise qu'ils entraînent. Cependant, si l'archétype de « l'Indien » découle d'une image stéréotypée entretenue par le milieu allochtone, les notions d'« authenticité » autochtone et de « tradition » ne sont pas moins négociées dans un présent donné³²³. La notion de « tradition inventée », empruntée à Eric Hobsbawm, permet d'éviter de situer les paramètres culturels comme l'expression d'une tradition « originale »; il importe davantage d'envisager les paramètres culturels mis de l'avant en tant que représentation du présent de pratiques, lesquelles répondant à des besoins socio-politiques propres à la communauté qui les mobilise³²⁴. Du point de vue anthropologique, les traditions doivent donc être étudiées selon les manières et les raisons pour lesquelles elles sont mobilisées dans un contexte d'interactions.

À l'instar d'autres nations, le rapport à la culture des Abénakis semble être teinté par le besoin de certains de « reconstruire » une tradition qui leur permette de s'affirmer et de se distinguer³²⁵. Dominique Collin parle de déchirure identitaire pour exprimer l'ambivalence vécue par certains Autochtones entre les deux visions suivantes. La première, qui postule que pour empêcher qu'une culture dépérisse, il importe de l'enraciner fermement dans des traditions « authentiques » et « entières » ; et la deuxième, qui inclut l'héritage colonial dans la façon d'aborder la culture d'aujourd'hui³²⁶. Selon elle, pour les défenseurs de la première vision, il existe le discours selon lequel « tant qu'une graine restera, la culture entière pourra être retrouvée : si l'on ne peut la recréer aujourd'hui, au moins doit-on se faire les protecteurs

³²² Marie-Pierre Bousquet, « Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec » (2009) 42:2 *Criminologie* 53 à la p. 55.

³²³ Charron, *supra* note 285 aux pp. 88 et 129.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ Boucher, *supra* note 267; Dickson-Gilmore, *supra* note 300.

³²⁶ Dominique Collin, « L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec » (1988) 12:1 *Anthropologies et Sociétés* 59 aux pp. 60-61.

acharnés de ses derniers éléments [...] »³²⁷. Ce genre de discours semble être partagé par certains Abénakis, dont Jacques, qui compare la culture à une boîte à trésors qu'il importe de défendre. Il s'implique à Odanak pour revitaliser certaines pratiques et certains rituels abénakis :

On a beaucoup perdu mais travaille avec ce que tu as. Qu'est-ce qu'il te reste comme trésor ? Il te reste des danses, des chants, la langue, des contes ? Mets ça dans ta boîte de trésor et sors-la lors des cérémonies. Si t'as sept cérémonies par année, ben fais sept cérémonies. (Jacques; 64 ans, 4 juillet 2017)

Le contenu de ce « trésor », lui, est variable. Je suggère qu'il s'inscrit dans une représentation collective de l'histoire marquée par les différents changements dans l'organisation sociale des communautés³²⁸. À Odanak et Wôlinak, ces changements sont notamment attribuables à l'urbanisation et à la coexistence de différentes influences culturelles autochtones et non-autochtones. Certains critiquent les traditions rattachées au pan-indianisme et réclament un retour aux traditions purement abénakises. Éric, par exemple, est fier de porter le costume traditionnel abénaki, lors des fêtes et célébrations, telles le pow wow, et déplore le fait que certaines personnes portent plutôt des habits cérémoniels (régalias) et des toques de plumes qui n'ont, historiquement, rien à voir avec la culture abénakise (Éric, 53 ans; 3 juillet 2017). Dans ce sens, il existe un discours de la part de certaines personnes concernant une rupture entre les « traditionnels » – ceux qui défendent les savoirs « proprement abénakis » – et ceux qui soit adaptent, réinventent, réinterprètent ces derniers symboles, soit ont intériorisé ou reproduisent des symboles carrément inspirés d'autres nations. Par exemple, dans le cadre d'une activité culturelle de confection de capteurs de rêves organisée à Odanak pour les jeunes, ces derniers avaient utilisé des rubans et des perles de toutes sortes de couleurs, ce qui avait été déploré par certains « traditionnels » de la communauté. Ces derniers trouvaient que les jeunes ne devaient utiliser que des teintures qui existaient dans le passé, ce qui excluait certains couleurs. Or, force est de constater que la conception du « passé » est loin de se situer sur un axe linéaire où il y aurait un point zéro à partir duquel on considère que des pratiques s'inscrivent dans la modernité.

Toutefois, on remarque que la façon d'aborder la culture se situe encore une fois dans une zone grise ; il semble en effet compatible de se référer à certains paramètres culturels issus d'une tradition ancrée dans un passé reconstruit tout en dénonçant une certaine folklorisation

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ Bousquet 2005, *supra* note 296 à la p. 8.

de la culture autochtone. L'idée selon laquelle la notion de culture doit être abordée non pas comme une donnée fixe mais plutôt comme un processus en perpétuelle construction³²⁹ fait également partie des discours des Abénakis dans certains contextes. « *La culture, il ne faut pas la folkloriser parce que sinon, ça va dans un musée puis ça meurt* », souligne Laurence (26 ans ; 1^{er} août 2017). Pour Chris, dans la même veine, être Abénaki ne se limite pas à se réclamer lié aux traditions ancestrales des Premiers Peuples, ce qu'il associe à une certaine « *romance of being native* ». Ce dernier, à l'instar de plusieurs autres Abénakis rencontrés, ancre son implication communautaire dans le développement social et économique de cette dernière. Il dit:

You don't lose your identity because you change your clothes. You don't lose your identity because you change your way of life. [...] It is always good to remember History, always good to remember your past. But it is totally useless to remember your history and know your past if you don't use it for the future. It makes no sense ! (Chris; 45 ans; 18 juillet 2017)

Pour de nombreux Abénakis rencontrés, la langue est un élément unificateur et distinctif de l'identité abénakise qu'il importe de revitaliser dans le futur. Cependant, à l'opposé de certaines nations, tels que les Innus, par exemple, qui s'inquiètent du fait que la langue qu'ils parlent est menacée³³⁰, les Abénakis eux, ont perdu leur langue et sont dans une démarche de documentation et de réappropriation progressive. À l'heure actuelle, il existerait seulement cinq Abénakis qui maîtrisent la langue, dont Daniel Nolett. Contrairement à d'autres pratiques, la revitalisation de la langue abénakise ne s'inscrit pas dans un « retour vers le passé », mais bien dans une reconstruction dans le présent. Il dit:

*T'as beau pratiquer la chasse, la pêche comme tes ancêtres la pratiquaient, t'as beau fabriquer de l'artisanat comme on le fabriquait, mais dans le fond, la base de toute culture c'est la langue. Il faut à tout prix la garder vivante*³³¹.

Depuis plusieurs années, il existe donc des cours d'abénaki, donnés soit à Montréal, soit au sein des deux communautés, par un Allochtone, Philippe Charland, qui a appris la langue dans le cadre de sa recherche doctorale. Depuis, il collabore avec le Conseil de bande d'Odanak.

Pour certains des interlocuteurs rencontrés, la maîtrise de la langue semble être directement associée à une résurgence de leur identité non pas seulement autochtone, mais plus

³²⁹ Voir notamment Ronald Niezen 2003, *supra* note 27; Clifford, *supra* note 312.

³³⁰ Roy, *supra* note 29 à la p.50.

³³¹ La fabrique culturelle, « La langue qui ne voulait pas mourir » (9 avril 2019) en ligne : <https://www.lafabriqueculturelle.tv/capsules/11780/abenakis-la-langue-qui-ne-voulait-pas-mourir?fbclid=IwAR2nFNi2BUMTMqihSD0q0_1CmL0r-unbeEGp81ZR6Ll4c14aDZAzSB817sg>

spécifiquement abénakise. Il s'agit donc d'un élément de distinction d'une part, par rapport aux communautés allochtones environnantes, et d'autre part, par rapport aux autres nations autochtones du Québec (Christophe ; 62 ans ; 24 juillet 2017). En quelque sorte, la langue est profondément porteuse de culture, d'où l'importance de sa réappropriation. Apprendre la langue, c'est important pour se considérer Abénaki, car « la langue est porteuse de valeurs, de savoirs, de modes de vie... Comment les Abénakis vivaient, à quoi ils se référaient ? Il faut faire vivre cette langue qui a été perdue, c'est une richesse. Je trouve beau de pouvoir revenir à ça » (Laurence; 26 ans ; 1^{er} août 2017). Christophe abonde dans le même sens :

La langue nomme les choses, les réalités que tu ne trouves pas dans une autre langue. Traduire c'est trahir. [...] la langue te donne le sentiment de te connecter avec la géographie, avec un passé qui explique aujourd'hui. Il faut savoir d'où on vient pour savoir où on va. (Christophe ; 62 ans ; 24 juillet 2017).

La revitalisation des pratiques culturelles : différents degrés d'implication

Peu importe l'époque de laquelle sont empruntées les traditions, la difficulté consiste surtout à mobiliser les gens pour activement s'investir dans leur pratique et leur transmission. Spécialisée dans la vannerie, qu'elle pratique depuis son jeune âge, Luce parle avec nostalgie du temps où Odanak était réputée pour le commerce de paniers de foin d'odeur. À l'époque, cela se vendait douze ou treize dollars la douzaine, mais les gens affluaient pour s'en procurer. Luce soupire en expliquant que la communauté est beaucoup moins active qu'avant : « *Je continue à montrer la culture, je veux pas que ça se perde. Je donne des cours [de vannerie] depuis dix ans... mais c'est dur à dire mais... personne est intéressé* » (Luce; 73 ans; 16 juillet 2017). Selon les discours recueillis, il semble y avoir un écart entre les personnes qui ont leur culture à cœur et qui s'impliquent activement dans sa pratique, et un important bassin de personnes, moins visibles, pour qui la culture revêt une certaine importance mais qui ne vont pas *activement* s'impliquer. Les Aînés ont tendance à dire que la culture est en train de se perdre et qu'il faut urgemment former les jeunes. À la lumière des récits colligés, connaître ou vivre la culture, les traditions et l'histoire abénakises constituent un marqueur identitaire selon deux perspectives ; à savoir individuelle et collective.

D'une part, certains éléments de la culture, des traditions et de l'histoire définissent les personnes au niveau *individuel*. Si les questions reliées au statut d'Indien occupent une place certaine dans les discours des Abénakis, les liens à la culture se situent généralement à un

niveau beaucoup plus essentiel et sont directement rattachés à la fierté personnelle d'être Autochtone tout court. Avec entrain, Mireille parle de son implication à Wôlinak : « *Moi, je suis fière d'être Autochtone, je chante les chants, je danse les danses, je fais de l'artisanat autochtone. C'est important, c'est mon identité!* » (Mireille ; 48 ans ; 20 juillet 2017). Les chants, les danses et l'artisanat sont des traditions culturelles qui sont fréquemment évoquées, de la part des hommes et des femmes. Il est important, me raconte-t-on, de les pratiquer lors des célébrations annuelles, telles que le pow wow, pour perpétuer la culture et la rendre visible, mais cela va plus loin. Vivre sa culture, pour plusieurs, c'est faire résonner une fibre intérieure très sensible associée à la survie collective des peuples autochtones.

D'autre part, certains éléments de la culture, des traditions et de l'histoire constituent des éléments définissant l'identité au niveau *collectif*. Connaître et partager ces éléments est décrit comme un important facteur d'acceptation au sein de la communauté. Par exemple, plusieurs événements de l'histoire semblent être importants pour la mémoire collective des Abénakis. Parmi ceux-ci, on retrouve notamment le rôle joué par les guerriers abénakis aux côtés des Français, décrits par les gens comme de redoutables adversaires, ainsi que la dépossession territoriale due à la colonisation. On parle aussi du massacre de la mission de St-François (aujourd'hui Odanak), en 1759, ordonné par le général Jeffrey Amherst, et qui coûta la vie à environ 200 Abénakis³³². Connaître son histoire, c'est savoir d'où l'on vient. « *C'est en sachant d'où on vient qu'on va être en mesure de pouvoir conserver sa culture* », explique Laurence (26 ans ; 1^{er} août 2017).

Par ailleurs, il importe de souligner que le degré d'intérêt pour la langue varie selon les personnes rencontrées. Pour les quelques personnes rencontrées qui prennent des cours de langue, il s'agit d'un élément clé de l'identité distinctive abénakise. Pour d'autres, il est important de démontrer un intérêt pour la langue, mais le fait que la langue ne soit plus parlée au quotidien représente une contrainte qu'il faut accepter. Les résultats obtenus démontrent cependant que parmi les personnes qui ont parlé de la langue, une grande majorité de celles-ci ont indiqué que la langue était un élément significatif de leur identité.

³³² Mathieu O'Bomswain Gauthier, « NEMIKWALDAMNANA Let's Remember » (2015) 9 :3 Odanak Abenaki Newspaper 1 à la p. 1.

5.3. L'appartenance à la « communauté » : notion de spatialité et frontières symboliques de l'identité

À Odanak et Wôlinak, la notion de « communauté » est utilisée pour décrire un espace social au sein duquel on peut développer et affirmer son appartenance à la nation. Il s'agit donc d'étudier comment l'espace social occupe une fonction dans la construction de l'identité. L'anthropologue Frédérique Cornellier décrit dans ce sens la relation de dialogue entretenue par les Anicinabek et la ville de Val-d'Or³³³ :

Les lieux ne représentent pas juste un endroit spatio-temporel que les humains habitent; ils sont avant tout caractérisés par les différentes significations que leur attribuent les individus, des significations symboliques, identitaires, culturelles et autres.

Si les frontières de la « réserve » sont réappropriées par les Abénakis dans leurs discours sur l'identité, on remarque que la notion de communauté comporte un contenu normatif qui dépasse largement ses frontières au sens strictement juridique du terme. Selon Tim Schouls, la communauté doit être comprise comme un espace identitaire dont les frontières sont plus ou moins malléables et qui est caractérisé par le partage de certaines réalités propres aux membres qui en font partie. Schouls évoque dans ce sens un certain besoin pour ses membres de définir des points de rattachement qui vont être mobilisés pour se définir en opposition à la société dominante : « [...] *aboriginal communities are then understood to use their rules of descent and elements of traditional culture and politics to develop points of identification within the community and boundaries between group members and the larger Canadian society* »³³⁴.

Les communautés d'Odanak et de Wôlinak doivent donc être appréhendées non seulement comme des espaces spatiaux, mais plus largement, comme des espaces sociaux où il importe de s'investir en vue d'être accepté et reconnu par ses pairs dans une perspective *relationnelle*. Fondamentalement, la notion d'appartenance à la communauté est donc socialement construite, c'est-à-dire qu'elle est déterminée, d'une part, par le regard des autres membres *internes* à la communauté, et d'autre part, par rapport à ce qui est *externe* à la communauté. Pour reprendre les théories sur les groupes ethniques de Frederick Barth, l'identité rattachée à la communauté ne semble pas seulement se définir par rapport aux composantes internes

³³³ Frédérique Cornellier, *Kitakinan : parce que la ville est aussi autochtone*, Rouyn-Noranda, Éditions du Quartz, 2013 à la p.17.

³³⁴ Tim Schouls, *supra* note 287 à la p. 82.

de cette communauté, mais bien également par rapport aux relations entretenues avec les groupes voisins³³⁵.

À la lumière des récits entendus, pour beaucoup d'informateurs, « Être Abénaki » dépasse – ou du moins ne se limite pas – à être de descendance autochtone et est intrinsèquement relié aux liens entretenus avec une communauté qui se définit, ou se distingue des autres communautés par certains paramètres. Hélène, une Aînée d'Odanak, souligne dans ce sens : « [...] il faut que les membres aient une connaissance de base de c'est quoi être Abénaki. T'es membre d'une communauté, d'une Nation. T'es pas juste un autochtone anonyme dans l'espace du Canada » (Hélène ; 62 ans ; 27 juillet 2017). Plus concrètement, le fait de s'intéresser aux paramètres de cette appartenance à la communauté nous renseigne sur les frontières identitaires du groupe qui la composent et sur les limites symboliques qui sont instaurées dans une perspective de différenciation³³⁶. Surtout, cela laisse entrevoir une panoplie de dynamiques de pouvoir et de zones d'inclusion et d'exclusion, lesquelles sont mobilisées au sein de la communauté et entre les deux communautés. On remarque en effet que la délimitation de l'identité abénakise est utilisée dans la création de catégories de citoyens au sein de la communauté auxquels on ne reconnaît pas la même légitimité.

Je suggère que le rapport des Autochtones avec l'État joue un rôle dans le cadre de l'établissement des frontières symboliques de la communauté. D'une part, certains paramètres de l'appartenance à la communauté semblent pouvoir se comprendre dans une perspective de survie culturelle et de résurgence identitaire. Il s'agit principalement des paramètres reliés à l'implication dans la communauté. D'autre part, certains paramètres d'appartenance à la communauté semblent découler du cadre juridique relié au financement et à la gouvernance des réserves.

³³⁵ Barth, *supra* note 64.

³³⁶ Tremblay, *supra* note 268., à la p.43 ; Grammond 2009, *supra* note 5 à la p. 292.

5.3.1. S'investir dans les réalités de la communauté : une nécessité dans une perspective de survie culturelle et de résurgence identitaire

Selon les récits recueillis, la qualité du lien entretenu avec la communauté se mesure par le degré d'investissement ou d'implication dans les réalités et les problématiques de cette dernière. Dans ce sens, près de 85% des interlocuteurs rencontrés ont mentionné cette implication comme étant un élément significatif pour eux et pour elles dans l'affirmation de leur identité abénakise.

L'implication dans la communauté est associée à l'idée de participer, de s'intéresser, de se sentir concerné par ce qui se passe au sein de la communauté. « *Être autochtone, c'est faire passer la communauté en premier* », mentionne Christophe (62 ans ; 24 juillet 2017). En somme, « appartenir » à Odanak ou Wôlinak dépasse largement l'idée d'avoir sa résidence au sein des frontières des deux réserves et doit plus se comprendre comme l'idée de faire partie à part entière d'une collectivité qui lutte pour une reconnaissance culturelle, politique et juridique. Plus précisément, « appartenir » à Odanak ou Wôlinak est souvent mis en opposition à l'appartenance plus large à la société canadienne et aux droits qui découlent de ces deux appartenances. La notion de communauté revêt dans ce sens un côté symbolique : « [...] *la communauté, la nation, est mon miroir, et non le gouvernement fédéral* », explique Hélène, qui refuse de se définir par son statut d'Indien (Hélène ; 62 ans ; 27 juillet 2017). Pour elle, il importe de travailler au bien-être de la collectivité et de participer à son rayonnement.

Les façons de s'impliquer et de partager les réalités de la communauté, quant à elles, sont diverses. Pour les informateurs et informatrices rencontrés qui travaillent au conseil de bande de l'une des deux communautés, par exemple, leur implication se traduit par leur travail politique. D'autres parlent d'implication dans les activités culturelles des communautés, tels le pow wow annuel et d'autres rassemblements périodiques. Cette implication est directement reliée au désir d'assurer la pérennité de l'identité distinctive de la nation abénakise. David souligne : « *Être Abénaki, c'est être membre de la communauté ici. C'est d'être un élément dans ce groupe-là. D'assurer la survie de ce qui reste de nous-autres.* » (David; 45 ans ; 5 août 2017). Pour d'autres encore, une partie de leur identité abénakise se traduit par l'importance accordée à la volonté d'assurer le développement de la communauté. Yvan définit carrément son appartenance à la nation abénakise comme étant « *l'expertise et le fait de contribuer au bien-être de la communauté* » (Yvan; 44 ans; 21 juillet 2017). Promouvoir et participer au développement social et économique est quelque chose

d'important dans une perspective d'autodétermination (Gaëtan ; 55 ans; 23 juillet 2017 : Paul; 63 ans, 7 juillet 2017 : Yvan; 44 ans; 21 juillet 2017 : Stéphanie ; 29 ans ; 21 juillet 2017). Si Chris accorde une grande importance à l'histoire et la perpétuation de la culture abénakise, il ne faut cependant pas rester enfermé dans les traditions d'antan. Pour lui, le futur de la nation abénakise repose sur l'autonomie politique et économique de sa communauté : « *Identity is who you are, not who you were...* », souligne-t-il en parlant du développement de l'emploi et des services à Odanak (Chris; 45 ans; 18 juillet 2017).

Le fait d'être actif et impliqué dans la communauté est par ailleurs ce qui va permettre d'être pleinement reconnu par les autres membres. Ce constat amène à qualifier l'appartenance abénakise comme étant tributaire de la reconnaissance des autres ; il faut la validation des autres membres pour que la personne soit acceptée. Christophe résume cette idée ainsi : « *Tu vis avec nous autres, tu ris avec nous autres, tu partages avec nous autres... t'es nous autres* » (Christophe ; 62 ans ; 24 juillet 2017). L'intérêt et l'implication dans la communauté, par ailleurs, peut parfois venir pallier le fait de ne pas être de descendance abénakise (Eric; 53 ans; 3 juillet 2017 : Luce; 73 ans; 16 juillet 2017). Sera donc reconnu, ou *davantage* reconnue comme Abénakise une personne qui, a priori, n'est pas de descendance autochtone, mais qui s'investit dans l'apprentissage des pratiques et des valeurs de sa communauté.

Il va sans dire que les liens de filiation occupent une place importante et font partie du discours des Abénakis, tels que l'atteste le discours de presque la moitié des interlocuteurs rencontrés, qui décrivent l'identité autochtone comme l'attachement à une « lignée », à un « arbre généalogique » ou à des « ancêtres ». Cependant, l'étude des systèmes de parenté chez les peuples autochtones démontre qu'avant l'arrivée des Européens, les Autochtones déterminaient leurs règles d'appartenance à la communauté selon une panoplie de règles de filiation, dont les différents degrés pertinents pouvaient varier³³⁷. Ce qui est intéressant est que ces liens ne sous-entendent pas nécessairement – ou du moins pas uniquement – des liens de « sang ». Notamment, des aînés d'Odanak expliquent qu'historiquement, l'adoption a toujours été pratiquée par les Abénakis : les enfants étaient reconnus comme Abénakis malgré une absence de liens sanguins. Or, dans ce genre de situations, on remarque que l'implication active dans la communauté est nommée comme étant un paramètre

³³⁷ Grammond 2008 *supra* note 38 à la p.102 ; Meyer, *supra* note 267 aux pp. 231-232.

supplémentaire pour légitimer ou asseoir la reconnaissance par le groupe de la personne adoptée.

Par ailleurs, à l'instar d'autres nations, le besoin de survie culturelle exposé à Odanak et Wôlinak est notamment alimenté par une peur de la « dilution » de l'identité abénakise occasionnée par les mariages mixtes. En d'autres mots, c'est la menace de l'érosion culturelle et de la perte identitaire qui pousse certaines personnes à adopter un discours exclusif et à ne pas reconnaître comme « Abénakises » les personnes non autochtones vivant dans la communauté. Comme nous le verrons plus loin, la question de la survie culturelle influence considérablement la formulation des codes d'appartenance dans la mesure où la question fondamentale revient à se demander qui est « suffisamment » Abénaki pour permettre de perpétuer les traditions identifiées comme faisant partie de l'identité distinctive de la communauté.

Ce sujet revient fréquemment à Wôlinak (Yvan; 44 ans; 21 juillet 2017 : Stéphanie ; 29 ans ; 21 juillet 2017 : Jean-Claude; 49 ans ; 20 juillet 2017 : Marie-Claude ; 53 ans ; 20 juillet 2017 : Mireille ; 48 ans ; 20 juillet 2017). Selon ces informateurs et informatrices, l'ancien Code d'appartenance de Wôlinak était trop large, car il acceptait comme membres de la nation des conjoints non autochtones. Lorsque des couples mixtes font des enfants, le sang se dilue, entend-t-on. Et plus le sang se dilue, plus le risque de perdre ses racines autochtones est grand. Chris résume la question fondamentale rattachée à la quantification de l'identité par le pourcentage de sang de la manière suivante: « *When does it end ?* » (Chris; 45 ans; 18 juillet 2017).

Pour contourner l'épineuse question soulevée ci-haut, certaines personnes abordent la notion de sang autochtone en la combinant avec l'implication dans les réalités de la communauté. L'important, selon Jacques, ce n'est pas la quantité de sang, mais « ce que tu fais de ton sang », faisant référence au degré d'implication dans la communauté. Il utilise l'image suivante pour expliquer sa vision:

Moi je vois ça comme un hologramme. Si tu regardes la pièce qui est devant toi et que tu coupes un bout, tu vas voir que dans le petit coin de chaque bout, tu vas avoir la pièce au complet. C'est pas le pourcentage de sang, c'est ce que t'en fais, de ton sang. Si tu as une goutte de sang abénaki encore dans ton sang, bravo! Que t'aies un huitième, un seizième, un soixante-quatrième, moi ça me dérange pas. (Jacques; 64 ans, 4 juillet 2017)

Dans ces circonstances, les liens entretenus avec la communauté représentent des paramètres de l'appartenance à la communauté qui se superposent ou qui remplacent d'autres paramètres. Comme le montre de manière éloquent le passage suivant, le degré d'implication dans la communauté est ce qui permet d'atténuer la peur de la dilution de l'identité ou de la perte de repères culturels occasionnés par la présence de personnes qui ne sont pas de descendance abénakise :

Chercheuse : *Que pensez-vous du pourcentage de sang indien? Est-ce important pour vous ?*

Marie-Claude : *C'est vrai que ça s'étend trop [le sang indien]. Si je marie un Roumain, le Roumain va vouloir être Autochtone, les p'tits vont plus être Autochtones. Ça va loin. T'es [les enfants] plus rendu Autochtone, là, t'es rendu Roumain.*

Chercheuse : *Ok, admettons que vous mariez un Roumain. Vos enfants sont moitié Roumain, moitié Autochtone ? Est-ce que, selon vous, le sang est dilué?*

Jean-Claude et Marie-Claude (à l'unisson) : *Ben oui!!*

Chercheuse : *Est-ce que ça veut dire que vos enfants seront « moins » Autochtones que s'ils étaient issus de deux parents Autochtones ?*

Marie-Claude : *C'est rendu loin, loin [le sang]...Ils ont pas vécu sur la réserve, ces gens-là...*

Mireille : *Oui, mais moi je trouve que si tu vis sur la réserve, pis tu t'impliques, là...*

Jean-Claude : *Pis tu vis les mêmes problématiques...là tu peux être accepté.* [Mes soulèvements]

5.3.2. La définition des critères d'appartenance à la communauté : influences de la Loi sur les Indiens en matière de gouvernance et de financement

À la lumière des récits récoltés, je remarque que les frontières symboliques d'Odanak et Wôlinak sont profondément marquées par les questions d'autonomie politique et économique des « réserves » au sens juridique du terme. Je suggère que les frontières de l'identité abénakise sont influencées par des dynamiques d'exclusion provenant de l'héritage des relations empreintes de pouvoir entretenues par les Autochtones avec l'État.

Dans un premier temps, tel que présenté dans le chapitre précédent, la *Loi sur les Indiens* octroie aux conseils de bande élus des pouvoirs limités en matière de gouvernance au sein de leurs collectivités. Le fragile équilibre et surtout l'autonomie des communautés reposent donc en partie sur un rapport de force entre les membres reconnus de la communauté et la société dominante. Or, les Abénakis sont caractérisés, d'une part, par le fait que la majorité d'entre eux et elles vivent hors réserve et, d'autre part, par la présence de conjoints et conjointes non autochtones vivant au sein des réserves. Ce contexte influe sur les discours

sur l'identité en créant encore une fois des zones d'inclusion et d'exclusion départageant ceux et celles qui sont reconnues comme des membres au sein de la communauté et ceux qui ne le sont pas.

On observe des préoccupations d'ordre politique associées au contrôle des décisions dans la communauté et au besoin de faire face aux menaces contre la stabilité et l'autonomie de cette dernière. De manière générale, au sein des deux communautés, la question de déterminer *qui* a le droit de se prononcer et de s'impliquer dans les affaires politiques de la communauté – qui concernent l'administration courante, mais aussi les questions touchant plus largement la nation – suscite des débats. Ces débats ont pour toile de fond la délimitation symbolique des frontières identitaires de la communauté.

Pour beaucoup d'informateurs rencontrés, la formulation des critères d'appartenance à la bande relève d'un pur enjeu de pouvoir visant à restreindre à un certain noyau de personnes le contrôle des ressources de la communauté (Paul; 63 ans, 7 juillet 2017 : Jacques; 64 ans, 4 juillet 2017). Cet enjeu, évoqué à Wôlinak, divise les gens, envenime certaines relations et surtout, crée des dynamiques d'exclusion qui ont un impact certain sur le sentiment d'appartenance des gens à la communauté. Comme il a été mentionné précédemment, il existe un conflit historique opposant principalement deux familles à Wôlinak, à savoir les Landry et les Bernard. Une des multiples facettes de ce conflit repose sur la question de déterminer si la centaine de personnes appartenant à la famille Landry devraient être reconnues comme Abénakises aux termes du Code d'appartenance et du Code électoral de la communauté. Tous les interlocuteurs de Wôlinak rencontrés ont évoqué ce conflit à un moment donné dans l'entrevue, ce qui démontre à quel point il teinte le climat de la communauté.

Pour les personnes du camp « Landry » rencontrées, ce conflit n'est pas une lutte identitaire, mais bien une lutte politique des Bernard pour conserver le pouvoir à Wôlinak, comme le relève Lyne : « *C'est du pouvoir, c'est certain que c'est ça, moins qu'il y a de Landry sur la communauté, plus t'as de chances de rentrer à tes prochaines élections. (...) On a un pouvoir d'élection, on est une centaine, c'est pas rien. C'est sûr qu'on est menaçants* » (Lyne; 58 ans, 14 juillet 2017). Selon eux, dans un contexte où les ressources de la communauté sont limitées, le contrôle de ces dernières fait partie de la question : « *[...] le pouvoir politique amène le fric, hein...* », résume Jean-Claude (49 ans ; 20 juillet 2017. Dans l'autre camp, le

conflit est présenté comme une lutte identitaire : les Landry ne sont pas reconnus comme des vrais Abénakis, car ils auraient usurpé leur statut d'Indien. Stéphanie dit :

On s'entend que voir la première nation disparaître parce qu'on est trop dilués, c'est beaucoup moins triste que de voir qu'on s'est faits envahir par 55% de personnes non autochtones qui viennent gérer notre première nation. (Stéphanie ; 29 ans ; 21 juillet 2017) [Mes soulignements]

Comme il sera élaboré dans le prochain chapitre, ce qui est intéressant est la mobilisation de certains paramètres de l'identité abénakise – ici l'obligation d'avoir un statut d'Indien – pour légitimer l'exclusion de certaines personnes de la liste électorale (Paul; 63 ans, 7 juillet 2017 : Sébastien; 43 ans ; 7 août 2017 : Mireille ; 48 ans ; 20 juillet 2017 : Jean-Claude; 49 ans ; 20 juillet 2017 : Marie-Claude ; 53 ans ; 20 juillet 2017). Il importe de souligner que plusieurs interlocuteurs et interlocutrices rencontrés ont exprimé que ces conflits politiques avaient pour effet de « tuer » la culture et nuisaient donc au degré d'implication des gens dans la communauté et, par le fait même, à la cohésion sociale et communautaire. Certaines Abénakis vivant à l'extérieur de Wôlinak ne veulent d'ailleurs pas s'établir dans la communauté en raison du climat politique actuel; ils ne se sentent ni les bienvenus, ni reconnus (Laurence; 26 ans ; 1^{er} août 2017 : Sébastien; 43 ans ; 7 août 2017)

Dans un deuxième temps, il existe des enjeux d'ordre purement économique teintant le discours des Abénakis et qui sont presque exclusivement rattachés aux définitions de l'identité calquées sur le statut d'Indien. En effet, comme il a déjà été mentionné dans le chapitre précédent, pour les communautés, il existe un avantage matériel certain à avoir le plus de membres possible inscrits au Registre des Indiens afin de maximiser le financement reçu en matière de santé, d'éducation, de logement et autres programmes sociaux et communautaires. Tant à Odanak qu'à Wôlinak, les considérations économiques occupent une énorme place dans le discours des gens sur leur identité. Or, rappelons que dans les deux communautés, il existe des personnes ayant un statut et d'autres qui n'ont pas de statut (certains de descendance autochtone, d'autres non). Les Abénakis se retrouvent donc dans une situation ambivalente. D'un côté, ils expriment clairement le désir d'être des communautés économiquement autonomes et viables dans une perspective d'autodétermination par rapport à l'État³³⁸. Toutefois, de l'autre côté, force est de constater que ces communautés ont encore un important lien de dépendance vis-à-vis du financement

³³⁸ Katherine Ellinghaus, « The Benefits of Being Indian : Blood Quanta , Intermarriage , and Allotment Policy on the White Earth Reservation , 1889-1920 » (2008) 29:2/3 A J Women Stud 81, à la p.84.

fédéral. Essentiellement, le problème en est un de ressources. Plusieurs illustrent ce problème en utilisant l'image d'une tarte à diviser entre les membres de la communauté :

I have a pie that I have to split between my status members... now I have to split it with my citizens too... my pie become smaller and smaller. Since I'm only receiving money for status members, how do I pay for the rest?" (Chris; 45 ans; 18 juillet 2017)

Dans ce cas, les ressources limitées dont disposent les communautés et le lien de dépendance avec le financement fédéral font partie d'un contexte qui influence profondément les personnes qui associent l'appartenance à la communauté avec l'importance d'avoir le statut d'Indien. En effet, les contraintes économiques évoquées ci-haut créent d'importantes dynamiques d'exclusion en participant à la création de catégories de citoyens au sein des communautés. Les frontières de l'identité autochtone, dans le discours des gens, ne sont donc même pas nécessairement celles de la communauté, mais bien celles entre ces catégories de « bénéficiaires » de droits et services. Selon une quantification de l'identité autochtone, qui repose strictement sur le fait de posséder ou non le statut d'Indien, certains se retrouvent à être plus ou moins acceptés que d'autres, ce qui génère des tensions. À Odanak, les critères d'appartenance à la communauté ne sont pas calqués sur la *Loi sur les Indiens*, de sorte qu'une personne abénakise n'ayant pas de statut d'Indien peut être reconnue comme « membre » et bénéficier, si elle réside dans la communauté, de presque tous les mêmes droits qu'une personne ayant un statut³³⁹. Cependant, Odanak ne reconnaissant pas comme membres les conjoints et conjointes non autochtones, ces derniers n'ont pas accès aux mêmes droits (tels celui de voter au Conseil) et services (tels certains services du centre de santé), ce qui génère des frustrations de certaines personnes qui se plaignent d'être considérés comme des « citoyens de seconde zone ». Jacques déplore le manque de ressources, qui explique cette situation, car cela nuit à l'intégration des non-autochtones au sein de la communauté : « On leur dit '*Soyez intéressés à votre culture, impliquez-vous etc.*', mais en même temps, il y a des catégories de citoyens » (Jacques; 64 ans, 4 juillet 2017).

À Wôlinak, les critères d'appartenance sont calqués sur la *Loi sur les Indiens*. Concrètement, les personnes qui se considèrent Abénakises, mais qui n'ont pas de statut ne sont pas

³³⁹ Il existe des nuances subtiles mais qui méritent tout de même d'être relevées. Par exemple, les membres de la communauté ayant un statut d'Indien bénéficieront d'une scolarité gratuite, d'un accès à une assurance médicaments distincte, de certains services d'optométrie gratuits, etc., ce à quoi les membres n'ayant pas de statut n'auront pas droit. Aussi, jusqu'à récemment, un membre d'Odanak qui n'avait pas de statut d'Indien ne pouvait pas posséder de maison dans la communauté à son nom. À la suite de discussions sur le sujet, une première personne sans statut a reçu la permission de déroger à cette norme il n'y a que quelques années.

reconnues comme Abénakises et sont littéralement exclues de la majorité des droits et services disponibles dans la communauté. Il appert, selon les dires de certains membres du conseil de bande actuel, que les motivations qui ont entraîné les modifications du code d'appartenance en 2017 sont économiques. Compte tenu du manque de ressources, il faut encadrer l'accès, entend-on : « *À un moment donné, il faut que ça cesse. Il faut restreindre ces services aux vrais Indiens* », explique Gaëtan (55 ans; 23 juillet 2017). Dans le même ordre d'idée, Stéphanie dit :

C'est un peu comme si on te demandait de payer une pension alimentaire pour les enfants du voisin [faisant référence aux personnes n'ayant pas de statut]. [...] Le Conseil de bande est subventionné en fonction des membres statués. Ce qui est reconnu par le gouvernement, une Première Nation, c'est les membres statués. (Stéphanie ; 29 ans ; 21 juillet 2017) [Mes soulignements]

On pourrait dire que dans ces cas-ci, le fait de calquer son identité sur la loi dans son discours prend une dimension politique, car il vise à être reconnu par ceux qui instrumentalisent le statut d'Indien dans la création de bénéficiaires de droits. En effet, selon le chef de bande de Wôlinak, être Abénaki signifie avoir un statut reconnu par le gouvernement : « *Ça n'existe pas un Abénaki non statué. T'es un Abénaki ou t'es pas un Abénaki* », martèle-t-il. Cette vision des choses fait l'objet d'un débat au sein de la communauté. Jean-Claude explique avec une certaine amertume l'importance de posséder un statut d'Indien pour être pleinement reconnu par ses pairs, depuis le changement du code d'appartenance en 2017 : « *C'est la preuve pour les racistes. Regarde, t'as pas d'affaire à avoir des doutes, je l'ai ma carte ! ...mais je leur explique pas nécessairement ce que je suis en dedans, tsé* » (Jean-Claude; 49 ans ; 20 juillet 2017).

Ce qui est intéressant ici, c'est donc que les discours semblent être le résultat de la superposition de contraintes économiques certaines – un manque de ressources pour financer tout le monde – ET d'une vision de l'identité autochtone foncièrement calquée sur la *Loi sur les Indiens*.

Conclusion partielle

À la lumière de ce qui précède, la formulation des critères d'appartenance à la communauté – tels qu'inscrits dans les codes d'appartenance – est à appréhender dans un contexte complexe et multidimensionnel. Ces critères sont en quelque sorte le reflet de tous les enjeux qui influent sur la manière dont les Abénakis perçoivent qui devrait avoir le droit d'être reconnu comme « Abénaki » ou « Abénakise ». Or, c'est bien le contrôle, la délimitation et

l'encadrement, d'une part, de l'accès à tous les droits et services évoqués dans les précédents chapitres et, d'autre part, du statut de « membre du groupe » au sens large, dont il est question lorsqu'une communauté formule ses critères d'appartenance. Pour les communautés, définir les critères d'appartenance revient à définir une identité culturelle et politique non seulement à l'égard des leurs, mais également à l'égard de l'État³⁴⁰. Selon quels critères détermine-t-on qu'une personne a le droit de bénéficier des ressources d'une communauté autochtone, de participer à sa vie culturelle, spirituelle et sociale et d'avoir son mot à dire sur les affaires courantes de la communauté ?

Les entrevues effectuées ont permis de colliger les différentes visions de l'appartenance des informateurs rencontrés à Odanak et Wôlinak. Les critères suivants ne sont donc pas un résumé des codes en vigueur – présentés dans le chapitre trois – mais bien ceux qui ressortent des discours des Abénakis. S'il existe une multitude de discours, le point en commun est que la plupart des gens semblent insatisfaits des codes actuels – soit parce que trop inclusifs (Odanak), soit parce que trop exclusifs (Wôlinak).

Selon les récits entendus, il a été possible de répertorier des critères qui se démarquent, mais qui ne sont pas nécessairement mutuellement exclusifs. À noter que 32% des interlocuteurs rencontrés ont mentionné que les conjoints non autochtones devraient être acceptés à *condition* qu'ils démontrent une implication suffisante dans la communauté.

	Odanak (7 individus)	Wôlinak (12 individus)
Avoir le statut d'Indien	Il s'agit d'être dûment inscrit au Registre des Indiens. Il semble que pour les personnes ayant mentionné ce paramètre, celui-ci soit suffisant en lui-même.	
	1 personne (14%)	4 personnes (33%)
Être de descendance autochtone mais sans que cela soit nécessairement prouvé par le statut d'Indien (liens de filiation)	Certains évoquent l'ancien code de Wôlinak, qui ne fixait pas de limites de degrés (l'ascendant autochtone peut être loin ou proche, cela n'a pas d'importance). Pour d'autres, le fait de ne pas fixer de limites entraîne la dilution de l'identité autochtone. Certaines personnes mentionnent qu'il faut donc fixer une limite de degrés. Dans le calcul de cette limite, certains mentionnent que la dernière personne fixant la limite, elle, doit avoir le statut d'Indien.	

³⁴⁰ Sébastien Grammond, *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles, Éditions Yvon Blais, 2003, à la p.303.

	Cinq des personnes ayant mentionné ce critère l'ont jumelé avec l'importance de démontrer une implication dans la communauté. Trois des personnes ayant mentionné ce critère l'ont jumelé avec l'importance de démontrer une connaissance de la culture ou de l'histoire abénakises.	
	5 personnes (71%)	8 personnes (66%)
Démontrer une implication dans la communauté et/ou une connaissance de la culture et des traditions abénakises	Il s'agit principalement de s'intéresser et de participer aux activités de la communauté, de démontrer un intérêt pour la perpétuation des traditions (chants, danses, chasse, pêche, etc.), de connaître son histoire et sa culture. Il faut démontrer des liens forts avec la « collectivité » et le désir de faire partie de celle-ci.	
	4 personnes (57%)	4 personnes (33%)
Recevoir la reconnaissance par la communauté	Certains évoquent qu'il faut la reconnaissance des Aînés pour pouvoir être accepté. D'autres élargissent le test à l'ensemble de la communauté qui devrait avoir son mot à dire pour l'admission de chaque nouveau membre.	
	1 personne (14%)	2 personnes (17%)

CHAPITRE 6 : La saisie des tribunaux par les Abénakis d'Odanak et de Wôlinak

Le dernier chapitre a permis de démontrer que les Abénakis ont de multiples façons de définir leur identité et leur appartenance à la communauté. Ce chapitre s'intéresse plus particulièrement aux interactions entre les Abénakis et le droit, interactions qui impliquent justement la mobilisation de l'identité autochtone. Une des motivations à m'intéresser aux réalités des Abénakis de Wôlinak et Odanak était le fait que, depuis plus d'une trentaine d'années, les deux communautés sont caractérisées par un recours fréquent à l'appareil judiciaire canadien. Sur l'ensemble des entrevues réalisées, la totalité des interlocuteurs rencontrés se sont dits, à un moment ou l'autre lors de nos discussions, soit concernés soit impliqués dans des enjeux d'ordre juridique.

Le travail de terrain a permis de confirmer que les Abénakis ne se contentent pas de subir les règles de droit de manière passive, mais interagissent également avec elles à de multiples niveaux. Plutôt que d’appréhender le droit de manière verticale, ou hiérarchique, je l’aborde donc en réseau³⁴¹. Selon cette approche, les normes juridiques ne descendent pas seulement du pouvoir étatique, mais plutôt d’une multitude de foyers de pouvoirs. Les normes formulées dans les communautés ne sont donc pas appréhendées comme une simple mise en œuvre de la délégation de pouvoirs étatiques, mais bien comme le résultat de foyers de pouvoirs et d’intérêts pouvant varier dans le temps et l’espace et selon les acteurs concernés. En résumé, les normes s’inscrivent dans un réseau complexe de relations et d’influences *entre* systèmes normatifs³⁴². Or, tant à Odanak qu’à Wôlinak, les Abénakis évoluent précisément dans un cadre caractérisé par l’internormativité : je suggère que le contenu des normes formulées dans les communautés n’est donc pas seulement le miroir des enjeux reliés aux liens entretenus avec l’État, mais également celui de l’ordre du jour des multiples acteurs qui gravitent dans le système.

Si on observe un contexte d’interactions entre le droit formulé dans les communautés et le droit étatique, il importe de souligner que ces interactions ne se font pas sans heurts. En effet, tant le droit étatique – telle la *Loi sur les Indiens* – que celui créé au sein des communautés – tels les codes d’appartenance ou électoraux – dans leur application concrète au quotidien, semblent affecter les membres de ces communautés. Ces règles de droit créent, d’une part, des situations de discrimination et d’autre part, des tensions et des conflits entre certains membres. Les situations de discrimination vécues par les personnes qui les allèguent ont pour principales conséquences l’exclusion sociale et la perte d’attaches culturelles à la communauté. Ce qui m’intéresse particulièrement est le fait que les tribunaux de droit commun semblent représenter une stratégie de prédilection par les membres des deux communautés pour répondre aux enjeux et conflits qui existent.

Plusieurs informateurs et informatrices témoignent de l’absence de mécanismes de résolution de conflits internes effectifs au sein des communautés. Pour certains, les tribunaux ne sont pas nécessairement préférés par rapport à d’autres méthodes, mais représentent plutôt l’unique outil accessible (Hélène ; 62 ans ; 27 juillet 2017, Paul; 63 ans, 7 juillet 2017,

³⁴¹ François Ost et Michel van de Kerchove, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2002.

³⁴²Anker, *supra* note 95 à la p 90.

Mireille ; 48 ans ; 20 juillet 2017, Lyne; 58 ans, 14 juillet 2017). On évoque notamment le fait que les communautés abénakises sont trop petites pour pouvoir mettre en place des mécanismes juridiques – selon les traditions juridiques abénakises - qui puissent être suffisamment détachés des différents groupes d'intérêts en présence. Les tribunaux ne sont d'ailleurs pas présentés comme un moyen de « solutionner » en soi les enjeux et conflits identifiés. Dans ce sens, les récits des Abénakis sur les manières dont ils ont vécu leurs démarches judiciaires mettent en lumière à quel point les expériences sont variées. Il serait erroné de tenter d'établir un bilan positif ou négatif du recours aux tribunaux.

Au contraire, plutôt que de se demander si les tribunaux permettent de « solutionner » les problématiques identifiées dans l'absolu, j'aborde plutôt le recours à ces derniers à partir de l'angle des motivations et des conséquences distributives qui l'accompagnent. Or, comme le démontre le présent chapitre, les motivations qui poussent les membres des communautés à saisir le droit et les conséquences – positives ou négatives – qui en découlent sont variées. L'analyse de la saisie du droit par les Abénakis m'amène à suggérer qu'il se dégage toutefois une certaine tendance – un *pattern* – au travers des différentes causes identifiées. Les composantes de cette tendance sont les suivantes a), b), c) d).

Puisque l'identité autochtone ne peut justement pas être définie objectivement par le droit, elle est appelée à être régulièrement reformulée et renégociée dans différents contextes d'interaction. Bien que la saisie des tribunaux soit présentée comme un processus lourd et coûteux, la mobilisation de l'identité autochtone au sein de ce que certains qualifient de « justice des Blancs » n'est pas moins nécessaire. En effet elle permet de répondre à certains impératifs, incluant un besoin de reconnaissance par l'État de leur droit à l'inscription au registre indien (à opposer notamment aux pairs, à la collectivité et/ou à l'État) et un besoin de lutter contre les discriminations existant dans leur rapport à l'État ou au sein même de leur communauté (a).

Au cœur de toutes les démarches figure l'identité autochtone. Même si plus généralement, cette identité semble dépasser les catégories de la *Loi sur les Indiens*, on remarque que dans le cadre des démarches juridiques, le statut d'Indien est très souvent mobilisé (b). Probablement en raison d'un héritage et d'une intériorisation des politiques coloniales, mais également en raison de logiques qui sont propres aux acteurs qui mobilisent le droit, le statut d'Indien occupe une place importante dans une dynamique de gains devant les tribunaux. Il

importe notamment de ne pas négliger la pression qu'ont les communautés par rapport aux restrictions du financement étatique aux « Indiens » inscrits. Les causes en lien avec l'identité autochtone concernent principalement l'obtention ou la récupération d'un statut d'Indien et le contrôle de l'appartenance et des droits des membres de la communauté.

Saisis de ces causes, les tribunaux se retrouvent dans une situation d'internormativité caractérisée par des interactions entre des normes formulées au sein de la communauté et des normes de droit étatique. On remarque que les tribunaux reçoivent et interprètent ces normes de manière différenciée à travers le temps (c).

Bien que la saisie des tribunaux conduise à un jugement qui tranche un litige, on se rend compte que la reconnaissance par la communauté et l'exécution des jugements n'est pas du tout automatique. Lorsqu'une situation juridique est transférée dans la sphère des tribunaux, il existe en effet un décalage entre le droit qui est formulé par ces tribunaux et celui qui mis en œuvre par la communauté (d). Concrètement, le statut d'Indien est régulièrement récupéré comme outil pour légitimer la création de catégories de citoyens au sein de la communauté auxquels on ne reconnaît pas les mêmes droits et privilèges et ce, parfois en dépit de ce que peuvent prévoir des lois ou des jugements. Il existe donc, d'autre part, un décalage entre le droit écrit et celui qui est véhiculé de manière informelle par les différents acteurs du conflit, puisque certains de ces derniers agissent de manière plus ou moins stratégique en dehors de ce droit écrit.

Les prochaines sections dressent un portrait de différentes causes qui permettent de démontrer cette tendance.

6.1 La mobilisation du droit dans le cadre de démarches visant la reconnaissance de l'identité autochtone par l'État : l'obtention ou la récupération du statut d'Indien

La présente section s'intéresse à la mobilisation du droit par les Abénakis dans le cadre de causes visant l'obtention ou la récupération du droit au statut d'Indien. Depuis plus de trente ans, soit à titre d'intervenants, soit à titre de demandeurs principaux, les Abénakis des deux communautés ont utilisé la voie des tribunaux de droit commun dans le cadre de ces demandes³⁴³. Celles-ci sont basées sur la discrimination fondée sur le sexe dont les femmes

³⁴³ Voir notamment les affaires *McIvor*, *Descheneaux* et *Landry*, *supra* note 57.

autochtones et leurs descendants sont victimes concernant le droit à l'inscription au Registre des Indiens.

Dans la mesure où l'identité autochtone fait l'objet de multiples définitions et de zones de superposition, tel que présenté dans le chapitre précédent, le choix de saisir la voie judiciaire pour obtenir le droit à un statut d'Indien doit donc être étudié à travers le prisme de la subjectivité de chacun des acteurs concernés³⁴⁴. La plupart des informateurs rencontrés ont en effet décrit leur identité autochtone comme ne correspondant pas ou comme ne se limitant pas au statut d'Indien. Dès lors, l'analyse des motivations qui poussent malgré tout ces derniers à se mobiliser dans ces démarches judiciaires nous renseignent sur la pluralité et la complexité des liens qui peuvent être entretenus avec ce statut.

Dans ce sens, dans leur rapport au statut d'Indien, les Abénakis ne subissent pas simplement la *Loi sur les Indiens*. En d'autres mots, il serait réducteur de penser que les Abénakis désirent obtenir le statut car ils ont simplement intériorisé les mécanismes de la *Loi sur les Indiens*. S'il est possible que cela soit le cas pour certains, il importe de situer les motivations à la mobilisation du droit de manière plus large dans un réseau complexe de relations : les luttes menées, parfois sur plusieurs décennies, peuvent également se comprendre dans une perspective de gains plus ou moins calculés (personnels, sociaux, juridiques, économiques, etc.). Comme l'explique un membre du conseil de bande d'Odanak impliqué dans la cause *Descheneaux*, c'est justement l'hétérogénéité des motivations des membres de sa communauté qui caractérise la mobilisation :

Why do people want recognition, why are they fighting so hard ? I'm fighting because there is discrimination against women. Some of the people that are part of the case, for recognition because they want education...they want this, they want that....The problem is that everybody is fighting for its own agenda. (Chris; 45 ans; 18 juillet 2017)

Les différentes démarches effectuées au courant des dernières années permettent d'illustrer les manières dont le statut d'Indien est mobilisé, négocié et instrumentalisé par les acteurs concernés naviguant au sein des institutions juridiques. Plus généralement, elles s'insèrent

³⁴⁴ Voir notamment Pascale Fournier, Pascal McDougall et Merissa Lichtsztral, « Secular Rights and Religious Wrongs ? Family Law, Religion and Women in Israel » (2012) 18:2 William & Mary Journal of Women and the Law 339 à la p. 340.

Documentant les manières dont les femmes israéliennes naviguent de manière plus ou moins stratégique entre les institutions de droit religieux et de droit étatique, les auteurs affirment que :

State law retains a paramount role, not as a normative monopoly, but as a prime influence on legal subjectivity to which bargaining agents respond. Thus, the emphasis is on what agents do with state law and how the latter influences their subjectivity and bargaining possibilities.

dans une période marquée par les débats politiques pan-canadiens sur le contrôle par le gouvernement fédéral des identités autochtones et sur les discriminations qui en découlent³⁴⁵.

6.1.1. L'affaire Re O'Bomsawin : Les conséquences de la perte du statut d'Indien avant le projet de loi C-31

Au début des années 1980, l'actualité est marquée par la mobilisation générale des Autochtones en vue de modifier la *Loi sur les Indiens* et de supprimer ses éléments discriminatoires³⁴⁶. En 1981, un jeune Abénaki d'Odanak, Réjean O'Bomsawin, conteste une décision du Registraire de le retirer du Registre des Indiens, et par le fait même de la liste de bande des Abénakis, par l'application de la règle de double-mère³⁴⁷. Bien que résidant à l'extérieur d'Odanak, ce dernier « *désire garder sa nationalité indienne étant donné qu'il fait partie d'un peuple qui a le droit d'être identifié* »³⁴⁸ et demande donc à la Cour supérieure du Québec de réviser la décision du registraire. Ce qui est intéressant dans cette affaire est la mobilisation du Conseil de bande et de la communauté d'Odanak en général pour soutenir la démarche du demandeur. Dans une lettre intitulée « Réaffirmation du droit Abénakis », et acheminée à la Cour supérieure, 97 membres d'Odanak allèguent en effet leur droit inhérent, en tant que nation autochtone, de décider de conserver le demandeur au sein des membres de la communauté contre la décision du registraire³⁴⁹.

La Cour ne tient cependant pas compte de la reconnaissance de Réjean O'Bomsawin par la communauté comme un argument juridique valable. Elle conclut que les dispositions de la *Loi sur les Indiens* doivent s'appliquer de manière uniforme et que rien ne démontre une application erronée ou illégale de la loi de la part du registraire. Elle rappelle, par ailleurs, que le père de l'appelant aurait dû se douter « *qu'en épousant une non-indienne [...] il placerait ses descendants éventuels dans une situation précaire* »³⁵⁰, mais qu'elle a confiance que la radiation du nom du demandeur ne « *l'empêchera certes pas de conserver*

³⁴⁵ Ken Coates, «La Loi sur les Indiens et l'avenir de la gouvernance autochtone au Canada » (2008) Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, en ligne : <http://fngovernance.org/ncfng_research/coates_fr.pdf> ; Brodsky, *supra* note 180 à la p.314.

³⁴⁶ *Ibid* aux pp.315-16.

³⁴⁷ Suivant l'article 12(1)(a)(iv) de *Loi sur les Indiens* de 1951 en vigueur à l'époque, une personne dont la mère et la grand-mère n'avaient pas de statut ou avaient obtenu un statut par mariage perdait son droit à l'inscription une fois âgée de 21 ans.

³⁴⁸ *Re O'Bomsawin*, 1981 4 C.N.L.R. 76 au par. 14.

³⁴⁹ *Ibid* au par. 17.

³⁵⁰ *Ibid* au par. 58.

la fierté de son milieu culturel, et cela, d'autant mieux s'il épouse une personne de son sang »³⁵¹.

Le discours tenu par le juge Ouimet dans cette affaire semble pourtant être en décalage avec la réalité vécue par les Abénakis qui perdaient leurs droits avant les modifications de la loi en 1985. Avant cette date, le statut d'Indien est directement relié aux droits d'appartenance à la bande et, plus largement, à la notion de citoyenneté autochtone³⁵². De fait, le statut fait donc partie de l'identité autochtone puisque l'attribution de ce statut par l'État est nécessaire pour être reconnu dans la communauté. Perdre son statut revient donc non seulement à perdre ses droits spécifiques vis-à-vis de l'État, mais occasionne bel et bien une perte de ceux associés à la nation autochtone. À ce sujet, Luce, une Aînée d'Odanak, raconte qu'à l'époque, ses sœurs, qui avaient épousé des « Blancs », et donc perdu leur statut d'Indien, n'avaient plus le droit de travailler à Odanak (Luce ; 73 ans; 16 juillet 2017). Les enfants de ses sœurs n'étaient pas non plus reconnus et devaient prendre un bus séparé des « Indiens » de la communauté pour se rendre à l'école. Pour plusieurs de ces femmes, telles que Claire Obomsawin, les règles de la *Loi sur les Indiens*, et surtout leurs effets juridiques concrets sont, à l'époque, méconnus :

Je me suis mariée, j'avais 15 ans, j'étais pour avoir 16 ans. À ce moment-là, on m'avait dit que j'étais obligée de vendre mes droits. [...] L'agent des affaires indiennes m'avait dit que je devais vendre mes droits parce que je mariais un non-Autochtone et que j'avais plus de droits dans la communauté [...]. À quinze ans, tu réalises pas c'est quoi³⁵³.

Si la perte de ces droits pousse de nombreux Autochtones à quitter leur communauté, ces personnes ne jouissent pas nécessairement de plus de reconnaissance et de droits en milieu non autochtone, tel que le relève Nicole Bibeau :

À Odanak on n'était pas des Indiens parce que ma mère avait épousé un Blanc. À Odanak, sur la réserve, pas Indiens, pis à Pierreville, là on était des Sauvages, qu'ils nous criaient. Où se situer ? Je sais pas comment j'ai fait. C'est seulement vers quinze-seize ans que j'ai compris que quand ma mère avait épousé un Blanc, ça changeait tout³⁵⁴.

Claire Obomwasin raconte que lorsqu'elle est allée vivre à Montréal, après avoir perdu son statut d'Indien, elle restait cependant étiquetée comme une Autochtone, notamment par

³⁵¹ *Ibid* au par. 65.

³⁵² Office national du film, « Waban-Aki : peuple du soleil levant », produit par Alanis Obomsawin (2006) en ligne : <https://www.nfb.ca/film/waban-aki_fr/> (Témoignage de Claire Obomsawin)

³⁵³ *Ibid*.

³⁵⁴ *Ibid*, témoignage de Nicole Bibeau.

certaines dispensaires de services publics. Elle évoque des difficultés dans l'accès aux services d'aide sociale, qui la renvoyaient à ceux fournis par sa communauté d'origine, laquelle ne lui reconnaissait plus le droit aux services fournis en communauté : « *Tu sais plus où tu appartiens. C'est très difficile à vivre. Je me souviens, je ne savais plus qui j'étais. J'étais pas Canadienne, puis j'étais plus Amérindienne. J'étais quoi? T'es pas bienvenu à nulle part* »³⁵⁵.

Tel qu'évoqué précédemment, les nombreuses embûches sur le chemin des personnes autochtones en lien avec le statut d'Indien conduisent certains groupes à se mobiliser contre les effets discriminatoires de la *Loi sur les Indiens*. Dans ce sens, les changements apportés en 1985 à la suite du projet de loi C-31 ont notamment pour objectif de rétablir l'égalité entre les hommes et les femmes par rapport à la transmission du statut et à reconnaître le droit des Premières Nations de contrôler leurs critères d'appartenance à la communauté³⁵⁶.

Le projet de loi C-31, en voulant réparer certaines injustices à l'égard des femmes, introduit ou perpétue cependant plusieurs autres formes de discrimination³⁵⁷. C'est notamment contre ces injustices et les conséquences qu'elles entraînent que des Abénakis continuent leurs démarches judiciaires dans les années subséquentes.

6.1.2. Les affaires *McIvor* et *Descheneaux* : sur le chemin de la reconnaissance identitaire et du droit à l'égalité

Comme il a été exposé dans le troisième chapitre, les affaires *McIvor* et *Descheneaux* visent toutes deux à s'attaquer à la constitutionnalité des paragraphes 6(1) et 6(2) de la *Loi sur les Indiens*. En faisant l'exercice de déterminer si ces paragraphes entraînent une discrimination dans la transmission du statut d'Indien, les tribunaux font également, dans une certaine mesure, celui de caractériser l'identité. Plus spécifiquement, l'analyse de ces affaires permet de mettre en lumière les interactions entre l'identité strictement juridique, associée au statut d'Indien, et l'identité autochtone au sens plus large. Si les tribunaux mobilisent la norme d'égalité pour établir s'il existe un traitement différentiel entre les hommes et les femmes dans la capacité à transmettre le statut, ils abordent également, dans ces jugements, les effets accessoires liés à la transmission du statut - lesquels sont également culturels et économiques.

³⁵⁵ *Ibid*, témoignage de Claire Obomsawin.

³⁵⁶ Joyce Green « Canaries in the Mines of Citizenship: Indian Women in Canada » (2001) *Canadian Journal of Political Science* 715 à la p. 716.

³⁵⁷ Grammond 2009, *supra* note 38 à la p.128.

Il importe de souligner que la catégorie « d'Indien » et son contenu normatif sont marqués par l'ethnocentrisme colonial, et dans une certaine mesure, par celui des tribunaux³⁵⁸. L'essence même de l'identité « indienne » ayant dans ce sens souvent été déformée et associée à une vision stéréotypée de certaines pratiques et traditions pouvant constituer le caractère distinctif des Autochtones³⁵⁹. À partir de ce constat, Marie Goyon s'intéresse à la manière dont l'identité « indienne » est mobilisée, en tant que catégorie identificatoire, dans une démarche de résurgence identitaire³⁶⁰. Elle remarque que pour certains groupes autochtones, cette identité « indienne » peut revêtir une importance symbolique et même essentielle qui conduit ces derniers à la mobiliser juridiquement et politiquement. Ces démarches visent en quelque sorte à « faire renaître l'Indien » dans une perspective de visibilité et de reconnaissance progressive³⁶¹. Dans *McIvor*, en première instance, la Cour souligne dans ce sens que la catégorie « d'Indien » bien qu'étant une construction du gouvernement, revêt toutefois un intérêt important car elle s'est transformée en symbole d'identité culturelle³⁶². Certains des informateurs et informatrices rencontrés qui se sont mobilisés dans les affaires *McIvor* et *Descheneaux* ont en effet décrit leur motivation à obtenir un statut d'Indien comme un moyen d'asseoir symboliquement leur identité distinctive. Dans un contexte de déni historique des identités autochtones par l'État, les luttes judiciaires sont donc présentées comme un moyen d'obtenir formellement une reconnaissance de cette identité, comme l'illustrent les propos de David :

Avant, j'étais un Blanc qui était pas un Blanc et j'étais un Indien qui était pas un Indien. Pis on était pas des Métis non-plus, ça c'est au Manitoba. Fait que là je suis quoi, je suis un Blanc ? Un Rouge ? un Rose ? [...] Tranquillement on a commencé à prendre de la couleur de plus en plus. On est parti du blanc, au rosé, au rouge aujourd'hui. (David; 45 ans ; 5 août 2017)

Par ailleurs, certains informateurs et informatrices rattachent leur mobilisation dans ces causes aux bénéfices matériels qu'entraîne le statut d'Indien – notamment en matière de santé, d'assistance financière pour l'éducation post-secondaire, d'exemptions de taxes etc. Dans *Descheneaux*, les demandeurs font notamment état du sentiment d'injustice vécu qui est relié à la distinction existant dans la transmission du droit à ces bénéfices. Par exemple,

³⁵⁸ Goyon, *supra* note 19 à la p. 10.

³⁵⁹ Voir notamment *Dick c. La Reine*, [1985] 2 RCS 309 (le juge Beetz qualifie la chasse d'activité au cœur même de l'existence et de l'être des « Indiens ») et *R. c. Van der Peet*, [1996] 2 RCS 507 (le juge Lamer affirme que les droits ancestraux tirent leur origine de l'essence même de « l'autochtonité »).

³⁶⁰ Goyon, *supra* note 19 à la p. 6.

³⁶¹ *Ibid* à la p. 11.

³⁶² *McIvor v. The Registrar, Indian and Northern Affairs Canada*, [2007] BCSC 827, aux par. 7 et 185.

Susan Yantha, l'une des demanderesse, considère avoir été privée de manière discriminatoire d'avantages pour ses enfants, notamment en devant défrayer elle-même des frais d'études postsecondaires pour eux alors que les parents appartenant au groupe comparateur n'ont pas eu à le faire³⁶³. Stéphane Descheneaux allègue d'ailleurs que cette distinction fondée sur le sexe perpétue un stéréotype selon lequel l'identité indienne des femmes et de leurs descendants n'est pas aussi digne de considération que celle des hommes Indiens³⁶⁴.

Dans ce sens, nombreux sont les informateurs et informatrices qui justifient leur mobilisation dans ces causes dans une perspective de justice au sens large (Hélène ; 62 ans ; 27 juillet 2017, Gaëtan ; 55 ans; 23 juillet 2017, Paul; 63 ans, 7 juillet 2017, Chris; 45 ans; 18 juillet 2017). Il s'agit en quelque sorte de combattre les discrimination de la *Loi sur les Indiens* afin de faire respecter le droit à l'égalité. Contrairement à ce qui est expliqué plus haut, cette motivation se distingue parfois de l'identité autochtone en tant que telle, comme le souligne Chris :

In a country that can celebrate his 150 anniversary and still think that discrimination against women is okay, there is really something wrong. [...] I'm fighting the injustice in the Indian Act. The several discriminations in the Indian Act has nothing to do with being native. (Chris; 45 ans; 18 juillet 2017)

Il est intéressant de relever que dans *Descheneaux*, la Cour met en balance le droit à l'égalité et à la non-discrimination avec les inquiétudes soulevées dans *McIvor* quant au fait qu'octroyer un statut à des personnes aujourd'hui éloignées du quotidien des réserves courrait le risque de diminuer les ressources financières disponibles au sein de ces dernières. Cet argument était surtout invoqué au moment des modifications de la *Loi sur les Indiens* en 1985. Certains groupes autochtones craignaient que les Autochtones vivant en milieu urbain qui récupéreraient leur statut allaient se précipiter dans les réserves pour bénéficier des services financés par l'État et découlant du statut d'Indien. La Cour rejette cependant cet argument dans son analyse de l'atteinte à l'égalité réelle des peuples autochtones : selon elle, tenir compte de ces éléments équivaldrait à justifier une atteinte à l'égalité en donnant un poids à une vision stéréotypée de l'appartenance à la communauté ainsi qu'au manque de ressources financières disponibles³⁶⁵.

³⁶³ *Descheneaux c. Canada*, supra note 57 au par. 66.

³⁶⁴ *Ibid* au par. 59.

³⁶⁵ *Ibid* par. 184.

6.1.3. L'affaire Landry : récupération du statut d'Indien et dynamiques de pouvoir

En 1990, une trentaine d'Abénakis de Wôlinak, pour la plupart de la famille Landry, déposent des demandes d'inscription au Registre des Indiens afin d'obtenir un statut sur la base des paragraphes 6(1) et 6(2) de la loi³⁶⁶. Cette démarche requiert une importante preuve généalogique ; leur droit à l'inscription repose en effet sur la démonstration qu'ils sont les descendants d'individus *réputés* admissibles à l'inscription au moment de leur demande selon la loi. Le statut réclamé découle de celui acquis par leur ancêtre Joseph Landry, né « non-Indien », mais ayant acquis un statut par son mariage en 1859 avec une Indienne de Wôlinak³⁶⁷. Les demandeurs sont les descendants d'Antonio Landry, un enfant né à la suite du second mariage de Joseph avec une non-Indienne, et de Clothilde Metzlabanleth, une Abénakise de Wôlinak. La question de savoir si Joseph et Antonio doivent être reconnus comme Indiens, et plus largement comme Autochtones, est au cœur des débats - à Wôlinak et en cour - depuis bientôt trente ans, et oppose notamment le camp des Landry à celui des Bernard dans le conflit historique abordé plus tôt.

L'obtention d'un statut d'Indien par les Landry au début des années 1990 coïncide avec l'établissement de certains d'entre eux et elles à Wôlinak, leur implication dans les affaires politiques de la communauté, ainsi que de la jouissance générale des programmes gouvernementaux et des services réservés aux Indiens. En 1993, certains membres du Conseil de bande de Wôlinak envoient une pétition au Registraire lui demandant de réviser sa décision, alléguant que le baptistère d'Antonio fourni au soutien de la demande initiale a été falsifié. Une enquête de la Gendarmerie Royale du Canada (GRC) confirme que les Landry avaient allégué dans leur demande de statut qu'Antonio était le fils du premier mariage de Joseph (avec une Indienne), plutôt que du deuxième (avec une non-Indienne). Cette distinction est importante, car la loi prévoit que les enfants d'un non-autochtone et d'une autochtone ne peuvent transmettre automatiquement leur statut à leurs enfants³⁶⁸. Or,

³⁶⁶ *Landry c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien)*, supra note 57.

³⁶⁷ À cette époque, l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* (S, Prov. C 1850, c-42), reconnaît comme indien ou indienne toute personne liée par les liens du mariage à un indien ou indienne reconnue, sans distinction basée sur le sexe.

³⁶⁸ Les enfants d'une personne « non-Indienne » et d'une personne « Indienne » auront un statut en vertu du paragraphe 6(2) de la Loi, appelé « clause limitative » : ils auront donc le droit d'être inscrits au Registre des Indiens mais ne pourront transmettre leur statut à leurs propres enfants, si ces derniers sont issus d'une union avec une personne « non-Indienne ». De manière simplifiée, l'équation suivante permet de comprendre le mécanisme juridique: 6(2) + non-Indien = non-Indien.

les demandeurs étant les descendants d'Antonio et Clothilde, le statut d'Indien d'Antonio est nécessaire pour se voir aussi reconnaître un statut. Invoquant que les Landry avaient usurpé leurs droits, certains membres de Wôlinak utilisent donc les résultats de l'enquête pour obtenir du registraire la radiation des Landry. Ils entreprennent également, sans succès, plusieurs initiatives pour les radier de la liste des membres de Wôlinak³⁶⁹. Les Landry entreprennent de leur côté une demande de contrôle judiciaire en 1996, qu'ils perdent pour le motif que la Cour fédérale ne s'estime pas compétente pour réviser la décision du registraire³⁷⁰.

Durant les années qui suivent, plusieurs démarches judiciaires sont menées, sans succès. En 2011, le registraire émet une décision finale et confirme la radiation des Landry du Registre des Indiens³⁷¹. Les Landry portent en appel cette décision, qui est renversée par la Cour supérieure en 2017, ce qui leur redonne donc droit à un statut d'Indien³⁷². Durant tout ce temps, le climat à Wôlinak est teinté par la saga judiciaire qui oppose les deux camps.

En effet, la négation formelle du statut d'Indien des demandeurs, dans la sphère juridique, génère un faisceau de normes plus informelles dans la sphère communautaire. Ces normes servent de base pour légitimer des stratégies d'exclusion. En calquant l'identité autochtone sur la *Loi sur les Indiens* plutôt que sur d'autres critères, comme nous avons vu que cela était possible dans le chapitre précédent, on en vient donc à légitimer l'existence de deux groupes distincts auxquels on ne reconnaît pas les mêmes droits et privilèges au sein de la communauté. Certains interlocuteurs rencontrés de la famille Landry témoignent de l'application de ces normes d'exclusion sur les plans pratique et symbolique. Depuis des décennies, certains Landry affirment subir des mesures discriminatoires au sein de la communauté, tels que des licenciements injustifiés (Mireille ; 48 ans ; 20 juillet 2017), des refus de services de la part du Conseil (Jean-Claude; 49 ans ; 20 juillet 2017, Catherine; 42 ans ; 9 août 2017), du vandalisme (Marie-Claude ; 53 ans ; 20 juillet 2017) ou encore des menaces (Sébastien; 43 ans ; 7 août 2017). Sébastien, membre de Wôlinak selon le code d'appartenance mais ayant perdu son statut d'Indien dans les années 1990 explique :

T'avais des pancartes dans le temps, là... 'Les Landry ne sont pas des Autochtones' [...] Des grosses pancartes, un panneau de Plywood, quatre par huit là [...] J'allais à la pêche au pied du pont, pis y'en avait toujours deux-trois

³⁶⁹ Landry c. Conseil des Abénakis de Wôlinak, *supra* note 55 au par. 9.

³⁷⁰ Landry c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien), *supra* note 57 au par. 54.

³⁷¹ Landry c. Conseil des Abénakis de Wôlinak, *supra* note 55 au par. 11.

³⁷² Landry c. Procureur général du Canada (Registraire du Registre des Indiens), *supra* note 57.

qui venaient me voir et qui me disaient 'hey, t'as pas d'affaire icitte, t'es sur la réserve (...)' (Sébastien; 43 ans ; 7 août 2017).

En d'autres mots, le statut d'Indien, une fois récupéré et mobilisé au sein de la communauté, passe d'une simple définition juridique à un outil politique dont la force même réside dans le pouvoir d'influencer le regard des autres sur les représentations de l'identité autochtone. À ce sujet, un membre de la famille Landry témoigne que les procédures judiciaires entreprises par certains Abénakis pour sa radiation du Registre des Indiens en 1994 ont eu un impact sur sa réputation au sein de la communauté et qu'il est désormais moins respecté :

Mon travail de policier amérindien est devenu de plus en plus difficile puisque mes concitoyens de la réserve ont perdu confiance en moi et j'ai perdu beaucoup de crédibilité dans mon entourage. [...] On me regarde comme un fraudeur³⁷³.

En l'espèce, la question de savoir si les Landry sont ou ne sont pas de « vrais » Autochtones afin de bénéficier d'un statut d'Indien est subjective et relève dans une large mesure d'une construction juridique. Toutefois, elle prend un sens concret dans la mesure où elle est rattachée à des conséquences distributives bien réelles pour les gens concernés. La représentation de l'identité autochtone n'existe donc pas dans l'absolu, mais s'inscrit en réalité dans une démarche de gains plus ou moins calculée par les acteurs des deux camps opposés. Dans le cadre de cette bataille judiciaire, comme nous le verrons, ce qui est intéressant est la mobilisation par les acteurs concernés des moyens de preuve et des normes juridiques pour faire reconnaître ou retirer le droit de la famille Landry à un statut d'Indien, et de leur réception différenciée par les tribunaux à travers le temps.

Au-delà du caractère éminemment technique et contraignant du fardeau de preuve reposant sur les demandeurs, dans la cause Landry, la stratégie utilisée pour démontrer l'ampleur des « droits acquis » par leur ancêtre Joseph et visés par l'article 6(1)a) de la loi mérite d'être relevée³⁷⁴. En effet, les Landry font reposer leur argumentation juridique non pas tant sur le

³⁷³ Affidavit adressé à la Cour fédérale dans le cadre de la demande en contrôle judiciaire de la décision du registraire (*Landry c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien)*, *supra* note 57, No de dossier : 1314-94).

³⁷⁴ *Landry c. Procureur général du Canada (Registraire du Registre des Indiens)*, *supra* note 57 au par. 42. La juge Masse s'exprime en ces termes : « si le vocable de 'droits acquis' est généralement utilisé, l'effet de l'al. 6(1)a) peut être mieux compris en référent à la notion de 'clause d'antériorité' retenue par les rédacteurs du Rapport Dussault. En vertu de cette clause d'antériorité, les Appelants ont le droit d'être inscrits après l'entrée en vigueur de la Loi de 1985 en fonction des dispositions de la Loi de 1951, laquelle réfère, implicitement et explicitement à des dispositions encore plus anciennes. Les dispositions des loi antérieures applicables aux Indiens et leurs effets iniques sur plusieurs et discriminatoires à l'endroit de certains, en raison de la portée de l'al. 6(1)a), ont donc, plus qu'un écho, des effets très concrets qui persistent encore aujourd'hui, en 2017 »

fait que Joseph soit Indien dans l'absolu, mais plutôt sur le fait qu'il l'est devenu car il était *reconnu* comme tel par la bande des Abénakis de Wôlinak.

En 1993, le Registraire indique que le fait que Joseph ait épousé une non-Autochtone en second mariage lui a fait perdre ses droits, lesquels n'ont pu être transmis à son fils Antonio, peu importe qu'il ait été accepté dans la communauté et reconnu comme un « Indien »³⁷⁵. On assiste donc à une interprétation stricte et restrictive de la loi, qui fait reposer le droit des demandeurs sur un calcul serré de degrés sanguins. En 2010, dans sa décision finale, le registraire confirme cette position³⁷⁶. Or, dans le jugement de 2017, qui renverse la décision du registraire, la juge Masse se prête plutôt à une interprétation contextuelle et téléologique des mêmes lois applicables et conclut à l'inverse au caractère déraisonnable de la décision du registraire³⁷⁷. Selon elle, le statut reconnu de Joseph ne découlait pas de son seul mariage avec une Indienne : « *La seule base possible de la reconnaissance de Joseph comme membre de la bande suivant les lois en vigueur était qu'il était un descendant d'un Sauvage membre de la bande des Abénakis de Wôlinak ou avait été accepté comme tel* » [Mes soulèvements]³⁷⁸. Suivant ce raisonnement, elle conclut à l'inexistence de preuves démontrant la perte de Joseph de ses droits rattachés au statut d'Indien³⁷⁹.

En somme, cette affaire démontre le contraste existant entre les normes mobilisées dans la sphère des tribunaux par rapport à celles mobilisées dans la sphère communautaire quant à la question du statut d'Indien. Elle démontre par ailleurs le caractère hétérogène des représentations de l'identité au sein même des camps opposés dans la communauté. Les entrevues réalisées ainsi que la preuve documentaire fournie au cours des différentes instances tendent à démontrer que les Abénakis de Wôlinak reconnaissaient, pour la plupart, la famille Landry comme des Autochtones avant que des conflits d'ordre personnel et politique se déclenchent³⁸⁰. Dans le cadre du conflit, nous pouvons suggérer que le camp opposé aux Landry a basé la représentation de l'identité autochtone de ces derniers sur un

³⁷⁵ *Landry c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien)*, supra note 57 au par. 19 et 23.

³⁷⁶ Lettre du 30 septembre 2010 du Registraire, DDR 1551, vol. 6, onglet 13 à la p.7. Le Registraire soutient qu'« après le décès de Vitaline Bernard, Joseph Landry a marié une non-Indienne et a quitté la collectivité indienne à laquelle appartenait sa défunte épouse. Par conséquent, Joseph Landry n'était plus membre de la bande des Abénakis de Wôlinak »

³⁷⁷ *Landry c. Procureur général du Canada (Registraire du Registre des Indiens)*, supra note 57 au par. 405.

³⁷⁸ *Ibid* aux par. 407 et 434.

³⁷⁹ *Ibid* au par. 470.

³⁸⁰ Affidavit adressé à la Cour fédérale dans le cadre de la demande en contrôle judiciaire de la décision du registraire (*Landry c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien)*, supra note 57, No de dossier : 1314-94),

calcul du pourcentage de sang calqué sur une interprétation stricte de la *Loi sur les Indiens* car il était stratégique, juridiquement parlant, de le faire. De l'autre côté, nous pouvons suggérer aussi que les Landry ont basé leurs revendications sur une interprétation large et libérale de l'identité autochtone de leur ancêtre, car il était tout aussi stratégique pour eux de le faire.

Il semble donc que l'identité autochtone soit instrumentalisée puis transférée dans l'arène des tribunaux, auxquels on donne le rôle non seulement d'interprète mais également d'arbitre dans la lourde tâche de départager qui est « Indien » de qui ne l'est pas. Or, dans la mesure où l'on constate que les tribunaux abordent eux-mêmes l'identité autochtone de manière passablement hétérogène, nous pouvons suggérer que la sphère judiciaire n'est précisément pas toujours utilisée pour trancher qui est ou n'est pas « Autochtone » dans l'absolu, mais plutôt comme outil pour répondre à des intérêts personnels et collectifs. Dans ce sens, il est intéressant de relever les propos de la juge Masse, dans l'affaire Landry, qui souligne elle-même les limites des tribunaux quant à la légitimité de départager l'identité autochtone en général de l'identité juridique définie par la *Loi sur les Indiens*:

[...] l'identité des Appelants n'est certainement pas réduite à leur statut au sens de la Loi, et ce, quel que soit le résultat auquel tout décideur pourrait en arriver dans la présente affaire. [...] Ni les tribunaux, ni les législateurs, non plus que des décideurs administratifs, aussi spécialisés soient-ils, ni même les membres d'une bande édictant un Code d'appartenance, ne peuvent dicter aux Appelants qui ils sont ni déterminer leur identité au sens large que cette notion revêt pour tout être humain³⁸¹.

6.2. La mobilisation du droit dans le cadre de démarches d'autonomie politique des communautés : formulation et contestation des codes d'appartenance et des codes électoraux.

La présente section s'intéresse à la mobilisation du droit par les Abénakis dans le cadre d'enjeux ou de conflits liés à la définition et à la délimitation des frontières de la communauté. Au cœur de ces questions figure l'identité abénakise et surtout, les droits et privilèges qui lui sont rattachés. Essentiellement, il s'agit de causes reliées au contrôle de l'appartenance à la communauté ainsi que de celles liées à des contestations d'élection et qui impliquent les conseils de bande. Il importe de situer cette mobilisation dans un cadre où les notions d'autodétermination et d'autonomie politique sont fondamentales. Alors que les

³⁸¹ *Landry c. Procureur général du Canada (Registraire du Registre des Indiens)*, supra note 57 aux par. 7-8.

acteurs des communautés naviguent au sein des institutions en quête de reconnaissance de ces droits à l'autodétermination et à l'autonomie politique, je constate que de nombreuses démarches effectuées convergent à un moment ou à un autre dans la sphère des tribunaux de droit commun. Ceux-ci semblent incarner un outil de résolution des conflits, mais aussi un outil stratégique visant à légitimer des dynamiques d'exclusion. Aussi, la négociation d'une citoyenneté différenciée ne semble pas pouvoir se faire entièrement aux marges des classifications officielles de l'État, puisque l'on remarque une mobilisation – voire une instrumentalisation – récurrente de critères identitaires basés sur la *Loi sur les Indiens*.

Je suggère que l'État, même s'il reconnaît les modes de gouvernance autochtones³⁸², continue d'intervenir indirectement dans le processus d'autodéfinition des nations autochtones³⁸³. Cette influence se fait sentir non seulement sur le plan de la formation des critères identitaires³⁸⁴, mais également sur le plan des dynamiques d'exclusion qui en découlent³⁸⁵ ainsi que sur le plan des modes de résolution des conflits qui sont déployés³⁸⁶.

L'étude des processus de saisie du droit étatique par les Abénakis pour répondre aux enjeux basés sur leurs codes d'appartenance et sur leurs codes électoraux permet de faire ressortir

³⁸² Voir la Commission de vérité et réconciliation du Canada, qui a souligné que la reconnaissance du pouvoir des peuples autochtones d'édicter des lois est essentielle à la réconciliation (*Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : sommaire du rapport final de la commission de vérité et réconciliation du Canada* (2015), aux pages 215 à 221). Passage emprunté du jugement *Pastion c. Première nation Dene Tha'*, [2018] CF 648 au par. 10.

³⁸³ Val Napoleon, « Extinction by Number: Colonialism Made Easy » (2001) 16:1 *Canadian Journal of Law and Society* 113 aux pp. 122-24. Corntassel, *supra* note 21 à la p. 88.

Val Napoleon parle de l'effet distorsif du colonialisme sur les manières qu'ont aujourd'hui les Autochtones de se définir et de formuler leurs critères d'appartenance. En étudiant les codes d'appartenance de plusieurs nations canadiennes, elle relève qu'ils ont pour effet d'entretenir des catégories de citoyens n'ayant pas les mêmes droits au sein de la communauté, mais également, à terme, qu'ils ont le potentiel de réduire sa population et de pénaliser les enfants issus d'unions mixtes.

³⁸⁴ Voir notamment Motard, *supra* note 46 aux pp. 514-16; Sébastien Grammond, « L'appartenance aux communautés inuit du Nanavik: un cas de réception de l'ordre juridique inuit? » (2008) 23:1-2 *Revue Canadienne Droit et Société* 93 aux pp. 109-110.

Pour les nations signataires d'ententes d'autonomie et de revendications territoriales, notamment, Geneviève Motard expose que si leur conclusion laissait présager une pleine reconnaissance du droit à l'autonomie et à l'autodéfinition des communautés, dans les faits, on remarque qu'il en est tout autrement. On remarque que le processus de formulation des critères d'appartenance est influencé par des contraintes imposées par l'État, visant notamment à prévenir des violations du droit à l'égalité.

³⁸⁵ Pour une analyse plus détaillée, voir Audra Simpson, *Mohawk Interruptus : Political Life Across the Borders of Settler States*, London, Duke University Press, 2014. L'auteure analyse les dynamiques d'exclusion découlant de l'application des lois mohawks en lien avec l'appartenance à la communauté.

³⁸⁶ Alan Hanna, « Spaces for Sharing: Searching for Indigenous Law on the Canadian Legal Landscape » (2018) 51 *UBC Law Review* 105.

l'agentivité des acteurs qui utilisent le droit pour faire progresser leurs propres intérêts. Les Abénakis qui ont recours aux tribunaux en lien avec leurs processus de gouvernance semblent en effet adapter leurs discours et leurs argumentaires en fonction de ce qui va leur permettre de faire des gains juridiques et politiques. J'avance qu'au-delà de cet aspect de stratégie, il reste également de nombreuses contraintes, notamment celles imposées par la *Loi sur les Indiens*, qui prédéfinissent et limitent le cadre dans lequel les démarches juridiques sont effectuées et également reçues par les tribunaux. Les Abénakis contournent également ces contraintes de manière plus ou moins stratégique.

6.2.1. Le contrôle de l'appartenance à la communauté

Les communautés d'Odanak et de Wôlinak ont toutes deux mobilisé le droit étatique à plusieurs reprises en rapport avec leurs codes d'appartenance. Sans prétendre être exhaustive, la section suivante présente quelques causes ; celles-ci illustrent les multiples façons dont l'identité abénakise est utilisée et surtout négociée par les différents acteurs qui mobilisent le droit et quelles normes sont mises de l'avant. Les codes d'appartenance représentent une part fondamentale de l'organisation politique des communautés car ils sont le symbole du droit à l'autonomie, ou comme le décrit Audra Simpson dans le contexte mohawk, l'affichage du « droit d'avoir des droits »³⁸⁷. Or, c'est bien la définition et la délimitation des membres habilités à se prononcer (Odanak) et à bénéficier de ces droits (Wôlinak), qui suscite des tensions.

6.2.1.1. Modification du Code d'appartenance à Odanak : la mobilisation de la norme de la « majorité de la majorité » en réponse à la question du vote des personnes non résidentes.

Les Abénakis d'Odanak ont entrepris des démarches en justice dans le cadre de l'adoption de leur code d'appartenance actuel et de la reconnaissance de ce dernier par le ministre des Affaires indiennes et du Nord Canada. Le litige concernait la « base électorale », c'est-à-dire les électeurs ayant les qualités requises pour participer au processus d'autorisation du Code d'appartenance. Entre 2001 et 2004, les Abénakis d'Odanak entreprennent un processus de consultation et de rédaction de leurs critères d'appartenance à la communauté³⁸⁸. En 2005, le ministre refuse de fournir à la communauté l'avis nécessaire

³⁸⁷ Simpson, *supra* note 23 la p. 185.

³⁸⁸ Première Nation des Abénakis d'Odanak c. Canada (Affaires indiennes et du Nord), *supra* note 56 au par. 3-4.

pour valider le Code d'appartenance pour le motif que cette dernière n'a pas obtenu le consentement de la majorité de ses électeurs figurant sur la liste de bande, tel que l'exige l'article 10(1) de la *Loi sur les Indiens*³⁸⁹.

À Odanak, le bassin d'électeurs est composé de personnes reconnues membres de la communauté et figurant sur la liste de bande, résidant ou non sur la communauté et pouvant inclure des personnes n'ayant pas le statut « indien ». Le problème repose sur le fait qu'en 2003, 85% de ce bassin d'électeurs figurant sur la liste ne réside pas dans la communauté et soit n'entretient pas ou plus de liens significatifs avec cette dernière, soit sont présumés décédés ou incapables d'exprimer leur opinion. D'une part, on remarque que le droit à l'autodéfinition collective est limité par certaines contraintes procédurales de la *Loi sur les Indiens*. D'autre part, dans les discours des Abénakis, la question du droit de vote des membres hors réserve dans ce contexte de formulation des critères d'appartenance est étroitement reliée à celle de survie culturelle de la communauté³⁹⁰. Cela suscite certaines tensions, certains défendant le caractère inclusif de la liste de bande, d'autres s'y opposant. Certains défendent, à l'opposé des conclusions du célèbre arrêt *Corbière*³⁹¹, qu'il faut restreindre la participation au vote aux personnes vivant dans la communauté. Pour Jacques, un membre d'Odanak, vivre dans la communauté est essentiel pour connaître ses réalités, d'où son appréhension à laisser des non-résidents voter pour un code d'appartenance :

Je trouve ça épouvantable. [...] Ils vont décider pour nous autres alors qu'ils ne connaissent pas notre réalité. [...] ils ne vivent pas notre quotidien au jour le jour. (Jacques; 64 ans, 4 juillet 2017)

Le Conseil de bande demande donc au registraire une mise à jour de la liste de bande afin de tenir compte de sa réalité sociale, sans succès³⁹². N'ayant pu rejoindre nombre de personnes figurant sur la liste désuète, cela l'incite donc à interpréter le concept de majorité

³⁸⁹ *Ibid* au par. 5.

³⁹⁰ La question du vote des personnes non-résidents fait l'objet d'une importante jurisprudence, voir notamment *Gabriel v. Mohawk Council of Kanasatake* [2012] F.C.J No 635, *Corbière c. Canada (Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien)*, [1999] 2 R.C.S. 203; *Bone v. Sioux Valley Indian Band No. 290*, [1996] F.C.J. No. 150, [1996] 3 C.N.L.R. 54 (T.D.).

³⁹¹ [1999] 2 R.C.S. 203. Depuis cet arrêt, il est inconstitutionnel de prévoir la négation de tout droit de participation politique aux membres d'une bande qui résident à l'extérieur de la communauté.

³⁹² En 2004, le Conseil de bande effectue d'importantes démarches visant à obtenir du ministre la réduction de la liste électorale. Parmi ces démarches figurent la demande que vérification soit faite du statut des personnes présumées décédées, incapables, sans adresse connue ou indifférentes. Cependant, ces démarches restent sans réponse, ce qui conduit le Conseil à mettre fin au processus d'autorisation du Code d'appartenance sans que la liste électorale ait été modifiée. Voir *Première Nation des Abénakis d'Odanak c. Canada (Affaires indiennes et du Nord)*, 2008 CAF 126, aux pp. 10-18.

comme étant celle des personnes s'étant prononcées lors du vote, qui, elles, représentent plus de 50% de la base électorale. C'est donc le concept de « majorité de la majorité » qui est mobilisé, plutôt que celui de « majorité absolue » défendu par le ministre ayant refusé de valider le code d'appartenance.

En l'espèce, il semble que les règles d'inscription au registre et la procédure à suivre pour valider un code d'appartenance aient représenté un frein dans l'exercice du droit de la communauté de contrôler ses effectifs. Si en théorie, la loi délègue d'importants pouvoirs aux communautés pour formuler leurs règles d'appartenance, il importe de souligner que l'on parle bel et bien de délégation et non de pleine reconnaissance des modes de gouvernance autochtones³⁹³. La substitution des modes de gouvernance autochtones par ceux de la *Loi sur les Indiens*, le lien de dépendance des communautés qui perdure à l'égard du Ministre, conjuguées à une interprétation littérale de certaines règles conduit à des situations paradoxales. Celle-ci, en l'occurrence, amène une communauté à devoir notamment jongler avec quelques 330 électeurs non localisés dont le vote est jugé nécessaire par une administration somme toute peu investie dans l'ensemble du processus³⁹⁴.

Constatant ces contraintes, on aurait pu imaginer que les Abénakis, dans une perspective d'autodétermination, décident de contrôler leurs effectifs *de facto* en dehors des structures de droit étatique. C'est le cas notamment des Mohawks de Kahnawá:ke, qui ont toujours délibérément refusé de soumettre leur processus de formulation de critères d'appartenance à l'approbation du gouvernement fédéral, qu'ils ne reconnaissent pas comme une autorité valide³⁹⁵. Peut-être parce que l'historique des relations entre les Abénakis et l'État canadien

³⁹³ Rappelons que dès 1869, la loi permet de remplacer les systèmes de gouvernance autochtones par des conseils élus chargés de régir les affaires de la communauté et dont les mécanismes d'élection sont également définis. Voir l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages, et à l'extension des dispositions de l'acte trente-et-un Victoria, chapitre quarante-deux*, LC 1869 c-6 à l'art. 10).

³⁹⁴ Voir les paragraphes 34 et 35 de la décision *Première Nation des Abénakis d'Odanak c. Canada (Affaires indiennes et du Nord)*, 2007 CF 30 :

[34] *Quant aux individus décédés inscrits au Registre des Indiens, le registraire désactive le dossier lorsqu'il est informé du décès de cette personne ou qu'il reçoit une preuve de son décès, tel un certificat de décès émis par le directeur de l'état civil ou une déclaration de décès émanant d'un directeur de pompes funèbres, ou lorsque, dans les cas d'individus âgés entre 100 et 114 ans, lui est transmis une déclaration statutaire attestant que l'affiant connaissait l'individu en question et qu'il sait que cet individu est décédé. Autrement, le dossier de ces individus demeure actif jusqu'à ce que le registraire ait reçu une telle preuve de décès ou jusqu'à ce qu'il soit raisonnable de penser qu'une telle personne est décédée.*

[35] *La relation qu'entretient le registraire avec les individus inscrits qui sont membres d'une bande se limite donc essentiellement à l'ajout ou au retrait du nom de ces individus du Registre des Indiens ou de la liste de bande pour les seules raisons mentionnées à la Loi et ne comprend pas l'obligation de conserver ou de s'assurer de la mise à jour des adresses contenues au registre.* [Mes soulignements]

³⁹⁵ Le conseil de bande adopte en 1984 une première loi sur l'appartenance à la communauté, la *Kahnawá:ke Mohawk Law*, qui est révisée en 2003 (*Kahnawá:ke Membership Law*) et en 2007. Un nouveau cycle de

est moins marqué par des dynamiques de confrontation que celui des Mohawks, ou simplement parce qu'à ce moment, il était plus stratégique de le faire, on constate à l'inverse qu'Odanak choisit plutôt de recourir aux tribunaux de droit commun pour résoudre son litige.

En novembre 2005, le Conseil de bande dépose en effet une demande en contrôle judiciaire à l'encontre de l'ordonnance du ministre. La demande est rejetée pour le motif que le ministre n'a pas arbitrairement refusé la réduction de la liste de bande, ce qui ne justifie pas l'intervention de la Cour³⁹⁶. En appel de la décision, les Abénakis allèguent notamment que l'objectif d'autonomie gouvernementale qui sous-tend l'article 10 de la *Loi sur les Indiens* obligeait le ministre à fournir à la communauté une liste électorale fiable³⁹⁷. Interprétant la majorité requise aux fins de l'autorisation du Code d'appartenance, la Cour d'appel mobilise le concept d'honneur de la Couronne pour exiger du ministre qu'il veille à une application effective de l'article 10 de la *Loi sur les Indiens*, soit de viser « *la pleine autonomie politique des Indiens* »³⁹⁸. Pour ce faire, la Cour renverse la décision de première instance et exige du ministre qu'il fournisse toute son assistance dans la modification de la liste électorale et qu'il reconnaisse le vote basé sur la « majorité de la majorité », ce qui permet aux Abénakis de finalement valider leur Code d'appartenance³⁹⁹.

En résumé, dans ce cas, on observe que les Abénakis d'Odanak, s'ils ont mobilisé le droit à l'autonomie gouvernementale, l'ont fait de manière à cadrer dans le discours juridique de droit positif. Cela leur a permis, en raison d'une interprétation large et libérale de ce droit, d'obtenir les gains recherchés. Alors qu'en toile de fond figure la question de l'extension du droit de vote aux non-résidents, on remarque que les Abénakis ont su manœuvrer au sein du

consultations pour ajuster la législation est entamé à compter de 2010 suivant un processus de prise de décision communautaire (*Community Decision-Making Process*), développé et mis en œuvre par la Commission législative de Kahnawá:ke (*Kahnawá:ke Legislative Commission*). Une nouvelle version amendée le 3 juillet 2018, la *Kanien'kehá:ka of Kahnawá:ke Law*, est désormais complétée par la *Kahnawá:ke Residency Law* (loi sur la résidence). Il importe de souligner que tout ce processus se déroule de manière complètement indépendante de la *Loi sur les Indiens*, notamment des dispositions permettant l'adoption par les bandes d'un code coutumier.

Voir *Kahnawá:ke Membership Law*, K.R.L. c. M-1, promulguée le 10 novembre 2003 ; *Kanien'kehá:ka of Kahnawá:ke Law*, K.R.L. c. M-1, promulguée le 3 juillet 2018 ; *Kahnawá:ke Residency Law*, K.R.L. c. R-3 ; *Jacobs c. Mohawk Council of Kahnawake*, 1998 C.H.R.D. No.2 (TCDP), par.17-18 ; *Miller c. Mohawk Council of Kahnawá:ke*, 2018 QCCS 1784.

³⁹⁶ Première Nation des Abénakis d'Odanak c. Canada (Affaires indiennes et du Nord), 2007 CF 30 au par.20.

³⁹⁷ Mémoire des faits et du droit de l'appelant, dans le cadre de l'appel de la décision *Conseil de Bande des Abénakis d'Odanak c. Canada* (Ministre des Affaires indiennes et du Nord) 2007 CF 30, au par.5.

³⁹⁸ Première Nation de Abénakis d'Odanak c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien), 2008 CAF 126 au par. 45.

³⁹⁹ *Ibid* aux par. 47-48.

droit afin de réduire les conséquences de la participation au processus électoral de personnes éloignées des réalités de la communauté.

6.2.1.2. Modification du code d'appartenance de Wôlinak : la mobilisation du statut d'Indien dans le cadre de dynamiques d'exclusion

Comme il a été mentionné plus tôt, le droit à l'appartenance à la communauté de Wôlinak de certains de ses membres est remis en question depuis plus de vingt ans. De nombreuses normes informelles reliées à l'appartenance à la communauté sont créées et mobilisées au sein de cette dernière pour légitimer des dynamiques d'exclusion. Plusieurs informateurs mentionnent notamment se sentir mis à l'écart pour le motif qu'implicitement, ils ne sont pas reconnus comme de « vrais » Autochtones, même si, comme on l'a vu, la définition de l'identité autochtone est passablement subjective. Or, les codes d'appartenance sont également utilisés comme outil concret pour enchâsser formellement des normes qui servent à légitimer ces mêmes dynamiques d'exclusion. Si, officiellement, la formulation de critères d'appartenance est présentée comme une démarche d'autodétermination des communautés visant à protéger et préserver une culture distinctive, officieusement on remarque qu'elle ne se limite pas à cela. Elle s'inscrit également dans des dynamiques de pouvoir entre individus au sein d'une même communauté.

Contexte politique

Par ailleurs, alors que la *Loi sur les Indiens* est critiquée pour être un outil de contrôle, de division et d'essentialisation des identités autochtones par l'État⁴⁰⁰, on remarque que certains Abénakis semblent avoir intériorisé certains de ces mécanismes et les reproduisent plus ou moins stratégiquement dans leurs démarches juridiques visant l'exclusion de certaines personnes. À ce sujet, se référant plus particulièrement au cas des Mohawks, Taiaiake Alfred suggère que les règles de statut de la *Loi sur les Indiens* ont renforcé les discours d'exclusion de ces derniers : plutôt que de voir l'acceptation dans leur communauté de non-Mohawks - ou plus généralement de « non-Indiens » au sens de la loi - comme une expansion positive de leur nation, ces personnes sont associées à une menace d'assimilation et de perte identitaire de la nation et font l'objet de processus d'exclusion⁴⁰¹. La catégorisation des

⁴⁰⁰ Napoleon, *supra* note 382 aux pp. 123-24 ; Femmes autochtones du Québec, *Comment définir l'identité et la citoyenneté autochtones : enjeux et pistes de réflexion*, Rapport, Kahnawake, 2012 à la p.9.

⁴⁰¹ Alfred 1995, *supra* note 29 aux pp. 163-176 ; Alfred 2009, *supra* note 18 à la p. 52.

Le moratoire interdisant aux couples mixtes de vivre dans la communauté, adopté par les Mohawks de Kahnawà:ke en 1981, est souvent cité dans ce sens : concrètement, il est conçu pour que toute personne mohawk qui épouse un « non Indien » au sens de la *Loi sur les Indiens* perde non seulement son droit de

identités par l'État, et notamment le concept de calcul du pourcentage de sang, plutôt que de tendre vers la préservation des cultures distinctives autochtones, génère donc des divisions entre les membres et alimente des conflits au sein des communautés⁴⁰².

De surcroît, les règles de statut d'Indien étant directement rattachées à certaines ressources et certains services financés par l'État, je soutiens qu'elles ont pour effet d'entretenir les dynamiques de pouvoir à l'origine des mesures d'exclusion⁴⁰³. Dans le contexte mohawk, Audra Simpson affirme littéralement la chose suivante : « *race became an issue at the time when being Mohawk became being Indian and being Indian carried rights* »⁴⁰⁴. Il est intéressant de relever qu'en contexte abénaki, le même genre de discours a été entendu. Dans le camp des personnes mettant en place des mesures d'exclusion à Wôlinak, on assiste à une superposition d'enjeux d'ethnicité avec ceux d'autonomie et de préservation des ressources. En faisant reposer l'identité autochtone strictement sur le statut d'Indien, on légitime ainsi des procédures juridiques visant l'exclusion de certaines personnes, exclusion qui est présentée comme nécessaire dans un contexte où les ressources sont limitées. Comme les différentes démarches juridiques présentées ci-dessous permettent de le démontrer, la mobilisation du droit est motivée par le besoin de contrer l'envahissement de personnes « non autochtones » qui usurpent de droits dans la communauté. Pour ce faire, le statut d'Indien est donc instrumentalisé pour départager les personnes reconnues comme bénéficiaires de ces droits et les autres.

Processus de saisie des tribunaux

Concrètement, en 2017, le Conseil de Bande de Wôlinak entreprend plusieurs démarches politiques et juridiques concrètes visant à expulser des membres de la communauté, principalement de la famille Landry, pour le motif qu'ils ne sont pas « Indiens » au sens de la loi. Alors que ces derniers sont dans l'attente d'un jugement de la Cour supérieure visant justement à récupérer leur droit à un statut d'Indien, le Conseil de bande vote une résolution à l'effet « d'enlever de la liste de bande des Abénakis de Wôlinak tous les noms de personnes

résidence dans la communauté, mais également tous ses droits politiques tels que le droit de vote, ainsi que l'accès aux services réservés aux membres de la communauté (éducation, subventions du conseil de bande, droit d'être enterré au cimetière de la communauté, etc.).

⁴⁰² Palmater, *supra* note 149 aux pp. 179-80; Katherine Ellinghaus, « The Benefits of Being Indian: Blood Quanta, Intermarriage, and Allotment Policy on the White Earth Reservation 1889-1920 » (2008) 29:2-3 *A Journal of Women Studies* 81 aux pp. 85-86.

⁴⁰³ Napoleon, *supra* note 382 à la p.123.

⁴⁰⁴ Simpson, *supra* note 24 à la p.59.

n'ayant pas de statut autochtone reconnu par Affaires Indiennes et du Nord Canada »⁴⁰⁵. En février 2017, le Conseil de bande transmet aux 289 membres n'ayant pas de statut d'Indien un avis de radiation de la liste de membres de la Bande⁴⁰⁶. Les 4 mars et 16 décembre 2017, des assemblées générales sont tenues, sans que les membres radiés ne soient conviés, au cours desquelles des amendements au Code d'appartenance de 1987 sont entérinés⁴⁰⁷. Le Code stipule désormais qu'il importe d'être valablement inscrit au Registre des Indiens pour être accepté sur la liste de bande de la communauté. Durant cette période, selon les témoignages recueillis, les membres radiés de la liste de bande sont *de facto* privés des droits et services rattachés à l'appartenance à la communauté. Catherine, qui travaille au centre de santé de Wôlinak, parle notamment de la difficulté à offrir des services différenciés aux bénéficiaires en fonction du statut qui leur est reconnu. De manière générale, si elle constate certaines inégalités et injustices, elle témoigne aussi de son impuissance à s'y opposer :

Travailler de concert avec la politique est difficile. Ici on voit tout ce qui se fait de pas correct, à cause de la proximité. On doit l'accepter, même si on reçoit des plaintes par rapport à ça. [...] Quand t'es dans le bon clan, t'as plus d'avoirs...ça c'est dans toutes les communautés. (Catherine; 42 ans ; 9 août 2017)

On comprend que la présence de catégories de citoyens auxquels on ne reconnaît pas les mêmes droits au sein de la communauté s'inscrit bel et bien dans une dynamique de pouvoir. Ces catégories sont entretenues et légitimées par une instrumentalisation de la *Loi sur les Indiens* et cela, même sans fondement juridique valable au sens du droit positif. Il importe en effet de souligner qu'au cours de cette même période, soit en date du 7 février 2017, les Landry avaient récupéré leur droit au statut d'Indien à l'issue du jugement de la Cour supérieure⁴⁰⁸. Si en théorie, ils étaient donc admissibles à faire partie de la liste de bande selon les termes du nouveau code d'appartenance, en pratique le Conseil de bande refuse de reconnaître la validité du jugement et maintient leur radiation. Le 8 février 2018, à l'issue d'un vote référendaire auquel ne sont toujours pas conviées les personnes radiées (incluant les 94 personnes concernées par le jugement de la Cour supérieure), les Abénakis de Wôlinak se prononcent formellement contre leur ré-inclusion au sein de la communauté⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ Résolution RCB-2016-2017-055 du 2 novembre 2016.

⁴⁰⁶ *Landry c. Conseil des Abénakis de Wôlinak*, *supra* note 55 au par. 21.

⁴⁰⁷ *Ibid*, aux par. 20 et 24.

⁴⁰⁸ *Landry c. Procureur général du Canada (Registraire du Registre des Indiens)*, *supra* note 57.

(Il est à noter que la décision n'a pas été portée en appel, et est devenue exécutoire à l'expiration des délais d'appel, soit le ou vers le 27 mars 2017.)

⁴⁰⁹ *Landry c. Conseil des Abénakis de Wôlinak*, *supra* note 55 aux par. 26-27.

Plus précisément, le vote référendaire porte sur la question suivante et est rejeté par 80% des électeurs :

Cette situation illustre une fois de plus les contradictions existant entre le droit formulé dans la sphère du droit positif et celui formulé dans la sphère communautaire. La *Loi sur les Indiens* prévoit que l'addition ou le retranchement de membres à une liste de bande ne peut être effectué qu'aux termes des règles d'appartenance à la bande par le registraire, lequel ne dispose pas d'un pouvoir discrétionnaire à cet effet⁴¹⁰. En l'occurrence, la radiation ne s'était pas effectuée aux termes du Code d'appartenance, puisque les modifications de ce dernier n'avaient pas encore été entérinées. De surcroît, le vote référendaire visant la confirmation de la radiation n'était pas non plus conforme à la loi⁴¹¹. Les entrevues réalisées démontrent encore une fois une polarisation des discours sur l'identité abénakise et sur son rapport au droit, selon le camp choisi par les interlocuteurs dans le conflit opposant les Bernard aux Landry. En effet, selon les personnes du camp « Bernard », le vote référendaire, même si non conforme à la *Loi sur les Indiens*, se légitime par le droit inhérent des Abénakis de décider de leurs effectifs selon leurs propres processus décisionnels. À l'inverse, selon les personnes du camp « Landry », les résolutions et les votations effectuées par le Conseil de bande sont tout simplement illégales pour le motif qu'elles sont contraires aux dispositions de la *Loi sur les Indiens*.

C'est sur la base de ce dernier argument que les membres radiés ont justement saisi les tribunaux, par la voix d'une demande en contrôle judiciaire devant la Cour fédérale, pour invalider la série de décisions portant notamment sur leur radiation et sur les modifications du Code d'appartenance. Ils soutiennent par ailleurs que le Code d'appartenance ne pouvait être modifié sans le vote de la majorité de tous les membres ayant droit de vote à une assemblée générale spéciale convoquée à cet effet, tel que prévu au Code⁴¹². En date du 16 décembre 2017, ils auraient donc dû faire partie de la liste électorale aux fins de l'assemblée générale visant à modifier le Code. La défense du Conseil de bande repose essentiellement sur la non-reconnaissance du droit des demandeurs au statut d'Indien, lequel était nécessaire

« Suite au jugement rendu le 7 février 2017 dans l'affaire *Landry c. Procureur général du Canada (Registraire du Registre des Indiens)* [jugement Masse], êtes-vous d'accord avec l'inclusion des appelants à titre de membres de la Première nation des Abénakis de Wôlinak ? »

⁴¹⁰ *Loi sur les Indiens*, LRC 1985 c I-5, art. 10(8) et 10(10).

⁴¹¹ Selon l'article 10(4) de la loi, en raison des droits acquis, une Bande ne peut priver de leur appartenance des personnes réintroduites en 1985.

⁴¹² *Code d'appartenance de la Bande des Abénakis de Wôlinak*, adopté le 23 juin 1987 à l'art. 76 :

« Aucun amendement ne peut être effectué à ce code sans résolution du conseil de la bande entérinée par le vote de la majorité de la majorité de tous les membres de la bande ayant droit de vote à une assemblée générale spéciale convoquée à cet effet. »

pour participer au processus électoral ayant mené aux décisions contestées, en dépit du jugement de la Cour supérieure⁴¹³.

Dans son jugement, rendu en décembre 2018, la juge Gagné statue que tous les membres de la Bande (inscrits ou non au registre) ainsi que les membres à qui la Cour supérieure avait confirmé le droit au statut en février 2017 auraient eu le droit de participer aux assemblées visant la modification du Code. Le nouveau Code d'appartenance n'avait donc pas été adopté de manière valide. Les demandeurs ayant par ailleurs récupéré le droit au statut d'Indien, leur radiation était illégale peu importe que l'on se réfère à l'ancien ou au nouveau Code⁴¹⁴.

Dans son jugement, la juge Gagné spécifie qu' « *en concluant de la sorte, la Cour ne fait pas violence au droit des Abénakis de Wôlinak à l'auto-gouvernance, ni à son droit de déterminer l'appartenance à ses effectifs. Les Abénakis de Wôlinak se sont dotés du Code d'appartenance de 1987 et doivent le respecter*⁴¹⁵ ». Or, là est justement la question. Bien que la saisie des tribunaux conduise, à terme, à un jugement qui tranche une situation litigieuse, encore faut-il que ce jugement soit reconnu et exécuté par les acteurs concernés au sein de la communauté, soit principalement le Conseil de bande. Or, ce n'est pas toujours le cas. Au moment de la rédaction de ce travail, en dépit de toutes ces procédures judiciaires, les membres radiés n'ont pas été réintégrés sur la liste de bande de Wôlinak et demeurent exclus, de fait, d'une panoplie de droits au sein de la communauté.

6.2.2. Le contrôle des droits politiques dans la communauté

Les conseils de bande des communautés peuvent être constitués au moyen d'élections tenues selon la *Loi sur les Indiens*, ou selon leur propre « coutume » - ou traditions juridiques⁴¹⁶. Les Abénakis se sont dotés de leurs codes électoraux, qui définissent notamment les critères d'éligibilité pour voter ou pour se présenter comme candidat, ainsi que les mécanismes de contestation en cas de mésentente. À l'instar d'autres nations, les Abénakis ont prévu un conseil d'appel interne, qui s'il est saisi, peut évaluer la validité du processus électoral et recommander, le cas échéant, l'annulation de l'élection ou la tenue d'une nouvelle

⁴¹³ Mémoire des faits et du droit des défendeurs, dossier T-990-18.

⁴¹⁴ *Landry c. Conseil des Abénakis de Wôlinak*, *supra* note 55 au par. 85.

⁴¹⁵ *Ibid.* au par. par. 60

⁴¹⁶ *Loi sur les Indiens*, R.C.S. 1985 c. I-5 à l'art. 2(1) « Conseil de bande ». Dans *Pastion c. Première nation Dene Tha'*, *supra* note 381 au par. 7, le juge Grammond interprète le mot « coutume », utilisé dans la *Loi sur les Indiens*, dans un sens large et réfère plutôt à ce qu'on devrait qualifier de « droit autochtone ».

élection⁴¹⁷. Le processus est effectué au sein de la communauté par trois membres de cette dernière. Une fois la procédure d'appel complétée, le dossier est archivé au Conseil de bande. De prime abord, étant donné que les communautés disposent d'une importante latitude sur le rôle, la composition et le fonctionnement de ces conseils d'appel, on pourrait suggérer que ces comités permettent une mise en œuvre effective de leurs traditions juridiques. Certaines nuances s'imposent. D'une part, on remarque que les codes électoraux, incluant ceux des Abénakis, sont en grande partie calqués sur la *Loi sur les Indiens* et sur son règlement d'application en matière électorale, le *Règlement sur les élections au sein des bandes d'Indiens*⁴¹⁸. Il est donc raisonnable de penser que le droit étatique influence en grande partie le cadre juridique à l'intérieur duquel se développent certaines normes autochtones. D'autre part, il existe en effet une importante jurisprudence venant délimiter et qualifier la nature des processus décisionnels de ces comités, notamment au regard des principes d'équité et de justice naturelle⁴¹⁹. Les décisions prises par les membres d'un comité d'appel d'une communauté étant assimilées à celles d'un office fédéral, conseil, bureau, commission ou autre organisme aux termes de la *Loi sur les Cours fédérales*, elles sont donc susceptibles d'être entendues en contrôle judiciaire et éventuellement renversées⁴²⁰.

6.2.2.1. Les affaires Savard et Medzalabanleth : processus devant le comité d'appel

À Wôlinak, les résultats des élections des conseillers et du chef de bande font régulièrement l'objet de contestations au sein du comité d'appel, suivies d'une judiciarisation devant les tribunaux de droit commun. Plusieurs contestations reposent soit accessoirement, soit directement sur la question de savoir si les membres non-inscrits de Wôlinak ont le droit de voter et de se présenter aux élections de la communauté. D'un point de vue strictement légal, en date où ces questions sont portées devant les tribunaux, la qualité « d'Indien inscrit » n'est

⁴¹⁷ Première Nation des Abénakis de Wôlinak, « Code concernant les élections du Conseil selon la coutume » (*code électoral*), adopté le 29 mai 2009 aux art. 8.2 et 8.7.

Pour conclure ainsi, le comité d'appel doit arriver à l'une ou l'autre des conclusions suivantes :

- qu'il y a eu manœuvre corruptrice ou frauduleuse à l'égard d'une élection,
- qu'il y a eu violation du présent code qui puisse porter atteinte au résultat d'une élection, ou :
- qu'une personne présentée comme candidat à une élection était inéligible à la candidature.

⁴¹⁸ *Règlement sur les élections au sein des bandes d'Indiens*, CRC c 952.

⁴¹⁹ Voir notamment *Lameman v. Cardinal*, [1997] FCJ. No. 1518 ; *Taylor v. Kwanlin Dun First Nation By-Election Appeals Board*, [1998] FCJ. No. 1740; *Ominayak v. Lubicon Lake Indian Nation*, [2003] FCJ. No 780.

⁴²⁰ *Loi sur les Cours fédérales*, LRC 1985, c-F-7 à l'art. 2(1). La jurisprudence contient de nombreuses décisions où l'on assimile un conseil de bande à un « office fédéral » au sens de cette loi. Voir notamment *Rider v. Ear*, [1979] 103 DLR (3d) 168 (C.S. Alb.); *Canatouquin c. Gabriel*, [1980] 2 C.F. 792 ; *Coalition To Save Northern Flood v. Canada* [1995] 102 Man R. (2d) 223.

pourtant pas un critère discriminant ni selon le code électoral (art. 2.1), ni selon le code d'appartenance (art. 8.2(a)) auquel ce dernier réfère⁴²¹. L'analyse des processus de saisie des tribunaux dans un contexte d'élection permet de mettre en lumière certains paradoxes ainsi qu'une instrumentalisation du droit qui répond à la même tendance générale que dans les sections précédentes.

De manière générale, depuis les années 1990, le poste de chef de Wôlinak alterne entre un membre de la famille Landry et un de la famille Bernard. Rappelons qu'en raison de la force de leur nombre, les Landry jouissent d'un poids électoral important. On observe une mobilisation du droit qui vise soit à empêcher certains membres de cette famille à voter en prévision d'une élection⁴²², soit à contester ses résultats en faveur d'un membre de cette famille⁴²³. Je m'attarderai principalement à deux causes ayant eu lieu après l'adoption du code électoral de Wôlinak en 2009. En novembre 2010, Denis Landry est élu chef. Cette élection est contestée par le chef sortant, Raymond Bernard, ainsi que par ses conseillers défaits. Quelques jours plus tard, le conseil d'appel est saisi par ces derniers afin de « faire enquête sur les procédures et les irrégularités » alléguées⁴²⁴. Parmi les nombreux motifs invoqués figure le suivant :

En vertu du code d'appartenance de 1987, SEULS les membres inscrits au Registre des Indiens ont droit de vote aux élections. Si l'on considère que 108 membres de la famille Landry ont perdu leur statut en 1995 pour falsification d'extrait de naissance et que cette décision du registraire du Ministère des Affaires indiennes a été reconfirmée en 2010, cela suppose que ces membres, leurs conjoints et leurs enfants n'auraient pas dû avoir droit de vote. Il faut aussi souligner que le code 1987 est toujours en vigueur. Pour ces raisons, nous demandons au comité d'appel d'annuler immédiatement l'élection du 14 novembre 2010⁴²⁵.

En date du 21 décembre 2010, le comité d'appel saisi de la demande reconnaît que certaines irrégularités procédurales (soupçons de pression, intimidation, remises de liste d'électeurs à

⁴²¹ Code concernant les élections du Conseil selon la coutume, *supra* note 78 à l'art. 2.1. Pour figurer sur la liste électorale, il suffit d'être Abénaki, descendant d'Abénakis ayant eu domicile sur la réserve des Abénakis de Wôlinak. Le code électoral prévoit par ailleurs qu'un des quatre postes de conseiller doit être occupé par un électeur non-autochtone, tandis que le poste de Chef peut être occupé par un électeur ayant ou non le statut.

⁴²² Fortin c. Abénakis de Wôlinak (Conseil de Bande), *supra* note 55.

⁴²³ Landry c. Savard, *supra* note 55.; Medzalanleth c. Conseil des Abénakis de Wôlinak, *supra* note 55.

⁴²⁴ Landry c. Savard, *supra* note 55 au par. 9.

Le code électoral, à son article 8.2, prévoit qu'un candidat à l'élection ou un électeur ayant voté peut interjeter appel au comité d'appel si cette personne a des motifs raisonnables de croire :

a) qu'il y a eu manœuvre corruptrice ou frauduleuse en rapport avec une élection à un poste;
b) qu'il y a eu violation du présent code qui puisse porter atteinte au résultat d'une élection à un poste;
c) qu'une personne présentée comme candidat à une élection était inéligible à ce poste.

⁴²⁵ *Ibid* au par. 10.

certain candidats, etc.) se sont produites lors de l'élection et annule l'élection. Le conseil d'appel relève par contre que l'argument selon lequel la famille Landry n'a pas le droit de vote non seulement ne constitue pas un motif d'appel en vertu du Code électoral, mais est par ailleurs invalide au regard du code électoral et du code d'appartenance⁴²⁶.

En 2012, Denis Landry est réélu chef au terme d'une élection qui est également contestée, notamment pour le motif que plusieurs membres de la famille Landry n'auraient pas dû figurer sur la liste électorale. Appliquant un raisonnement similaire à celui de l'affaire précédente, le comité d'appel conclut encore une fois que la communauté a, selon ses lois applicables, « la pleine latitude d'accepter des personnes non statuées comme membre et de leur permettre de voter et de se présenter aux élections »⁴²⁷. Il rejette l'appel.

6.2.2.2. Le transfert des affaires Savard et Medzalabanleth dans la sphère des tribunaux

Ces deux causes ont fait l'objet de demandes en contrôle judiciaire devant la Cour fédérale. Une fois encore, les motivations entourant la mobilisation du droit dans le contexte électoral sont multiples. Il semble, d'une part, que le statut d'Indien des Landry soit instrumentalisé afin de légitimer l'exclusion de personnes qui menacent l'équilibre social et/ou économique de la communauté. Cet argument est d'ailleurs carrément invoqué dans les procédures judiciaires, même s'il ne constitue pas en soi un motif d'appel ou de révision pertinent⁴²⁸. Les entrevues effectuées auprès des membres de la famille Bernard tendent dans le même sens. Notamment, il existe un mécontentement à l'effet que des fonds du Conseil de bande aient été utilisés par la famille Landry, alors au pouvoir, dans le cadre des poursuites judiciaires visant à récupérer leur statut⁴²⁹. De l'autre côté, certains membres de la famille Landry associent le conflit à de stricts enjeux de pouvoir. L'instrumentalisation du statut d'Indien est décrite par certains comme une stratégie délibérée en vue de faire des gains, comme le résumait deux interlocuteurs rencontrés :

C'est toujours la même maudite histoire à chaque fois. [Ils] veulent empêcher les Landry de voter parce qu'ils disent que c'est pas des Autochtones... mais,

⁴²⁶ Rappelons en effet qu'à cette époque, le statut d'Indien ne constitue pas une condition pour être inscrit sur la liste de bande de la communauté et ainsi faire partie de la liste électorale en vue d'avoir le droit de vote.

⁴²⁷ *Medzalabanleth c. Conseil des Abénakis de Wôlinak*, supra note 55, au par. 19.

⁴²⁸ *Fortin c. Abénakis de Wôlinak (Conseil de Bande)*, supra note 55 au par.13 ; *Landry c. Savard*, supra note 55 au par. 9.

⁴²⁹ Essentiellement, il s'agit des fonds utilisés pour les causes *McIvor* et *Descheneaux*. Depuis les années 2000, les Abénakis de Wôlinak et d'Odanak ont investi pas loin de un million de dollars dans les frais judiciaires associés à leurs démarches pour obtenir ou récupérer leur statut d'Indien. (Propos recueillis de Florence Benedict, conseillère élue au Conseil de bande d'Odanak, 2019)

c'est à cause du pouvoir politique. C'est rien que ça ! (Jean-Claude; 49 ans ; 20 juillet 2017)

Ça fait 26 ans qu'ils disent qu'on est pas des Indiens, depuis qu'ils nous ont fait perdre notre statut. Ils continuent encore. (Mireille ; 48 ans ; 20 juillet 2017)

Pour ces derniers, saisir les tribunaux revient à se battre pour une application légale de leurs lois en vigueur, soit leur code électoral et leur code d'appartenance.

La Cour fédérale saisie d'un contrôle judiciaire à l'encontre d'un comité d'appel doit précéder en deux étapes, soit constater une violation du code électoral et arriver à la conclusion que cette violation porte atteinte au résultat de l'élection⁴³⁰. De plus en plus, les tribunaux tendent à reconnaître les codes électoraux et les processus qui en découlent comme une manifestation des traditions juridiques autochtones, plutôt que comme le simple produit d'une délégation de pouvoirs de la *Loi sur les Indiens*⁴³¹. Le juge Mandamin, de la Cour fédérale, associe par exemple la capacité des Premières nations en matière de gouvernance au « *fruit de l'exercice du droit ancestral d'[une] Première Nation de faire ses propres lois* »⁴³². La Cour saisie d'une demande de contrôle judiciaire d'une décision reposant sur l'application de règles de droit autochtone, comme celle d'un comité d'appel, par exemple, se retrouve cependant dans une situation délicate. Comme le relève le juge Grammond, également de la Cour fédérale, la reconnaissance de l'autonomie gouvernementale des Autochtones et l'idée que les décideurs autochtones sont mieux placés que les tribunaux non autochtones pour comprendre les traditions juridiques autochtones invite les juges à faire preuve de déférence lorsqu'ils sont appelés à se prononcer⁴³³.

Malgré tout, lorsque les litiges sont transférés dans la sphère juridique, l'examen et l'interprétation des décisions provenant des communautés restent à l'intérieur d'un cadre juridique étatique teinté d'un langage et de dynamiques qui lui sont propres. Si les Autochtones ont recours aux tribunaux et adaptent dans ce sens leurs discours et leurs argumentaires en fonction de ce qui va leur permettre de faire le plus de gains possible, les tribunaux, de leur côté, doivent jongler avec cette coexistence de normes étatiques et

⁴³⁰ *Landry c. Savard*, *supra* note 55 au par. 46.

⁴³¹ Voir notamment *Canadien Pacifique Ltée c. Bande indienne de Matsqui*, [2000] 1 CF 325 (CA) au par. 29 ; *Pastion c. Première nation Dene Tha'*, *supra* note 381 aux par.11-13.

⁴³² *Gamblin c Conseil de la Nation des Cris de Norway House*, 2012 CF 1536 (CanLII), au 34.

⁴³³ *Pastion Première nation Dene Tha'*, *supra* note 381 aux par. 22-23. ; *Longneck c. Lambert*, [2014] (CanLII) CF 153 au par.24 .

autochtones, lesquelles sont mobilisées par les parties opposées dans un litige de manière stratégique. Ils sont également confrontés à des conceptions antinomiques de l'identité. Dans ce sens, la jurisprudence regorge d'exemples où les tribunaux sont confrontés d'un côté à des membres de la communauté qui allèguent des coutumes, des normes ou des privilèges découlant de leur droit à l'autodétermination ou à l'autonomie politique, et de l'autre côté à d'autres membres qui militent pour une application stricte des règles de droit étatique telles que celles de *Loi sur les Indiens*⁴³⁴. C'est notamment ce qui se passe à Wôlinak : d'un côté, certains membres ne reconnaissent pas la légitimité des Landry d'avoir des droits politiques et instrumentalisent le statut d'Indien même si leur droit de vote a déjà été confirmé antérieurement dans d'autres décisions judiciaires. C'est en quelque sorte leur interprétation des règles qui est mise en œuvre, même si elle ne correspond pas formellement au droit écrit. De l'autre côté, les Landry revendiquent un respect des règles électorales en vigueur.

Dans la première affaire, la cause *Savard*, la Cour accueille la demande en contrôle judiciaire et renverse la décision du comité d'appel. L'annulation de l'élection par le comité d'appel est jugée invalide pour la raison que ce dernier a interprété de manière erronée certaines dispositions du code électoral : les violations alléguées au code n'avaient pu ni conduire à influencer le résultat de l'élection, ni à démontrer l'existence de manœuvres frauduleuses⁴³⁵. La Cour souligne par ailleurs que la question du vote des Landry ne pouvait affecter la décision du comité d'appel, puisqu'ils étaient dûment inscrits sur la liste électorale conformément au code électoral⁴³⁶.

Dans l'affaire *Medzalanleth*, la Cour avait la tâche d'évaluer la crainte raisonnable de partialité du comité d'appel ainsi que le caractère raisonnable de la décision de ce dernier.

*[56] Dans son mémoire, le demandeur a tenté de soutenir n'avoir jamais prétendu que des membres non-statués n'avaient pas le droit de voter. Il prétend avoir plutôt allégué que les personnes qui n'ont pas le droit d'être sur la liste de bande n'avaient pas le droit de voter. Cet argument me paraît circulaire, puisque la raison invoquée par le demandeur pour alléguer que des personnes n'ont pas le droit d'être sur la liste de bande est précisément le fait que ces personnes ne sont pas inscrites au Registre des Indiens*⁴³⁷.

La Cour relève d'elle-même que le statut d'Indien ne constitue pas une condition essentielle pour être membre de la bande des Abénakis de Wôlinak et souligne que les arguments

⁴³⁴ Voir notamment *Vollant c. Sioui*, [2006] CanLII 487 CF ; *Jaime Grismer c. Première Nation de Squamish*, [2006] CanLII 1088 CF ; *Miller c. Mohawk Council of Kahnawà :ke*, [2018] QCCS 1784.

⁴³⁵ *Landry c. Savard*, *supra* note 55 au par. 90.

⁴³⁶ *Ibid aux par. 73-75.*

⁴³⁷ *Medzalanleth c. Conseil des Abénakis de Wôlinak*, *supra* note 55 au par. 56.

invoqués par les candidats défaits ne constituent pas en soi un motif d'appel au sens du code électoral. La Cour conclut que les membres de la partie adverse avaient le droit de vote car ils étaient inscrits sur la liste de bande depuis 1989 en vertu de l'article 8.2 a) de ce même code, en tant qu'Abénakis descendant d'un Abénakis ayant eu domicile sur la réserve des Abénakis de Wôlinak⁴³⁸.

Conclusion partielle

À la lumière de ce qui précède, il semble que les tribunaux, lorsqu'il sont saisis de litiges mobilisant soit l'identité « indienne » - au sens de la *Loi sur les Indiens* - soit l'identité abénakise - au sens des codes d'appartenance ou des codes électoraux - sont appelés à jongler avec une pluralité de normes desquelles il est difficile de dégager une interprétation unique. Les différentes causes présentées ci-dessus laissent entrevoir la pluralité des motivations qui peuvent conduire des membres des communautés, soit personnellement, soit collectivement, à emprunter la voie judiciaire. Alors que certaines causes sont soutenues par la collectivité et visent à établir un rapport de force avec l'État, d'autres sont l'expression de profondes divisions au sein d'une même communauté. Dans le premier cas, je suggère que la saisie des tribunaux peut conduire à certains changements législatifs qui permettent effectivement d'instaurer de nouveaux rapports de force. Les affaires *McIvor* et *Descheneaux* en forçant progressivement le gouvernement à éliminer les discriminations résiduelles issues de la *Loi sur les Indiens* semblent répondre aux objectifs poursuivis par les communautés. Dans le deuxième cas, il semble que les tribunaux soient surtout utilisés de manière stratégique dans le cadre de règlements de compte qui semblent se répéter de manière relativement similaire. Dans la mesure où les questions sur le droit de vote des Landry sont tranchées dans les mêmes termes à chaque litige, par exemple, il convient précisément de s'intéresser aux raisons motivant le choix de la voie des tribunaux pour les trancher.

Ce qui précède démontre bien la présence de plusieurs systèmes normatifs en interaction et parfois en contradiction les uns avec les autres dans un même espace. Même si les Abénakis se sont souvent adressés aux tribunaux étatiques, cela n'entraîne pas nécessairement la supériorité du droit étatique sur le droit formulé par les Abénakis. En effet, en cherchant par tous les moyens à exclure les membres de la famille Landry, un groupe non négligeable d'entre eux continue de réaffirmer des normes qui entrent en conflit avec les décisions des

⁴³⁸ *Ibid au par. 57.*

tribunaux étatiques. Que les raisons invoquées soient culturelles, généalogiques ou matérielles, cela démontre que pour eux, la norme étatique n'est pas légitime. Ainsi, dans leur rapport à la citoyenneté, les Autochtones semblent naviguer à l'intérieur d'un cadre juridique composé d'une pluralité de normes, certaines ayant été influencées par l'héritage de la *Loi sur les Indiens*, d'autres ayant été créées en réaction à cette dernière dans une perspective d'autodétermination. Le choix de la mobilisation de certaines normes plutôt que d'autres se situe donc dans une perspective de rapports de pouvoir non seulement entre les communautés et l'État canadien, mais également entre certains membres au sein d'une même communauté. Dans ce contexte, le droit doit être compris comme un outil de négociation des identités à l'œuvre dans un environnement socio-politique plus large.

PARTIE IV : CONCLUSION

Les rencontres effectuées à Odanak et Wôlinak ainsi que les récits recueillis permettent de mettre en lumière la complexité des relations entretenues par les Abénakis avec les paramètres de leur identité, ainsi qu'avec tout le corpus de normes formelles et plus informelles qui soutiennent leur formulation. Cette recherche prend sa source dans un contexte de profondes mutations sociales, marqué également par de nombreuses transformations des relations entretenues entre les Autochtones et l'État depuis les cinquante dernières années. Elle visait avant tout à s'intéresser de plus près aux manières dont l'identité autochtone est négociée et renouvelée non seulement entre les membres de communautés autochtones eux-mêmes, mais également avec les institutions qui gravitent autour de ces membres.

Le travail de terrain ethnographique a représenté dans ce sens un mode d'accès privilégié aux réalités sociales des communautés telles que décrites et interprétées par les membres d'Odanak et Wôlinak. Plutôt que d'appréhender la notion d'identité comme quelque chose d'absolu ou que chacun possède, je cherchais à identifier les différents discours qui pouvaient cohabiter au sein de ces deux communautés et à rendre compte le plus fidèlement possible des enjeux qui agissent sur ces discours et jusqu'à un certain point, les structurent. Lors de mes rencontres, j'ai accordé une attention particulière aux différentes dynamiques de pouvoir qui existent au sein des communautés, lesquelles agissent directement sur les manières dont les individus se situent et manœuvrent par rapport aux enjeux abordés. À cet effet, bien que ne pouvant prétendre à une présentation exhaustive des visions existant au sein des deux communautés, un des apports de cette thèse est certainement d'être allée recueillir le point de vue d'une pluralité d'acteurs – permettant ainsi d'illustrer autant les discours plus visibles de l'extérieur que les discours plus minoritaires.

Il ressort clairement de mon analyse que les Abénakis évoluent dans un contexte de résurgence identitaire teinté par leur aspiration de regagner une certaine visibilité face à l'État et une reconnaissance de ce dernier de leur identité distinctive. La redéfinition de ce que constitue qu'être Abénaki ou Abénakise est dans ce sens fondamentale et génère une multitude de discours. À ce sujet, il semble impossible de situer les paramètres de l'identité abénakise à l'intérieur d'un spectre aux extrémités desquelles nous retrouvons soit une conception « raciale », soit une conception « culturelle » de l'identité. L'identité abénakise

semble davantage se situer dans une zone grise : elle est le résultat de la superposition de processus d'identification (mobilisés à l'intérieur des communautés) et de processus d'attribution identitaire (notamment par les institutions étatiques par le biais de catégories juridiques dans lesquelles les Autochtones se retrouvent à être pensés et décrits). Dans ce sens, il paraît clair que les contextes historique (chapitre 2), juridique (chapitre 3) et politique (chapitre 4) dans lesquels naviguent les Abénakis influencent le cadre à l'intérieur duquel les Abénakis formulent et négocient leur identité (chapitre 5).

Les Abénakis doivent notamment composer avec une vision historiquement fixiste et stéréotypée de l'identité autochtone - largement entretenue par les institutions de droit – en même temps qu'avec un contexte de réappropriation et de revitalisation identitaire. En mettant de l'avant certaines pratiques culturelles, en encourageant la connaissance de la langue abénakise et en valorisant un profond enracinement des membres dans les réalités et les enjeux touchant leurs communautés, les Abénakis affirment leur volonté de préserver et de défendre leur identité distinctive. Les Abénakis doivent également composer avec le système des réserves, dont les modes de financement et de gouvernance largement régulés par la *Loi sur les Indiens* contribuent à maintenir des catégories de bénéficiaires de droits. Cette situation crée des conflits entre certains membres et alimente des divisions sociales et politiques au sein des communautés. Plus particulièrement, les règles associées au statut d'Indien occupent une place prépondérante dans une perspective distributive puisqu'elles départagent de manière binaire les personnes auxquelles l'État reconnaît certains droits et offre certains services et les autres personnes. L'application quotidienne de ces règles crée des situations de discrimination, lesquelles ont pour principales conséquences l'exclusion sociale et la perte d'attaches culturelles à la communauté.

Ce contexte amène les Abénakis à naviguer au sein des institutions juridiques de manière plus ou moins stratégique pour répondre aux enjeux soulevés (chapitre 6). Les démarches juridiques visant à combattre les discriminations basées sur le sexe de la *Loi sur les Indiens* doivent se comprendre à la lumière de ce contexte. Elles sont motivées à la fois par un besoin de reconnaissance par les instances officielles des droits reconnus par l'État aux Autochtones et par celui de lutter contre les injustices qui découlent de cette loi. Dans le même sens, la formulation et la contestation des codes d'appartenance et des codes électoraux doivent être appréhendées comme une manifestation du droit à l'autodétermination des communautés et sont un reflet des dynamiques sociales et politiques de ces dernières. Cette recherche a

permis de mettre en lumière certains éléments permettant de comprendre les critères d'appartenance à Odanak et Wôlinak. À Odanak, la communauté a un code qui, bien que faisant référence au statut d'Indien, accepte également les personnes autochtones n'ayant pas ce statut pour autant qu'elles aient au moins un grand-parent abénaki. À l'inverse, à Wôlinak, le code est directement calqué sur la *Loi sur les Indiens* et exige de la personne qui désire faire partie de la communauté d'être dûment inscrite au Registre des Indiens. Dans un cadre juridique où les communautés sont libres de déterminer leurs propres critères d'appartenance, on remarque que de profondes dynamiques d'exclusion influencent la formulation de ces codes. La question de la lutte contre l'érosion culturelle et de la préservation d'une identité distinctive fait partie des discours recueillis afin de limiter l'accès au statut de membre d'Odanak ou de Wôlinak. Cependant, de profonds conflits opposant des familles abénakises alimentent également ces dynamiques d'exclusion. Les entrevues réalisées tendent à démontrer que ce sont surtout ces derniers conflits qui mènent à des contestations reliées aux codes d'appartenance et aux codes électoraux devant les tribunaux de droit commun.

L'étude des enjeux et conflits identitaires chez les Abénakis fournit une bonne illustration de la complexité des questions pouvant être soulevées par la coexistence pratique entre le droit formulé ou appliqué au sein des communautés et le droit mobilisé dans l'arène des tribunaux. D'un côté, plusieurs communautés revendiquent leur droit à l'autodétermination, incluant celui de gérer leurs litiges indépendamment des structures de l'État. Pour certains Mohawks, par exemple, cette volonté d'autodétermination peut se traduire par le rejet formel des structures étatiques. Les tribunaux ne sont pas insensibles à cet angle d'approche : de plus en plus, ils acceptent la nécessité de reconnaître les structures décisionnelles au sein des communautés, et appellent à la déférence lorsqu'une cour est saisie d'une décision provenant à l'origine d'une communauté. On remarque que l'absence d'une instance judiciaire indépendante interne à la communauté demeure toutefois un frein à cette approche. À cet égard, bien que les Abénakis soient dotés d'un conseil d'appel voué à entendre certains litiges, tels que des contestations d'élections, on remarque que dans les faits, il n'est pas présenté ni utilisé comme un moyen de mettre en œuvre ce qu'on pourrait qualifier de traditions juridiques abénakises. À la lumière des causes étudiées dans la présente recherche, ce conseil d'appel ne semble pas non plus mettre un terme aux litiges qui lui sont présentés, lesquels sont systématiquement transférés dans la sphère des tribunaux de droit commun.

À défaut, d'un autre côté, de mécanismes de résolution de conflit internes qui soient effectifs, on remarque donc que les communautés utilisent les véhicules prévus par l'État pour faire valoir leurs droits. Les entrevues réalisées à Odanak et Wôlinak tendent à démontrer que la saisie des tribunaux est présentée comme une « justice des Blancs » qui reproduit et entretient une vision fixiste et raciste de l'identité autochtone. Malgré cela, tant à Wôlinak qu'à Odanak, la saisie des tribunaux en vient dans certaines situations à représenter l'unique moyen de répondre aux litiges internes. Il importe de souligner que cela ne veut pas dire que les tribunaux permettent nécessairement de *régler* ces litiges.

Premièrement, il serait erroné de penser que la justice arrive à trouver une définition « objective » de l'identité qui lui permette de trancher de manière neutre entre plusieurs conceptions de celle-ci en présence. Les résultats de cette recherche tendent plutôt à démontrer que les identités autochtones font également l'objet de multiples interprétations à travers le temps par les tribunaux. Dans ce sens, on observe que certaines normes ou certains processus de droit canadien tendent à favoriser une conception ou l'autre des identités. Deuxièmement, lorsqu'un ou une juge tranche un litige, le jugement rendu n'est cependant pas une panacée puisqu'en pratique, il ne peut avoir d'effet que si les acteurs concernés au sein de la communauté – c'est-à-dire principalement, mais pas uniquement, le conseil de bande – reconnaissent sa validité et acceptent d'en exécuter les conclusions. Or, comme on l'a vu, ce n'est pas toujours le cas. Particulièrement à Wôlinak, les décisions prises par le conseil de bande sont critiquées en raison du fait qu'elles tendent à perpétuer certains rapports de pouvoir desservant des intérêts précis dans la communauté.

En somme, étudiés séparément, ni le droit formulé dans la sphère communautaire, ni celui formulé dans la sphère étatique ne semblent répondre de manière uniforme aux enjeux et conflits identifiés. Il serait d'ailleurs erroné de chercher à identifier un véhicule unique permettant de solutionner la multitude d'enjeux et conflits. En réalité, si les normes formulées au sein des deux sphères coexistent, elles ne s'imbriquent cependant pas de manière harmonieuse, leurs interactions étant teintées et orientées par une pluralité de facteurs et d'intérêts propres aux différents acteurs de droit concernés. Dans ce sens, l'identité abénakise est donc mobilisée dans le cadre d'un ensemble de stratégies juridiques non mutuellement exclusives qui répondent à toutes sortes de démarches personnelles et collectives.

Le rapport des Abénakis au droit s'inscrit donc bel et bien dans un cadre caractérisé par la coexistence d'un ensemble de foyers de normes – lesquelles sont alimentées par de nombreuses dynamiques de pouvoir. Le recours des Abénakis aux tribunaux permet certainement de répondre à des enjeux qui ne peuvent ou ne parviennent pas à être résolus au sein de la communauté. Toutefois, je constate que les Abénakis empruntent autant la voie des tribunaux, d'un point de vue stratégique, qu'ils mobilisent en parallèle des normes à l'extérieur du cadre légal étatique et manœuvrent stratégiquement en vue d'atteindre leurs objectifs. Dans ce sens, un des piliers de cette recherche a été de m'intéresser aux motivations et intérêts qui poussaient les gens à mobiliser le droit de manière générale et comment ces motivations et intérêts influençaient la ou les stratégies choisies. Je constate qu'en l'espèce, le droit étatique, bien que fréquemment utilisé, n'incarne ni un remède ni une solution miracle aux enjeux et conflits identifiés. Il représente plutôt un outil s'inscrivant dans des rapports de force ou l'identité, loin d'être une donnée immuable, est utilisée comme fer de lance dans la défense d'intérêts sans cesse renégociés.

BIBLIOGRAPHIE

LÉGISLATION

Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada, 13-14 Vict., 1850, c-42.

Acte pour encourager la Civilisation graduelle des Tribus Sauvages en cette Province, 20 Vict., 1857, c-26.

Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages et à l'extension des dispositions de l'acte trente-et-un Victoria, chapitre quarante-deux, 32-33 Vict., 1869, c-6.

Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages, LC 1876, c-18.

Kahnawá:ke Membership Law, K.R.L. c. M-1, promulguée le 10 novembre 2003.

Kanien'kehá:ka of Kahnawá:ke Law, K.R.L. c. M-1, promulguée le 3 juillet 2018.

Kahnawá:ke Residency Law, K.R.L. c. R-3, promulguée le 11 juin 2018.

Loi constitutionnelle de 1867 (R-U), 30 & 31 Vict, c 3, reproduite dans LRC 1985, annexe II, n°5.

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

Loi modifiant la Loi sur les Indiens, S.C. 1985, c-27.

Loi modifiant la Loi sur les Indiens pour donner suite à la décision de la Cour supérieure du Québec dans l'affaire Descheneaux c. Canada (Procureur général), LC 2017 c-25.

Loi sur les Cours fédérales, LRC 1985, c-F-7.

Loi sur les élections au sein de premières nations, LC 2014, c 5.

Loi sur les Indiens, SC 1951, c-29, 15 Geo. VI.

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

Première Nation des Abénakis de Wôlinak, *Code d'appartenance de la bande des Abénakis de Wôlinak*, adopté le 23 juin 1987.

Première Nation des Abénakis de Wôlinak, *Code concernant les élections du Conseil selon la coutume (code électoral)*, adopté le 29 mai 2009.

Première Nation des Abénakis d'Odanak, *Loi sur les droits ou intérêts matrimoniaux*, promulguée le 31 janvier 2015.

Première Nation des Abénakis d'Odanak, *Code de citoyenneté des Abénakis d'Odanak*, adopté le 20 août 2009.

Première Nation des Abénakis de Wôlinak, *Code d'appartenance des Abénakis de Wôlinak*, adopté le 4 décembre 2017.

Règlement sur les élections au sein des bandes d'Indiens, CRC c 952.

JURISPRUDENCE

Abénakis of Wôlinak Band Council c. Bernard, [1998] CanLII 8778 (CF).

Bone v. Sioux Valley Indian Band No. 290, [1996] F.C.J. No. 150, [1996] 3 C.N.L.R. 54 (T.D.).

Calder c. Procureur Général de la Colombie-Britannique, 1973 R.C.S. 313.

Canadien Pacifique Ltée c. Bande indienne de Matsqui, [2000] 1 CF 325 (CA).

Canatonquin c. Gabriel, [1980] 2 C.F. 792.

Coalition To Save Northern Flood v. Canada [1995] 102 Man R. (2d) 223.

Conseil de bande des Abénakis de Wôlinak c. Leclair, [2005] CanLII 979 (QC CS).

Conseil de bande des Abénakis de Wôlinak c. Bernard, [2008] QCCQ 21462.

Conseil des Abénakis d'Odanak c. O'Bomsawin, 2018 CF 112.

Delgamuukw c. Colombie-Britannique, [1997] 3 R.C.S. 1010

Descheneaux c. Canada, [2015] QCCS 3555.

Dick c. La Reine, [1985] 2 RCS 309 ,

Fortin c. Abénakis de Wôlinak (Conseil de Bande), [1998] CanLII 8007 (CF).

Gabriel v. Mohawk Council of Kanasatake [2012] F.C.J No 635,

Gamblin c Conseil de la Nation des Cris de Norway House, [2012] CanLII 1536 (CF).

Guérin c. La Reine, [1984] 2 R.C.S. 335.

Jaime Grismer c. Première Nation de Squamish, [2006] CanLII 1088 CF.

Kahkewistahaw First Nation v. Taypotat, [2015] SCC 30.

Lameman v. Cardinal, [1997] FCJ. No. 1518

Landry c. Conseil des Abénakis de Wôlinak, [2018] CF 1211.

Landry v. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien), [1996] F.C.J. No. 372.

Landry c. Savard, [2011] CF 720.

Landry c. Procureur général du Canada (Registraire du Registre des Indiens), [2017] QCCS 443.

Longneck c. Lambert, [2014] (CanLII) CF 153.

McIvor v. Canada (Registrar of Indian and Northern Affairs), [2009] BCCA 153.

McIvor v. The Registrar, Indian and Northern Affairs Canada, [2007] BCSC 827.

Medzalanleth c. Conseil des Abénakis de Wôlinak, [2014] CF 508.

Miller c. Mohawk Council of Kahnawà:ke, [2018] QCCS 1784.

Nation Haïda c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts), [2004] 3 RCS 511.

O'Bomsawin c. Conseil des Abénakis d'Odanak, [2017] TCDP 4

Ominayak v. Lubicon Lake Indian Nation, [2003] FCJ. No 780.

Pastion c. Première nation Dene Tha', [2018] CF 648, au par. 10.

Première Nation des Abénakis d'Odanak c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien), [2007] CF 30.

Mémoire des faits et du droit de l'appelant, dans le cadre de l'appel de la décision *Première Nation des Abénakis d'Odanak c. Canada* (Ministre des Affaires indiennes et du Nord) [2007] CF 30.

Première Nation de Abénakis d'Odanak c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien), [2008] CAF 126.

Première nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet), [2004] 3 RCS 550.

R. c. Gladstone, [1996] 2 RCS 723.

R. c. Nikal, [1996] 1 RCS 1013.

R. c. Sparrow, [1990] 1 RCS 1075.

R. c. Van der Peet, [1996] 2 RCS 507.

Re O'Bomsawin, [1981] 4 C.N.L.R. 76.

Rider v. Ear, [1979] 103 DLR (3d) 168 (C.S. Alb.).

Sandra Lovelace c. Canada, UN Doc. CCPR/C/13/D/24/1977 (1981).

Taylor v. Kwanlin Dun First Nation By-Election Appeals Board, [1998] FCJ. No. 1740.

Vollant c. Sioui, [2006] CanLII 487 CF.

DOCTRINE : MONOGRAPHIES

Alfred, Taiaiake. *Heeding the Voices of our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Toronto, Oxford University Press, 1995.

Anker, Kirsten. *Declarations of Interdependence, A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*, Burlington, Ashgate, 2014.

Barth, Frederick. « Les groupes ethniques et leurs frontières » dans Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, dir, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

Bousquet, Marie-Pierre. *Les Anicinabek, du bois à l'asphalte : le déracinement des Algonquins du Québec*, Rouyn-Noranda, Les Éditions du Quartz, 2016.

Brun, Henri, Guy Tremblay et Eugénie Brouillet. *Droit constitutionnel*, 5^{ème} éd., Cowansville, Yvon Blais Inc., 2008.

Charland, Philippe. *Définition et reconstitution de l'espace territorial du Nord-Est Américain: la reconstruction de la carte du W8banaki par la toponymie abénakise au Québec Aln8baïwi Kdakina - notre monde à la manière abénakise*, thèse de doctorat en géographie, Université McGill, 2005 [non publié].

Charland, Thomas-Marie. *Les Abénakis d'Odanak*, Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1964.

Charron, Nadine. *La politisation de la culture à travers l'industrie touristique: performances et revitalisation des traditions chez les Hurons-Wendat*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 2006 [non publié].

Cornellier, Frédérique. *Kitakinan : parce que la ville est aussi autochtone*, Rouyn-Noranda, Éditions du Quartz, 2013.

Coulthard, Glen Sean. *Red Skin, White Masks*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.

Crane, Brian A., Robert Mainville et Martin W. Mason. *First Nations Governance Law*, Markham, LexisNexis Canada Inc, 2006.

Day, Gordon M. *The identity of the Saint Francis Indians*, Ottawa, National Museums of Canada, 1981.

Deloria Jr. Vine. *Custer Died for your Sins: an Indian Manifesto*, New York, McMillan, 1969.

Deloria, Philip J. *Playing Indian*, London, Yale, University Press, 1998.

De Sousa Santos, Boaventura. *Toward a New Legal Common Sense : Law, Globalization and Emancipation*, London, Butterworths, 2002.

Dick, Caroline. *The perils of identity: group rights and the politics of intragroup difference*, Vancouver, UBC Press, 2011.

Dyck, Miranda Lynn. mémoire de maîtrise en Arts, *The Recognition of Indigenous Rights during the Red Power Movement*, Université Carleton, 2011 [non publié].

Marie Paul Fern. *Bill C-31: the Experiences of « Indian » Women who « Married Out*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université du Nouveau Brunswick, 2003 [non publié].

Garrouette, Eva Marie. *Real Indians identity and the survival of Native America*, Berkeley, University of California Press, 2003.

Grammond, Sébastien. *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles, Éditions Yvon Blais, 2003.

Grammond, Sébastien. *Identity Captured by Law : Membership in Canada's Indigenous Peoples and Linguistic Minorities*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009.

Gros-Louis Mchugh, Nancy, Karine Gentelet et Suzy Basile. *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones*, 2015.

Simson, Leanne. « Indigenous Knowledge and Western Science : Toward New Relationships for Change », dans Jill Oakes et al. dir, *Aboriginal Health, Identity and Resources*, Winnipeg, Native Studies Press, 2000, 186.

Homi, Bhabha. *The location of culture*, London, Routledge, 2004.

Houde, Patrick. *Le massacre de la mission de Saint-François: mécanismes de domination et allégeance des Abénaquis à l'autorité coloniale britannique (1754-1814)*, mémoire de maîtrise en histoire, Université de Sherbrooke, 2012 [non publié].

Lawrence, Bonita. *"Real" Indians and Others : Mixed-Blood Urban Natives Peoples and Indigenous Nationhood*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

Lessard, David. *Emergence and Community : the Washaw Sibi Eeyouch*, thèse de doctorat en anthropologie, Université McGill, 2013 [non publié].

Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*, Mesnil-sur-l'Estrée, Grasset & Fasquelle, 1998.

Maurault, Joseph-Pierre Anselme. *Histoire des Abénakis: depuis 1605 jusqu'à nos jours*, imprimé à l'atelier typographique de la « Gazette de Sorel », Sorel, 1866.

Monture-Angus, Patricia. *Journeying Forward: Dreaming First Nations' Independence*, Halifax, Fernwood, 1999.

Motivat, Geneviève. *L'Amérindien dans la lorgnette des juges : le miroir déformant de la justice*, Montréal, Recherches Amérindiennes au Québec 2003.

Nagel, Joane. *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and Resurgence of Identity and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Niezen, Ronald. *The origins of Indigenism: human rights and the politics of identity*, Berkeley, University of California Press, 2003.

Niezen, Ronald. *The Rediscovered Self: Indigenous Identity and Cultural Justice*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009.

Palmater, Pamela D. *Beyond blood : Rethinking Indigenous Identity*, Saskatoon, Purich Publishing, 2011.

Ryser, Rudolph C. *Indigenous Nations and Modern States: The political Emergence of nation challenging state power*, New York, Routledge, 2012.

Saïd, Edward W. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

Schouls, Tim. *Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, and the Politics of Self-Government in Canada*, thèse de doctorat, University of British Columbia, 2001 [publié en 2004, UBC Press].

Simpson, Audra. *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham, Duke University Press, 2014.

Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous peoples*, 2^e éd., London, Zed Books Ltd., 2013.

Telles, Edward E. *Race in Another America: The Signification of Skin Color*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2004.

Tremblay, Fabien. *La « zone grise » de l'indianité: Ambiguïtés et logiques identitaires chez les Métis de l'Abitibi*, mémoire de maîtrise en Anthropologie, Université de Montréal, 2007 [non publié].

Tully, James. *Strange multiplicity : constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Vien, Marie-Lise. *Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre : race, genre, et conflit identitaire à Kahnawake, 1810-1851*, mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal, 2013 [non publié].

Weaver, Jace. *Native American Religious Identity: Unforgotten Gods*, Maryknoll, Orbis Books, 1998.

DOCTRINE : ARTICLES

Abu Lughod, Lila. « Writing Against Culture » dans Richard G. Fox, dir, *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa fe, School of American Research Press, 1991, 466.

Alcantara, Christopher. « Explaining Aboriginal Treaty Negotiation Outcomes in Canada : The Cases of the Inuit and the Innu in Labrador » (2007) 40:1 *Revue canadienne de science politique* 185.

Alfred, Taiaiake. « Colonialism and State Dependency » (2009) 5 *Journal of Aboriginal Health* 42.

Alfred, Taiaiake et Jeff Corntassel. « Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism » (2005) 40:4 *Government and Opposition* 597.

Asch, Michael. « The Judicial Conceptualization of Culture after Delgamuukw and Van der Peet » (2000) 5 *Review of Constitutional Studies* 119.

Avanza, Martina et Gilles Laferté. « Dépasser la “construction des identités” ? Identification, image sociale, appartenance » (2005) 61 *Genèses* 134.

Balkin, Jack M. « Deconstructive Practice and Legal Theory » (1987) 96 *Yale Law Journal* 743.

Beaulieu, Alain. « 'Voir par eux-mêmes à l'administration de leurs propres affaires' : Les Innus de Pointe-Bleue et l'implantation des conseils de bande (1869-1951) » (2016) 46:1 *Recherches Amerindiennes du Québec*, 87.

Bernheim, Emmanuelle. « Le 'pluralisme normatif' : un nouveau paradigme pour appréhender les mutations sociales et juridiques ? » (2011) 67 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 1.

Blackburn, Carole. « Differentiating indigenous citizenship: Seeking multiplicity in rights, identity, and sovereignty in Canada » (2009) 36:1 *American Ethnologist* 66.

Borrows, John. « (Ab)Originalism and Canada's Constitution » (2012) 58 *Supreme Court Law Review* 351.

Bousquet, Marie-Pierre. « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves » (2005) 35 :3 *Recherches amérindiennes au Québec* 7.

Bousquet, Marie-Pierre. « Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec » (2009) 42:2 *Criminologie* 53.

Brubaker, Rogers et Frederick Cooper. « Beyond “Identity” », (2000) 29 *Theory and Society* 1.

Bell, Catherine. « Who are the Metis People in Section 35(2) ? » (1991) 29: 2 *Alberta Law Review* 351.

Boucher, Nathalie. « Qui est Pekuakamiulnu ? L'hétérogénéité du tissu social de Mashteuiatsh » (2008) 15:1 *Aspects Sociologiques* 10.

Brodsky, Gwen, « Indian Act Sex Discrimination : Enough Inquiry Already, Just Fix It » (2016) 28:2 *Canadian Journal of Women and the Law* 314.

Butler, Judith. « *Contingent Foundations : Feminism and the Question of 'Postmodernism'* » dans Judith Butler et Joan W. Scott dir, *Feminist Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992.

Calderhead, Coco et Juan-Luis Klein. « L'identité et le territoire dans la reconstruction communautaire des Malécites de Viger » (2012) 56 :159 *Cahiers de géographie du Québec* 583.

Cassel, Susanna Heldt et Teresa Miranda Maureira. « Performing identity and culture in Indigenous tourism – a study of Indigenous communities in Québec, Canada » (2015) *Journal of Tourism and Cultural Change* 1.

Christie, Gordon. « Aboriginal Nationhood and the Inherent Right to Self-Government » (2007) National Centre for First Nations Governance, Document de travail.

Christie, Gordon. « Culture, Self-Determination and Colonialism: Issues Around the Revitalization of Indigenous Legal Traditions » (2007) 6:1 *Indigenous Law Journal* 13.

Clatworthy, Stewart. « Modifications apportées en 1985 à la *Loi sur les Indiens* : répercussions sur les Premières Nations du Québec » (2009) 38 :2 *Cahiers québécois de démographie* 253.

Clifford, James. « Identity in Masphee » dans James Clifford, *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, 227.

Collin, Dominique. « L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec » (1988) 12:1 *Anthropologies et Sociétés* 59.

Coombe, Rosemary J. « The Properties of Culture and the Politics of Possessing Identity : Native Claims in the Cultural Appropriation Controversy » (1993) 6 *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 249.

Cornthassel, Jeff. « Re-envisioning Resurgence: Indigenous Pathways to Decolonization and Sustainable Self-determination » (2012) 1 *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 86.

Coulthard, Glen Sean. « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada » (2007) 6:4 *Contemporary Political Theory* 437.

Couvrette, Christian. « La cité ethnique : l'institutionnalisation de la différence » (1994) 35 : 3 *Recherches sociographiques* 455.

De Sousa Santos, Bonaventura, « Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law » (1987) 14 *Journal of Law and Society* 279.

Dickson-Gilmore, Jane. « Finding the Ways of the Ancestors: Cultural Change and the Invention of Tradition in the Development of Separate Legal Systems » (1992) 34 *Canadian Journal of Criminology* 479.

D'Orsi, Annalisa. « Conservation et innovation: les articulations contemporaines de la tradition innue », *Recherches amérindiennes au Québec*, 43:1 (2013) 69.

Ethier, Benoit. « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok » (2016) 40:2 *Anthropologies et Sociétés* 177.

Fournier, Pascale. « Calculating Claims: Jewish and Muslim Women Navigating Religion, Economics and Law in Canada » (2012) 8 : 1 *International Journal of Law in Context* 47.

Fournier, Pascale, Pascal McDougall et Merissa Lichtsztral. « Secular Rights and Religious Wrongs ? Family Law, Religion and Women in Israel » (2012) 18:2 William & Mary Journal of Women and the Law 339.

Fournier, Pascale et Pascal McDougall. « False Jurisdictions: A Revisionist Take on Customary (Religious) Law in Germany » (2013) 48:3 Texas International Law Journal 435.

Fournier, Pascale. « Family Law, State Recognition and Intersecting Spheres/ Spaces: Jewish and Muslim Women Divorcing in the United Kingdom », dans René Provost, dir, *Culture in the Domains of Law*, Cambridge, University Press Cambridge, 2017.

Fournier, Pascale. « Droit et culture : une approche distributive de l'identité », dans *Approches et fondements du droit*, dir. Stéphane Bernatchez et Louise Lalonde, Cowansville, Yvon Blais, 2018.

Friedland, Hadley. « Reflective Frameworks : Methods for Accessing, Understanding and Applying Indigenous Laws » (2012) 11 Indigenous Law Journal 1.

Furi, Megan et Jill Wherret. « Questions relatives au statut d'Indien et à l'appartenance à la bande », (2003) Bibliothèque du Parlement, Ottawa.

Karine Gentelet, « Les revendications politiques des Premières Nations du Canada : le concept de nation comme outil contre-hégémonique », *Canadian Journal of Law and Society*, 20:2 (2005) à la p. 165

Goyon, Marie. « L'Indianité en tant qu'ethnogénèse : exemple de mobilisation dans l'art contemporain amérindien » (2007) 6 *Parcours Anthropologiques* 92.

Grammond, Sébastien. « L'identité autochtone saisie par le droit » (2008) 15:1 *Lex Electronica* 287.

Grammond, Sébastien. « L'appartenance aux communautés inuit du Nanavik: un cas de réception de l'ordre juridique inuit? » (2008) 23:1-2 *Revue Canadienne Droit et Société* 93.

Grammond, Sébastien, Isabelle Lantagne et Natacha Gagné. « Aux marges de la classification officielle : les groupes autochtones sans statut devant les tribunaux canadiens », (2012) 81 : 2 *Droit et société* 321.

Guay, Christiane et Thibault Martin, « Libérer les mots : pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone » (2012) 14:1 *Revue Internationale d'éthique sociétale et gouvernementale* 1.

Green, Joyce. « Sexual Equality and Indian Government : an Analysis of Bill C-31 Amendments to the Indian Act » (1985) 1:2 *Native Studies Review* 81.

Green, Joyce. « Canaries in the Mines of Citizenship: Indian Women in Canada » (2001) *Canadian Journal of Political Science* 715.

Green, Joyce. « Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien » (2004) 23:1 *Politique et Sociétés* 9.

- Griffiths, John. « What is Legal Pluralism? », (1986) 24 *Journal of Legal Pluralism* 1.
- Hana, Alan. « Spaces for Sharing: Searching for Indigenous Law on the Canadian Legal Landscape » (2018) 51 *UBC Law Review* 105.
- Handler, Richard et Jocelyn Linnekin. « Tradition , Genuine or Spurious » (1984) 97:385 *The Journal of American Folklore* 273.
- Hanson, Alan. « The Making of the Maori : Culture Invention and Its Logic » dans R. Jon McGee et Richard L. Warms, dir, *Anthropological Theory, An Introductory History*, New York , The McGraw-Hill Companies, Inc, 2012, 549.
- Hurley, Mary C. et Tonina Simeone. « Projet de Loi C-3 : Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au Registre des Indiens» (2010) Bibliothèque du Parlement, Ottawa.
- Kennedy, John C. « Labrador metis ethnogenesis » (1997) 62:3-4 *Ethnos* 5.
- Kleinhans, Martha Marie et Roderick Macdonald. « What is a Critical Legal Pluralism? » (1997) 12 *Canadian Journal of Law and Society* 25.
- Kymlicka, Will et Wayne Norman. « Return of the Citizen: a Survey of Recent Work on Citizenship Theory » (1994) 104 *Ethics* 352.
- Lawrence, Bonita. « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview » (2003) 18:2 *Hypatia* 3.
- Leclair, Jean. « “Il faut savoir se méfier des oracles”: Regards sur le droit et les autochtones » (2011) 41:1 *Recherches Amérindiennes du Québec* 102.
- Leclair, Jean. « Les droits ancestraux en droit constitutionnel canadien : quand l'identitaire chasse le politique », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, 299.
- Leclair, Jean et Ghislain Otis. « Constitutional recognition of aboriginal and treaty rights: a new framework for managing legal pluralism in Canada? » (2014) 46: 3 *The Journal of Legal Pluralism* 320.
- Leclair, Jean et Michel Morin. « *Peuples autochtones et droit constitutionnel* » dans Stéphane Beaulac et Jean-François Gaudreault-Desbiens, dir, *JurisClasseur Québec—Collection Droit public—Droit constitutionnel*, Montréal, LexisNexis, 2018 aux pp. 15/1 à 15/154 (mise à jour annuelle).
- Leslie, John. « La Loi sur les Indiens: perspective historique » (2002) 25:2 *Revue parlementaire canadienne* 23.
- Lone-Knapp, Faye. « Rez Talk : How Reservation Residents Describe Themselves » (2000) 24:4 *American Indian Quarterly* 635.

Macklem, Patrick. « Ethnonationalism, Aboriginal Identities, and the Law » dans Michael D. Levin, dir, *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.

Maclure, Jocelyn. « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones. Une évaluation normative de la ‘nouvelle’ approche du Québec » (2005) 7 :1 *Éthique publique* 135.

Martiniello, Marco et Patrick Simon. « Les enjeux de la catégorisation » (2008) 21 *Revue européenne des migrations internationales* 2.

Menzies, Charles R. « Reflections on Research With, for, and Among Indigenous Peoples » (2001) 25 :1 *Canadian Journal of Native Education* 19.

Merry, Sally Engle. « Legal Pluralism » (1988) 22 *Law and Society Review* 869.

Meyer, Melissa. « American Indian Blood Quantum Requirements: Blood Is Thicker than Family» dans Valérie J. Matsumoto et Blake Allmendinger, dir, *Over the Edge: Remapping the American West*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Minow, Martha. « Identities » (1991) 3 *Yale Journal of Law and the Humanities* 97.

Motard, Geneviève. « Identité et gouvernance autochtones dans les ententes d'autonomie et de revendications territoriales globales » (2013) 43 : 2 *Revue générale de droit* 501.

Nagel, Joane et Matthew Snipp. « Ethnic reorganization: American Indian social, economic, political, and cultural strategies for survival », (1993) 16 :2 *Ethnic and Racial Studies* 203.

Napoleon Val. « Extinction by Number: Colonialism Made Easy » (2001) 16:1 *Canadian Journal of Law and Society* 113

Nash, Alice. « Odanak durant les années 1920, un prisme reflétant l'histoire des Abénaquis » (2002) 32:2 *Recherches Amérindiennes du Québec* 17.

Niezen, Ronald. « Culture and the Judiciary: the Meaning of the Culture Concept as a Source of Aboriginal Rights in Canada» (2003) 18:2 *Canadian Journal of Law & Society* 1.

Noreau, Pierre. « L'épistémologie de la pensée juridique : de l'étrangeté...à la recherche de soi » (2011) 52 *Cahiers de droit* 687.

O'Bomsawin, Evelyn. « La discrimination est toujours présente », dans Carole Lévesque et Marie-France Labrecque, dir, *Itinéraires d'égalité. Trajectoires des femmes autochtones du Québec et du Canada* (2007) 3 *Cahiers DIALOG* 1.

O'Bomswain, Gauthier Mathieu. « NEMIKWALDAMNANA Let's Remember » (2015) 9 :3 *Odanak Abenaki Newspaper* 1

O'Bomsawin, Rick. « W8BANAKI PILASKW » (2018) 12:1 *Le Journal Abénaqui d'Odanak* 1.

Otis, Ghislain. « The Effect of the Royal Proclamation of 1763 on Québec: Then and Now », dans Terry Fenge et Jim Aldridge, dir, *Keeping Promises: Implementing Aboriginal Treaties in Canada*, Montréal/Kingston, McGill-Queens University Press, 2015.

Otis, Ghislain. « L'autonomie personnelle au cœur des droits ancestraux: *sub qua lege vivis* » (2007) 52 *Revue de droit de McGill* 657.

Otis, Ghislain. « Territorialité, personnalité et gouvernance autochtone » (2006) 47 : 4 *Les Cahiers de droit* 781.

Otis, Ghislain. « Gouvernance autochtone et droits ancestraux : une relation nouvelle entre la collectivité et l'individu », dans Andrée Lajoie, dir, *Gouvernance autochtone: aspects juridiques, économiques et sociaux*, Montréal, Les Éditions Thémis, 2005.

Papillon, Martin. «Mouvements de protestation et représentation identitaire : l'émergence politique de la nation crie entre 1971 et 1995 » (1999) 20 *Revue internationale d'études canadiennes* 101.

Paquet, Nicolas. « La résurgence autochtone, un passage nécessaire vers une réconciliation : l'exemple de l'alimentation traditionnelle » (2016) 13 *Cahiers du CIÉRA* 79.

Pascoe, Peggy. « Race, Gender, and Intercultural Relations: The Case of Interracial Marriage » (1991) 12 : 1 *Frontiers: A Journal of Women Studies* 5.

Poirier, Sylvie. « La (dé) politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel » (2004): 28 : 1 *Anthropologie et sociétés* 7.

Poirier, Sylvie. « Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens» (2000) 24:1 *Anthropologie et Sociétés* 137.

Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fénart. « L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés » (2015) 3 *Terrains/Théories* 1.

Roy, Jean-Olivier. « Identité et territoire chez les Innus du Québec » (2015) 45:2-3 *Recherches amérindiennes au Québec* 47.

Salée, Daniel et Carole Lévesque. « Representing Aboriginal Self-Government and First Nations / State Relations : Political Agency and the Management of the Boreal Forest in Eeyou Istchee » (2010) 41 *International Journal of Canadian Studies* 99.

Savoie, Sylvie. « Les Abénaquis de Bécancour (Wôlinak) et les terres d'Arthabaska (1829-1850) » (2003) 33:2 *Recherches Amérindiennes du Québec* 101.

Sawchuk, Joe. « Negotiating an Identity : Métis Political Organizations, the Canadian Government, and Competing Concepts of Aboriginality », (2001) 24: 3 *The American Indian Quarterly* 73.

Schultz, Lainie. « Self-determining Multiculturalism » (2015) 8:2 *International Journal of Critical Indigenous Studies* 55.

Schulze, David. « Le droit applicable au bail résidentiel dans les réserves indiennes » (2006) 36 :3 Revue générale de droit 381.

Seraphim, Joanna. « Confrontations entre le discours, la situation actuelle et les traditions : la place des femmes métisses du Manitoba sur la scène politique autochtone canadienne » (2014) 38:2 Anthropologies et Sociétés 175.

Simpson, Audra. « White into Red: Captivity Narratives as Alchemies of Race and Citizenship » (2008) 60:2 American Quarterly 251.

Soroka, Diana. « Le contexte historique du projet de loi C-31 : les tentatives d’extinction d’un peuple », dans Carole Lévesque et Marie-France Labrecque, dir, *Itinéraires d’égalité. Trajectoires des femmes autochtones du Québec et du Canada* (2007) 3 Cahiers DIALOG à la p. 13.

Tremblay, Jean-François. « L’autonomie gouvernementale autochtone, le droit et le politique, ou la difficulté d’établir des normes en la matière » (2000) 19:2-3 Politiques et Sociétés 133.

Vallance, Neil. « The Misuse of “Culture” by the Supreme Court of Canada », in Avigail Eisenberg, dir, *Diversity and Equality: The Changing Framework of Freedom in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2006.

Vermette, D'Arcy et Mark D. Walters, « Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People » (2008) 31 Dalhousie Law Journal 211.

Vien, Marie-Lise. « Les mariages entre autochtones et Blancs » (2016) 46:1 Recherches Amerindiennes du Québec 63.

RAPPORTS ET AUTRES SOURCES

Canada. Comité sénatorial permanent des peuples Autochtones, *Élections chez les Premières Nations: une question de choix fondamentale*, rapport du Comité sénatorial permanent des peuples autochtones, Ottawa, 2010.

Canada. Condition féminine Canada, *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapports de recherche en matière de politiques*, par Judith F. Sayers et Kelly A. MacDonald Jo-Anne Fiske et al. Ottawa, 2001.

Clatworthy, Stewart. « Assessment of the Long-Term Impacts of the 1985 Indian Act on the Populations of the Abenakis of Odanak and Wôlinak » Rapport d’expertise, 2 juin 2007.

Département de l’Intérieur. *Rapport annuel pour l’année expirée le 30 juin 1876*, Parlement, Documents de la Session no 11, 1877.

Dussault, René et al. *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones*, Ottawa, 1996.

Femmes autochtones du Québec. *Comment définir l'identité et la citoyenneté autochtones : enjeux et pistes de réflexion*, Rapport, Kahnawake, 2012.

Flanagan, Tom. *Incentives, Identity, and the Growth of Canada's Indigenous Population*, Institut Fraser 2017.

Musée des Abénakis. « Wôbanaki, le peuple du soleil levant » (exposition permanente), visite en juillet 2017, Odanak.

Office national du film. « Waban-Aki : peuple du soleil levant », produit par Alanis Obomsawin (2006) en ligne : <https://www.nfb.ca/film/waban-aki_fr/>

Otis, Ghislain et Charlotte Chicoine-Wilson. *Étude comparative des droits des peuples autochtones et du pluralisme juridique : le cas canadien*, Rapport soumis aux membres du groupe de recherche Pacifique dans le cadre du projet « État et cultures juridiques autochtones : un droit en quête de légitimité » (CRSH 2013-2018), Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones, Ottawa, 2014.

SITES INTERNET

Affaires autochtones et du Nord Canada, *Profils des communautés*, (2019) en ligne <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100019337/1100100019343>

Affaires autochtones et du Nord Canada, *Liste des Premières Nations* (2019) en ligne : <<http://fnp-ppn.aandc-aadnc.gc.ca/fnp/Main/Search/FNLlistGrid.aspx?lang=fra>>

Allan, Billie et Janet Smylie, *First Peoples, Second Class Treatment: The Role of Racism in the Health and Well-being of Indigenous Peoples in Canada*, Wellesley Institute (2015) en ligne: <<http://www.wellesleyinstitute.com/wp-content/uploads/2015/02/Summary-First-Peoples-Second-Class-Treatment-Final.pdf>>

Archéo Québec, « Musée des Abénakis » (2019) en ligne : <<http://www.archeoquebec.com/en/node/735>>

Canada, *Direction générale de la santé des Premières nations et des Inuits* (2019) en ligne : <https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada/organisation/direction-generale-sante-premieres-nations-inuits.html>

Canada, *Document d'information - Loi sur les foyers familiaux situés dans les réserves et les droits ou intérêts matrimoniaux* (2011) en ligne : <https://www.canada.ca/fr/nouvelles/archive/2011/09/document-information-loi-foyers-familiaux-situes-reserves-droits-interets-matrimoniaux.html>

Canada, *Éliminer les inéquités connues fondées sur le sexe relativement à l'inscription au Registre des Indiens*, (2018) en ligne : <<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1467214955663/1467214979755>>

Canada, *Fond accru pour l'infrastructure scolaire des Premières Nations* (2019) en ligne : <<http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1456150810793/1456150845232>>

Canada, *Programme des services de santé non assurés (SSNA) – Questions et réponses* (2019) en ligne : <https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada/services/sante-premieres-nations-inuits/services-sante-non-assures/information-prestations/programme-services-sante-non-assures-ssna-questions-reponses-sante-premieres-nations-inuits-sante-canada.html>

Canada, *Réponse du gouvernement du Canada à la décision Descheneaux* (2018) en ligne : <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1467227680166/1467227697623>

Centre de collaboration nationale de la santé Autochtone, *Le cadre politique et juridique sur la santé autochtone au Canada* (2011) en ligne : <https://www.ccnsc-nccah.ca/docs/context/FS-HealthLegislationPolicy-Lavoie-Gervais-Toner-Bergeron-Thomas-FR.pdf>

Coates, Ken. « La Loi sur les Indiens et l’avenir de la gouvernance autochtone au Canada » (2008) Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, en ligne : http://fngovernance.org/ncfng_research/coates_fr.pdf

Commission d’enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès (CERP), *Données populationnelles des Autochtones au Québec* (2018) en ligne : https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/PD-13.pdf?fbclid=IwAR2t56tFnwUcFJ4FtFCvDOAjC13Ud5JVfXVnj5qFKO2FddQkUMctbaTpcgk

Commission de toponymie (gouvernement du Québec) « Odanak » (2019) en ligne http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/ToposWeb/fiche.aspx?no_seq=45182

Conseil des Abénakis de Wôlinak, « Histoire » (2019) en ligne <https://cawolinak.com/histoire/>

Désilets-Rousseau. Sarah, « 145 membres de la communauté de Wôlinak pourraient perdre leur accès aux services de la réserve » Radio Canada (24 juillet 2016) en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/794557/reserve-autochtones-statut-indiens-perdre-acces-services-wolinak-centre-du-quebec>

Encyclopédie canadienne, « Loi sur les Indiens » par William Henderson, en ligne : Encyclopédie canadienne <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/loi-sur-les-indiens/>.

Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, « Historique » (2019) en ligne : <https://gcnwa.com/historique/>

Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, *Notre mission* (2019) en ligne : <https://gcnwa.com/notre-mission/>

Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, *Nos services* (2019) en ligne : https://gcnwa.com/services/#_sociaux

Imai, Shin. « La structure de la Loi sur les Indiens: responsabilité en matière de gouvernance », (2008) Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, en ligne: Toronto, en ligne: <http://fngovernance.org/ncfng_research/shin_imai_fr.pdf>

Kiuna, « Conçue par et pour les Premières Nations, mais ouverte à tous ! » (2017) en ligne : <<http://kiuna-college.com/fra/>>

La fabrique culturelle, « La langue qui ne voulait pas mourir » (9 avril 2019) en ligne : <https://www.lafabriqueculturelle.tv/capsules/11780/abenakis-la-langue-qui-ne-voulait-pas-mourir?fbclid=IwAR2nFNi2BUMTMqihSD0q0_1CmL0r-unbeEGp81ZR6Ll4cI4aDZAzSB817sg>

Montembeault, Maude, « Wôlinak radie 186 Indiens non inscrits », Radio Canada (3 mars 2017) en ligne : <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1020202/wolinak-conseil-de-bande-radiation-186-amerindiens-sans-statut>>

Milloy, John. « Le colonialisme selon la Loi sur les Indiens: un siècle de déshonneur, 1869-1969 » (2008), Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, en ligne : http://fngovernance.org/ncfng_research/milloy_fr.pdf

Québec, Régie de l'assurance maladie, *Info : assurance médicaments*, en ligne : <http://www.ramq.gouv.qc.ca/SiteCollectionDocuments/citoyens/fr/autres/information-assurance-medicaments-fr.pdf>

Samuel Proulx et Maxime St-Hilaire, *Processus de gouvernance en santé et en services sociaux des Premières Nations au Québec : portrait des droits, des lois, des politiques et des ententes sur les services de santé et les services sociaux auprès des Autochtones au Canada*, Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, en ligne (2016) en ligne : http://www.cssspnql.com/docs/default-source/Publications-Gouvernance/gouv_constitution_bloc-a_web_fra.pdf?sfvrsn=2

Statistique Canada, *Profil du Recensement, recensement de 2016 – Odanak* (2016) en ligne : <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CSD&Code1=2450802&Geo2=CD&Code2=2450&Data=Count&SearchText=Odanak&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=Aboriginal%20peoples&TABID=1>>

Statistique Canada, *Profil du Recensement, recensement de 2016 – Wôlinak* (2016) en ligne : <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CSD&Code1=2438802&Geo2=CD&Code2=2438&Data=Count&SearchText=Wolinak&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=Aboriginal%20peoples&TABID=1>>

ANNEXE 1 - Code de citoyenneté des Abénakis d'Odanak (2009)

CODE DE CITOYENNETÉ DES ABÉNAKIS D'ODANAK

TABLE DES MATIÈRES	Page
PRÉAMBULE	3
CHAPITRE I - OBJETS DU CODE	4
CHAPITRE II - DÉFINITIONS ET INTERPRÉTATION	5
CHAPITRE III - DROITS ET OBLIGATIONS DES MEMBRES	7
CHAPITRE IV - ADMISSIBILITÉ	8
CHAPITRE V-FORMALITÉS ET CONDITIONS D'INSCRIPTION	9
CHAPITRE VI - PERTE DU ST ATUT DE MEMBRE	12
CHAPITRE VII - APPELS	14
CHAPITRE VIII - REGISTRE DE LA BANDE	16
CHAPITRE IX - REGISTRAIRE DE LA BANDE	17
CHAPITRE X - MODIFICATIONS AU CODE	19
CHAPITRE XI - ENTRÉE EN VIGUEUR DU CODE	20
CHAPITRE XII- INFORMATION	21
CHAPITRE XIII - CONTENU DU CODE	22
ANNEXE "A" - DEMANDE D'INSCRIPTION	23

ANNEXE "B" - DEMANDE D'INSCRIPTION	27
ANNEXE "C" - DEMANDE DE RÉ-INSCRIPTION	33
ANNEXE "D" - DEMANDE D'APPEL	39

PRÉAMBULE

ATTENDU QUE les Abénakis d'Odanak jugent essentiel d'adopter le présent code de citoyenneté afin de promouvoir et défendre leur culture et leurs droits, et d'y préciser les règles d'admissibilité ainsi que les droits et obligations des membres des Abénakis d'Odanak;

ATTENDU QUE l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982* reconnaît et confirme les droits - ancestraux ou issus de traités - des peuples autochtones du Canada;

ATTENDU QUE l'article 25 de la *Loi constitutionnelle de 1982* stipule que la garantie des droits et libertés individuels ne porte pas atteinte aux droits ou libertés ancestraux, issus de traités ou autres, des peuples autochtones du Canada;

ATTENDU QU'un avis de l'intention des Abénakis d' Odanakde prendre le contrôle de la citoyenneté a été publié le 2 novembre 2002;

ATTENDU QUE par consultation tenue entre le 2 novembre et le 14 décembre 2002, les électeurs d'Odanak se sont majoritairement prononcés en faveur d' une prise de contrôle de la citoyenneté par les Abénakis d' Odanak;

ATTENDU QUE le présent code de citoyenneté a été rédigé en consultation avec les électeurs d' Odanak , et que ceux-ci l' ont majoritairement approuvé entre le 8 mai 2003 et le 3 décembre 2004;

LES ABÉNAKIS D'ODANAK DÉCRÈTENT CE QUI SUIT:
CHAPITRE I - OBJET DU CODE

Le présent code a pour objets:

de promouvoir l'unité, l'intégrité culturelle et l'harmonie sociale des Abénakis d' Odanak;

de garantir l'usage des terres de la réserve d' Odanak pour le bénéfice des membres des Abénakis d'Odanak.

Le présent code sera interprété en fonction de ses objets.

CHAPITRE II - DÉFINITIONS ET INTERPRÉTATION

Dans le présent code, les mots et expressions suivants signifient:

"Abénakis d' Odanak", l' ensemble des membres de la communauté des Abénakis d'Odanak ou l' un de ces membres, selon le contexte;

"Assemblée générale spéciale", une assemblée générale des membres des Abénakis d' Odanak convoquée spécialement aux fins mentionnées dans un avis affiché au moins quatorze (14) jours avant l'assemblée;

"Avis", un avis écrit, affiché ou publié s'il s'adresse aux membres des Abénakis d' Odanak, ou transmis par courrier recommandé, signifié ou affiché et publié, s' il s'adresse à une personne en particulier;

"Bande", la bande des Abénakis d' Odanak au sens de la *Loi sur les Indiens* ou une autre bande indienne au sens de ladite loi, selon le contexte;

"Code", le présent code de citoyenneté;

"Comité d'appel", le comité d'appel des Abénakis d'Odanak visé au chapitre VII du présent code;

"Conjoint", un conjoint par mariage ou par union de fait;

"Conseil des Abénakis d' Odanak", le Conseil de bande des Abénakis d' Odanak;

"Électeur", un électeur de la bande des Abénakis d' Odanak au sens de la *Loi sur les Indiens*;

" Grands-parents naturels", les grands-parents par le sang;

"Indien inscrit", une personne inscrite au registre des Indiens visé à la *Loi sur les Indiens*;

"Liste de bande", la liste de bande tenue en vertu de la *Loi sur les Indiens* pour la bande des Abénakis d' Odanak immédiatement avant l' entrée en vigueur du présent code, ou la liste de bande tenue par une bande ou par le ministre des Affaires indiennes pour toute autre bande indienne au Québec, selon le contexte;

"Membre", une personne qui est inscrite comme membre des Abénakis d' Odanak au registre de la bande ou, avant l'entrée en vigueur du présent code, était inscrite ou avait le droit d'être inscrite à la liste de bande des Abénakis d' Odanak;

"Membre majeur", un membre âgé de dix-huit (18) ans et plus;

"Ministre", le ministre des Affaires indiennes et du Nord Canada;

"Non-membre", une personne qui n' est pas membre des Abénakis d' Odanak;

"Registraire de la bande", le fonctionnaire visé au chapitre IX du présent code;

"Registraire des Indiens", le fonctionnaire chargé de la tenue du registre des Indiens en vertu de la *Loi sur les Indiens*;

"Registre de la bande", le registre visé au chapitre VIII du présent code (comprend la "liste de bande" visée au paragraphe 10(9) de la *Loi sur les Indiens*);

"Registre de l'État civil", le registre de l'État civil visé au *Code civil du Québec* ou l'équivalent s'il s'agit d'un autre État, province ou pays;

"Registre des Indiens", le registre visé à l'article 5 de la *Loi sur les Indiens*;

"Réserve", la réserve indienne d'Odanak;

Dans le présent code, le genre masculin inclut le genre féminin, et vice-versa.

Les versions française et anglaise du présent code font également autorité.

CHAPITRE III - DROITS ET OBLIGATIONS DES MEMBRES

Le présent code reconnaît à tout membre le droit:

aux programmes et services offerts par le Conseil des Abénakis d'Odanak, dans la mesure où le ministère des Affaires indiennes fournit des fonds supplémentaires pour les membres qui ne sont pas des Indiens inscrits; il est entendu, toutefois, que les membres qui ne sont pas des Indiens inscrits ont droit à la possession légale de terres dans la réserve et à la transmission de biens par droit de succession;

au soutien et à l'appui du Conseil des Abénakis d'Odanak lors de demandes auprès d'autorités politiques, industrielles ou commerciales, sous réserve du droit de regard du Conseil des Abénakis d'Odanak quant à l'opportunité et quant au contenu des demandes;

d'avoir accès aux informations publiques diffusées par le Conseil des Abénakis d'Odanak ou par tout organisme public dans la réserve, dans un délai raisonnable et sous réserve du paiement des frais de photocopie, de manutention et d'expédition raisonnables décrétés par le Conseil des Abénakis d'Odanak.

En vertu du présent code, tout membre doit:

respecter les dispositions du présent code et les décisions des instances chargées de le mettre en oeuvre;

respecter les décisions prises par les membres en assemblée générale spéciale en vertu du présent code;

respecter ses obligations légales ou contractuelles envers les Abénakis d'Odanak et le Conseil des Abénakis d'Odanak;

promouvoir l'identité et la culture des Abénakis d'Odanak.

CHAPITRE IV - ADMISSIBILITÉ

A droit au statut de membre:

toute personne qui, au moment de l'entrée en vigueur du présent code, était inscrite sur la liste de bande des Abénakis d'Odanak;

toute personne qui, après l'entrée en vigueur du présent code, a le droit d'être inscrite au registre des Indiens comme Abénakis d'Odanak en vertu de la *Loi sur les Indiens* telle qu'elle était au moment de l'entrée en vigueur du présent code;

toute personne qui n'est pas membre d'une autre bande et dont au moins l'un des grands-parents naturels est ou a été membre.

Nonobstant l'article 4.1, une personne dont l'inscription sur la liste de bande ou dont le droit à l'inscription au registre des Indiens dépend de son mariage à un membre avant le 17 avril 1985, perd son statut de membre, si après l'entrée en vigueur du présent code, elle se marie à un non membre.

Peut postuler le statut de membre:

tout Indien inscrit figurant sur la liste de bande d'une autre bande au Québec, et qui demande le transfert de cette inscription au registre de la bande;

toute personne qui a perdu son statut de membre en vertu du présent code pour y avoir renoncé volontairement ou pour être devenu membre d'une autre bande, si la cause pour laquelle elle a perdu ce statut est disparue.

CHAPITRE V - FORMALITÉS ET CONDITIONS D'INSCRIPTION

Une personne visée à l'article 4.1a) a droit à l'inscription comme membre au registre de la bande sans formalité ni condition, et le registraire de la bande l'inscrit de son propre chef comme membre au registre de la bande.

Une personne visée à l'article 4.1 b) a droit à l'inscription comme membre au registre de la bande sur demande à cet effet accompagnée de la preuve de son inscription au registre des Indiens.

Le registraire de la bande inscrit comme membre au registre de la bande une personne visée à l'article 5.2 sur demande à cet effet accompagnée de la preuve de son inscription au registre des Indiens.

Une personne visée à l'article 4.1c) obtient le droit à l'inscription comme membre au registre de la bande en déposant au bureau du registraire de la bande:

la formule de demande d'inscription figurant en Annexe "A" au présent code, dûment complétée et signée;

les pièces devant accompagner la demande d'inscription;

un ou des extrait(s) du registre de l' État civil établissant le lien de filiation naturelle entre elle et au moins l' un de ses grands-parents qui est ou a été membre;

si elle a déjà été membre d' une autre bande, un document écrit du registraire de cette bande ou du registraire des Indiens attestant qu'elle n'est plus membre de cette autre bande.

Le registraire de la bande inscrit comme membre au registre de la bande une personne visée à l' article 5.4 sur preuve que les formalités et conditions prescrites ont été accomplies.

Une personne visée à l' article 4.3a) obtient le droit à l' inscription comme membre au registre de la bande une fois remplies les formalités et conditions suivantes:

elle dépose au bureau du registraire de la bande:

la formule de demande d' inscription figurant en Annexe "B" au présent code, dûment complétée et signée;

les pièces devant accompagner la demande d' inscription;

la preuve de son inscription au registre des Indiens;

la preuve de son inscription sur la liste de bande d' une autre bande au Québec;

une demande écrite de transfert de cette inscription au registre de la bande, avec preuve qu' une copie conforme de cette demande a été transmise au registraire des Indiens ou au registraire de sa bande d' origine, selon le cas;

elle réside dans la réserve depuis au moins douze (12) mois, sauf si elle a déjà été membre avant l' entrée en vigueur du présent *Code; (mod. ass. gén. sp. du 20090530)*

son inscription comme membre au registre de la bande est acceptée par le vote d' au moins la moitié plus un des membres ayant voté à ce sujet au cours d' une assemblée générale spéciale.

Une personne visée à l' article 4.3b) obtient le droit à la ré-inscription comme membre au registre de la bande une fois remplies les formalités et conditions suivantes:

elle dépose au bureau du registraire de la bande la formule de demande de ré-inscription figurant en Annexe "C" au présent code, dûment complétée et signée et accompagnée des pièces requises par la formule de demande de ré-inscription et, selon le cas:

d' une révocation motivée de sa renonciation volontaire à son statut de membre, ou

de la preuve de son inscription sur la liste de bande d' une autre bande au Québec, et d' une demande écrite de transfert de cette inscription au registre de la bande avec preuve qu' une copie conforme de cette demande a été transmise au registraire des Indiens ou au registraire de sa bande d' origine, selon le cas;

elle réside dans la réserve depuis au moins douze (12) mois;

son inscription comme membre au registre de la bande est acceptée par le vote d'au moins la moitié plus un des membres ayant voté à ce sujet au cours d'une assemblée générale spéciale.

Le registraire de la bande transmet sans délai au Conseil des Abénakis d' Odanak la demande d'inscription visée à l'article 5.6a) ou la demande de ré-inscription visée à l'article 5.7a).

Dès qu' il reçoit la demande d' inscription visée à l'article 5.6a) ou la demande de ré-inscription visée à l'article 5.7a), le Conseil des Abénakis d' Odanak convoque une assemblée générale spéciale pour délibérer et voter sur la demande.

Le registraire de la bande inscrit comme membre au registre de la bande une personne visée à l' article 5.6 ou 5.7 sur preuve que les formalités et conditions prescrites ont été accomplies.

Le registraire de la bande informe par écrit toute personne qui a fait une demande d' inscription ou de ré-inscription comme membre au registre de la bande, de l'acceptation ou du refus de la demande.

La demande d' inscription comme membre au registre de la bande de toute personne mineure est faite par le père, la mère ou le tuteur de cette personne.

Sous réserve de l'article 5.1, le registraire de la bande n' est pas obligé d' inscrire au registre de la bande le nom d' une personne qui a droit d' y être inscrite, à moins qu' une demande à cet effet lui soit présentée conformément au présent chapitre.

CHAPITRE VI-PERTE DU STATUT DE MEMBRE

Sous réserve du présent chapitre, une personne perd le statut de membre:

si elle y renonce volontairement par avis écrit transmis au registraire de la bande;

si elle devient membre d'une autre bande;

si, s'agissant d'une personne visée à l'article 4.2, elle se marie à un non- membre après l'entrée en vigueur du présent code; ou

si c' est par suite d' erreur ou de fraude qu' elle a été inscrite comme membre.

Dès qu' il reçoit une renonciation volontaire visée à l' article 6.1a), le registraire de la bande transmet à la personne concernée un avis informant celle-ci qu' à moins qu' elle ne donne un contre-ordre écrit dans les trente (30) jours de l' avis, son nom sera rayé du registre de la bande.

Si, à l'expiration du délai prescrit à l'article 6.2, le registraire de la bande n'a pas reçu de contre-ordre écrit, il effectue immédiatement les modifications nécessaires au registre de la bande.

Dès qu'il est en possession d'une preuve documentaire, autre qu'une déclaration solennelle, démontrant à sa face même qu'une personne se trouve dans l'une des situations prévues à l'article 6.1b), 6.1c) ou 6.1d), le registraire de la bande transmet à cette personne copie de ladite preuve documentaire accompagnée d'un avis:

l'informant des raisons pour lesquelles elle pourrait être privée du statut de membre;

l'invitant à lui présenter oralement ou par écrit, dans un délai raisonnable précisé dans l'avis compte tenu des raisons invoquées ou de toute autre circonstance, des arguments démontrant qu'elle ne devrait pas être privée de son statut de membre et des pièces à l'appui de ces arguments;

l'informant que si elle ne fait valoir aucun argument dans le délai prescrit, son nom pourra être rayé du registre de la bande sans autre formalité.

Si la personne ne possède pas d'adresse connue, l'avis mentionné à l'article 6.4 est publié une fois dans un quotidien et dans un hebdomadaire régional en même temps

qu'il est affiché au bureau du Conseil des Abénakis d'Odanak. Cet avis enjoint en outre tout membre connaissant l'adresse de la personne visée, de la transmettre au registraire de la bande sans délai.

Le registraire de la bande, aussitôt qu'il a reçu et considéré les arguments de la personne visée à l'article 6.4 ou à l'expiration du délai prescrit si cette personne visée n'a pas fait valoir d'arguments, rend sa décision et s'il y a lieu fait les modifications nécessaires au registre de la bande sous réserve d'un appel en vertu du présent code.

Le registraire de la bande transmet sans délai à la personne visée à l'article 6.4 sa décision par courrier recommandé ou signifié à son domicile ou encore si cette personne n'a pas d'adresse connue, par avis affiché au bureau du Conseil des Abénakis d'Odanak et publié simultanément dans un quotidien et dans un hebdomadaire régional.

La perte par une personne de son statut de membre en vertu du présent chapitre n'affecte en rien le statut de membre du conjoint ou des parents de cette personne.

Rien dans le présent chapitre n'oblige le registraire de la bande à enquêter en vue d'obtenir une preuve documentaire visée à l'article 6.4.

CHAPITRE VII - APPELS

Les décisions suivantes du registraire de la bande sont susceptibles d'appel:

sa décision d'inscrire ou de refuser d'inscrire une personne comme membre au registre de la bande (chap. V), étant entendu toutefois que les décisions de l'assemblée générale spéciale en vertu des articles 5.6 et 5.7 sont finales et sans appel;

sa décision de rayer ou de ne pas rayer un nom du registre de la bande suite à une perte de statut de membre (chap. VI);

sa décision de corriger ou de ne pas corriger une erreur ou une omission alléguée au registre de la bande (chap. VIII);

sa décision sur toute question de procédure ou de délai se rattachant aux processus décisionnels ci-dessus mentionnés.

Peut se prévaloir du droit d'appel:

la personne faisant l'objet de la procédure ou de la décision du registraire de la bande, ou si cette personne est mineure, le père, la mère ou le tuteur de cette personne au nom de celle-ci;

sauf quant à une décision visée au paragraphe 7.1 d), tout groupe d'au moins dix (10) membres majeurs à condition que sept (7) d'entre eux déposent, avec la demande d'appel, une déclaration solennelle attestant la sincérité des motifs d'appel.

Le comité d'appel des Abénakis d'Odanak est habilité à entendre tout appel formé en vertu du présent chapitre et à en décider.

Le comité d'appel est un comité permanent formé de trois (3) personnes dont les décisions se prennent à la majorité des voix. Son quorum est de deux (2) personnes.

Les membres du comité d'appel sont nommés par l'assemblée générale des membres des Abénakis d'Odanak parmi les membres majeurs. Ils peuvent être destitués, pour cause seulement, par les membres réunis en assemblée générale spéciale.

Les personnes suivantes ont été nommées membres du comité d'appel pour un mandat de deux (2) ans au cours de l'ass. gén. sp. du 20090530:

Richard Côté Michel O'Bomsawin Manon Hamel

La durée du mandat des membres du comité d'appel est de deux (2) ans.

L'appel est formé par le dépôt, au bureau du registraire de la bande, de la formule de demande d'appel figurant en Annexe "D" au présent code, exposant les motifs d'appel.

La demande d'appel est signée par tous les appelants. Si l'appel est formé par un groupe de membres majeurs, la demande d'appel est en outre accompagnée de la déclaration solennelle d'au moins sept (7) d'entre eux.

La demande d'appel est déposée dans les trente (30) jours de la procédure ou de la décision contestée.

Une fois déposée, la formule de demande d'appel est immédiatement contresignée par le registraire de la bande et enregistrée par lui au registre de la bande avant d'être transmise au comité d'appel.

Le comité d'appel entend les appelants et le cas échéant la personne faisant l'objet de la procédure ou de la décision contestée dans un délai de trente (30) jours après l'enregistrement de la demande d'appel, et peut recevoir toute autre preuve documentaire ou testimoniale.

Le comité d'appel rend sa décision dans les trente (30) jours de la fin de l'audition de l'appel. Cette décision doit être motivée.

La décision du comité d'appel est transmise aux appelants, à la personne faisant l'objet de la procédure ou de la décision contestée, ainsi qu'au registraire de la bande.

La décision du comité d'appel est finale et sans appel.

Une fois les délais d'appel expirés, ou dès qu'une décision est rendue sur un appel, le registraire de la bande fait, s'il y a lieu, les modifications nécessaires au registre de la bande au regard de la décision ayant fait l'objet de l'appel.

CHAPITRE VIII - REGISTRE DE LA BANDE

Un registre de la bande est conservé et tenu à jour par le registraire de la bande.

Le registre de la bande consiste en la liste de bande des Abénakis d'Odanak conservée au ministère des Affaires indiennes jusqu'à l'entrée en vigueur du présent code à laquelle, une fois cette liste transmise aux Abénakis d'Odanak sur l'ordre du ministre, le registraire de la bande ajoute ou retranche, ou qu'il modifie conformément au présent code.

Le registre de la bande contient:

le nom de toute personne inscrite comme membre en vertu du présent code;

sa date de naissance;

la date à laquelle son nom a été inscrit ou ré-inscrit au registre de la bande;

la date à laquelle son nom a été retranché du registre de la bande;

la date de toute demande d'inscription ou de ré-inscription et de toute demande d'appel, et le nom des personnes ayant fait la demande;

la date de toute décision du registraire de la bande, du comité d'appel ou de l'assemblée générale spéciale en vertu du présent code;

une copie du présent code.

Tout membre et toute personne ayant déposé une demande d'inscription ou de ré-inscription ou une demande d'appel peut consulter le registre de la bande au bureau du registraire de la bande en présence de ce dernier, durant les heures d'ouverture du bureau.

Tout membre et toute personne ayant déposé une demande d'inscription ou de ré-inscription ou une demande d'appel peut demander au registraire de la bande de corriger une erreur ou une omission qu'il a constatée au registre de la bande.

Sur demande d'appel de la personne ayant demandé une correction en vertu de l'article 8.5, le comité d'appel tranche dans les trente (30) jours tout différend au sujet de cette demande de correction.

CHAPITRE IX - REGISTRAIRE DE LA BANDE

Est institué, en vertu du présent code, le poste de registraire de la bande.

Le registraire de la bande est nommé et rémunéré par le Conseil des Abénakis d'Odanak et peut être destitué par ce dernier pour cause seulement.

Le mandat du registraire de la bande est à durée indéterminée.

Le registraire de la bande exerce les fonctions et s'acquitte des responsabilités suivantes:

conserver et tenir à jour le registre de la bande et y faire les inscriptions et modifications requises en vertu du présent code;

donner suite à toute demande de correction d'une erreur ou d'une omission au registre de la bande qui lui est présentée en vertu de l'article 8.5;

mettre le registre de la bande à la disposition de ceux qui y ont accès pour consultation, durant les heures d'ouverture du bureau;

prêter assistance à toute personne qui le requiert dans l'exercice d'un droit en vertu du présent code;

fournir, dans les cas prévus au présent code, les formules de demande d'inscription, de ré-inscription et d'appel figurant en annexe au présent code;

recevoir, dater, contresigner, enregistrer et traiter ou transmettre sans délai les demandes d'inscription, de ré-inscription et d'appel qui sont déposées à son bureau conformément au présent code;

rendre les décisions qui lui incombent en vertu du présent code;

conserver dans ses archives une copie de toute demande d'inscription, de ré-inscription ou d'appel et de toute décision qu'il rend ou qu'il reçoit conformément au présent code;

donner les avis requis en vertu du présent code, de la manière prescrite;

afficher le plus tôt possible au bureau du Conseil des Abénakis d'Odanak toute demande d'inscription, de ré-inscription ou d'appel et toute décision en vertu du présent code;

exécuter toute autre tâche connexe aux fonctions et responsabilités ci-dessus mentionnées.

Le registraire de la bande ne traite ou ne transmet une demande d'inscription, de réinscription ou d'appel qu'après s'être assuré qu'elle est complète et sincère, et à cette fin il est autorisé à prendre les moyens raisonnables pour vérifier la véracité des renseignements qu'elle contient.

Toute décision du registraire de la bande en vertu du présent code doit être motivée, et ne peut être rendue sans que la personne qui en fait l'objet ait eu l'occasion raisonnable de lui présenter des arguments.

CHAPITRE X - MODIFICATIONS AU CODE

Le présent code peut être modifié par les membres réunis en assemblée générale spéciale convoquée par le Conseil des Abénakis d'Odanak de son propre chef ou sur demande écrite d'au moins quinze pour cent (15%) des membres majeurs, à condition que les modifications proposées aient été affichées avec l'avis d'assemblée.

Toute modification, pour entrer en vigueur, doit avoir été approuvée par une majorité des deux tiers (2/3) des membres majeurs ayant voté à ce sujet à l'assemblée générale spéciale.

CHAPITRE XI - ENTRÉE EN VIGUEUR DU CODE

11.1 Le présent code entre en vigueur le jour où le Conseil des Abénakis d'Odanak avise le ministre que les Abénakis d'Odanak décident désormais de l'appartenance à la citoyenneté des Abénakis d'Odanak et lui fournit une copie du présent code.

CHAPITRE XII - INFORMATION

12.1 Dès l'entrée en vigueur du présent code, le Conseil des Abénakis d'Odanak doit prendre les mesures appropriées pour informer les électeurs des objets et du contenu de ce dernier.

CHAPITRE XIII - CONTENU DU CODE

13.1 Font partie du présent code les annexes suivantes:

Annexe "A": Formule de demande d'inscription comme membre (articles 4.1c) et 5.4)

Annexe "B": Formule de demande d'inscription comme membre (articles 4.3a) et 5.6)

Annexe "C": Formule de demande de réinscription comme membre (articles 4.3b) et 5.7)

Annexe "D": Formule de demande d'appel (article 7.7)

Reprise de contrôle confirmée par le ministre : le 4 septembre 2008.
Date d'entrée en vigueur du code: 12 janvier 2005.

ANNEXE 2 - Code d'appartenance de Wôlinak (2017)



**Première nation des Abénakis de Wôlinak
Code d'appartenance**

**Date de référence
4 décembre 2017**

Table des matières

TITRE -I- DISPOSITIONS PRÉLIMINAIRES	- 3 -
CHAPITRE 1 : DÉFINITIONS.....	- 3 -
CHAPITRE 2 : LES RÈGLES D'INTERPRÉTATION.....	- 4 -
TITRE -II- EFFECTIFS DE LA BANDE	- 4 -
CHAPITRE 1 : LES CATÉGORIES DE MEMBRES	- 4 -
A) <i>Abrogé</i>	- 4 -
B) <i>Abrogé</i>	- 5 -
C) <i>Abrogé</i>	- 5 -
TITRE -III- LES DROITS DES MEMBRES	- 5 -
CHAPITRE 1 : LES DROITS GÉNÉRAUX.....	- 5 -
CHAPITRE 2 : LES DROITS DES MEMBRES STATUÉS	- 5 -
CHAPITRE 3 : <i>Abrogé</i>	- 6 -
CHAPITRE 4 : <i>Abrogé</i>	- 6 -
TITRE -IV- <i>Abrogé</i>	- 6 -
TITRE -V- LE REGISTRE DE LA BANDE	- 6 -
CHAPITRE 1 : LE REGISTRE ET SON REGISTRARIAIRE.....	- 6 -
CHAPITRE 2 : LES DEMANDES D'INSCRIPTION	- 8 -
CHAPITRE 3 : CONTESTATIONS	- 10 -
TITRE -VI- DISPOSITIONS FINALES.....	- 11 -

[*Note* : L'expression « membre ordinaire » est remplacée par l'expression « **membre statué** » pour l'ensemble du présent *Code d'appartenance*]

PRÉAMBULE

Attendu que plusieurs Abénakis n'ont pu assister, participer et voter démocratiquement à l'adoption de la version originale du *Code d'appartenance*;

Attendu que l'inclusion de ces dits membres met en péril les droits des Indiens Statués de la Bande, en permettant à des individus de s'approprier les postes décisionnels au sein de la Bande;

Attendu que cette situation a entraîné des contestations judiciaires répétées et coûteuses des élections;

Attendu que ces appels minent les ressources financières de la Bande au détriment des besoins des membres statués;

Attendu que cette situation crée et entretient un climat malsain au sein de la Bande;

Attendu que cette situation a un impact économique négatif important pour les membres statués de la Nation Autochtone des Abénakis de Wôlinak;

Attendu que bien qu'une refonte complète du *Code d'appartenance* soit nécessaire, les mesures adoptées en vertu des présentes ne concernent que certains articles précis qui doivent être adoptés, abrogés ou amendés de façon urgente. Les articles dont il n'est pas

fait mention dans la présente résolution demeurent donc inchangés jusqu'à la refonte complète du *Code d'appartenance*;

Il est donc résolu par le Conseil de Bande de présenter pour être entérinés par les membres de la Bande ayant droit de vote réunis en assemblée générale spéciale convoquée à cette fin, les modifications ci-après au *Code d'appartenance*;

Il est de plus résolu, qu'immédiatement après avoir entériné cette résolution :

Le registraire, révisera la (les) liste(s) de bandes existante(s) et la (les) mettra à jour;

Le registraire procédera à la radiation des personnes inscrites sans droit sur les listes de bande, et affichera les noms des personnes ainsi rayées;

Le registraire apportera les corrections et modifications nécessaires pour se conformer au nouveau *Code d'appartenance*.

Les dispositions suivantes sont donc ajoutées, abrogées ou amendées tel que décrit ci-après :

TITRE -I- DISPOSITIONS PRÉLIMINAIRES

CHAPITRE 1 : DÉFINITIONS

Art. 1 - Dans le présent *Code d'appartenance*, les mots suivants signifient :

«Abénakis» : toute personne de descendance Abénakis,

Ajouté : «Assemblée Générale ou Assemblée générale spéciale» : une assemblée réunissant tous les membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak : convoquée par le Conseil de Bande ou, convoquée à la demande d'au moins vingt (20) membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak et Tenue dans un local situé sur la réserve.

«Autochtone» : toute personne qui a le droit d'être inscrite au Registre des Indiens tenu par le registraire des Affaires Autochtones et Développement du Nord Canada, anciennement Affaires Indiennes et du Nord Canada, ci-après AADNC;

«Descendant» : une personne Autochtone Abénakis qui descend d'une autre ayant droit d'être inscrite sur le registre du registraire d'AADNC;

«Enfant» : comprend un enfant né du mariage ou hors mariage, un enfant légalement adopté dans les limites prévues par la *Loi sur les Indiens*;

«Indien» : au sens de l'article 6 de *Loi sur les Indiens*;

«Liste de bande » : la liste des membres d'une bande légalement tenue par le registraire de la Bande des Abénakis de Wôlinak;

«Registre de la Bande» : le registre prévu au titre V de ce Code;

«Registre des Indiens» : le registre tenu au Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien où est consigné le nom de chaque personne ayant droit d'être inscrite comme indien en vertu de la Loi;

CHAPITRE 2 : LES RÈGLES D'INTERPRÉTATION

Art. 2 - Le préambule fait partie intégrante de ce Code.

Art. 3 - Les articles de ce Code ont été adoptés afin de faciliter la réunion de tout Abénakis à la Bande des Abénakis de Wôlinak et doivent être interprétés en ce sens.

Art. 4 - Rien dans ce présent Code ne doit être interprété comme abolissant les coutumes Abénakis en vigueur lors de son adoption.

Art. 5 - Le genre masculin comprend les deux sexes, à moins que le contexte n'indique le contraire.

Art. 6 - Le nombre singulier s'étend à plusieurs personnes ou à plusieurs choses de même espèce, chaque fois que le contexte se prête à cette extension.

TITRE -II- EFFECTIFS DE LA BANDE

CHAPITRE 1 : LES CATÉGORIES DE MEMBRES

Art. 7 – Remplacé La Bande des Abénakis de Wôlinak ne comprend qu'une seule catégorie de membres, soit les Abénakis dûment statués qui sont valablement inscrits sur la liste de bande des Abénakis de Wôlinak au registre des indiens. Seules ces personnes peuvent demander d'adhérer à la Bande des Abénakis de Wôlinak en vertu du présent *Code d'appartenance*. Ces gens sont désignés comme étant les membres statués de la Bande des Abénakis de Wôlinak.

Abrogé

Art. 8 – Remplacé Peut être membre statué :

Toute personne statuée qui le ou immédiatement avant l'entrée en vigueur du présent *Code d'appartenance* était inscrite sur la liste de bande des Abénakis Wôlinak au registre des Indiens, ou avait le droit de l'être;

Cette personne doit également souscrire formellement aux dispositions du présent Code et renoncer à son appartenance à toute autre bande. Abrogé

Art. 9 - Abrogé

Abrogé

Art. 10 - Abrogé

TITRE -III- LES DROITS DES MEMBRES

CHAPITRE 1 : LES DROITS GÉNÉRAUX

Art. 11 - *Amendé* Tous les membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak ont le devoir de participer à l'évolution sociale, culturelle et économique de la Bande des Abénakis de Wôlinak et de ne pas nuire ou compromettre la jouissance de ces droits par le reste de la Bande des Abénakis de Wôlinak.

Art. 12 - Tous les membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak ont droit de pénétrer et de circuler librement sur la réserve des Abénakis de Wôlinak.

Art. 13 - Tous les membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak ont tous les droits que leur confèrent le présent *Code d'appartenance* et la Loi, sous réserve des prescriptions et restrictions contenues dans ce Code.

Art. 14 - Le concubinage ne confère aucun droit en vertu de ce Code.

CHAPITRE 2 : LES DROITS DES MEMBRES STATUÉS

Art. 15 - *Abrogé*

Art. 16 - *Abrogé*

Art. 17 - Le membre statué a le droit d'assister à toutes les assemblées générales et spéciales et y droit a de parole.

Art. 18 - Le membre statué Autochtone Abénakis majeur inscrit au registre de la Bande a seul le droit de vote aux assemblées générales et spéciales des membres de la Bande.

Art. 19 - Le membre statué a seul droit à la possession légale d'un lot sur la réserve.

Art. 20 - Le membre statué est seul à pouvoir recevoir des subventions pour effectuer des améliorations au lot dont il a la possession légale ou pour la construction d'immeubles sur celui-ci.

Art. 21 - Les membres statués sont liés par toutes et chacune des dispositions de ce Code, même celles qui pourraient restreindre leurs droits, lesquelles dispositions ils ont acceptées collectivement, et individuellement en considération des avantages apportés par ce Code.

CHAPITRE 3 : Abrogé

CHAPITRE 4 : Abrogé

TITRE -IV- LA TERRE ABÉNAKISE *Abrogé*

TITRE -V- LE REGISTRE DE LA BANDE

CHAPITRE 1 : LE REGISTRE ET SON REGISTRARE

Art. 36 - La Bande doit tenir en double un registre contenant la liste des membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak.

Art. 37 - Remplacé Ce registre contient, par ordre alphabétique, le nom de tous les membres Autochtones Abénakis de la Bande de Wôlinak où sont consignées les informations qui le concernent, soit :

Le numéro de bande inscrit au registre d'Ottawa et la date d'inscription de ce numéro;
L'adresse complète du membre : numéro, nom de rue, Ville, Province, Pays;
Sa date de naissance;
Le statut précis accordé par le ministère;
La date d'inscription sur le registre de la Bande des Abénakis de Wôlinak;
La date de radiation de ce registre;
Une note indiquant le décès du membre et date de son décès.

Art. 38 - Ce registre est public et au moins un des exemplaires doit être tenu au bureau du Conseil de Bande.

Art. 39 - Ce registre peut être consulté par toute personne, durant les heures d'ouverture du bureau du Conseil de Bande.

Art. 40 - L'assemblée générale, spécialement convoquée à cet effet, procède à l'élection durant bon plaisir, d'une personne responsable de la tenue et de la conservation du registre, appelée le « registraire ».

Art. 41 - Remplacé Le registraire doit remplir son devoir et ses obligations de façon intègre et impartiale, tout au long de sa charge et notamment :

Il est tenu de s'assurer que toutes les conditions prévues pour l'éligibilité d'un membre soient respectées,

Il doit immédiatement aviser le Conseil de Bande si quiconque tente d'intervenir dans sa tâche ou d'influencer ses décisions, et renoncer à sa tâche s'il est incapable de remplir ses devoirs de manière intègre et impartiale,

Il est tenu de maintenir le registre et:

de clairement identifier et dater le dit registre annuellement du 1^{er} janvier au 31 décembre de chaque année;
d'en assurer la conservation sans limite de temps;
de conserver dans un dossier tout document lui ayant servi à l'inscription d'un membre;

d'ajouter ou retrancher selon le cas de la liste des membres le nom de la personne qui devient membre ou cesse de l'être.

Art. 42 - L'assemblée générale décide, par la même occasion, des compensations qui peuvent être octroyées au registraire pour ses fonctions, s'il y a lieu.

Art. 43 - Le registraire n'est pas tenu de chercher le nom de ceux qui ont droit à l'inscription au registre.

Art. 44 - Le registraire doit communiquer et expliquer à toute personne qui en fait la demande, les informations contenues dans le registre qui les concernent et qui concernent ses enfants mineurs.

Art. 45 - Le registraire doit également veiller à la mise à jour du registre et requérir de toute personne désirant être inscrite les documents exigés en vertu de ce Code.

Art. 46 - Le registraire doit également être en communication avec le registraire du Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien, si besoin est.

Art. 47 - Il incombe au membre de transmettre les informations nécessaires au registraire de la Bande. Ce dernier a l'obligation de modifier le registre selon le cas. Dans le cas où une demande est jugée non fondée ou injustifiée le registraire doit en informer par écrit, ou courriel, le demandeur. Ce dernier peut faire appel de la décision au Conseil de Bande. Le Conseil de Bande soumet cet appel en assemblée générale pour approbation par les membres.

Art. 48 - Dans l'éventualité du décès ou démission du registraire, ou si ce dernier cesse de rencontrer toutes les conditions d'éligibilité prévues à l'article 44, le Conseil de Bande convoque immédiatement une assemblée générale spéciale pour que soit procédé à l'élection d'un remplaçant.

Art. 49 - Le registraire doit ajouter ou retrancher, selon le cas, de la liste des membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak, contenue au chapitre sixième du registre de la bande, le nom de la personne qui devient membre ou cesse de l'être. Le registraire doit de même procéder à toute modification qui s'impose au registre.

Art. 50 - Le registraire est tenu de conserver les dossiers d'un membre ou d'une personne revendiquant le statut de membre, pendant cinq ans.

CHAPITRE 2 : LES DEMANDES D'INSCRIPTION

Art. 51 - Toute personne ayant adhéré à chacune des dispositions de ce Code, après en avoir reçu copie, l'avoir lu et qui prétend avoir droit à l'inscription au registre peut en faire la demande au registraire.

Art. 52 - Amendé Ces demandes d'inscription doivent se faire par écrit et être accompagnées de tous les documents pertinents.

Ajouté 52 a) Une demande d'inscription comprenant ou reposant sur des documents falsifiés sera rejetée d'office;

Ajouté 52 b) Toute personne qui tente d'influencer le registraire ou toute autre personne afin d'obtenir son inscription au registre de la Bande des Abénakis de Wôlinak en vertu du présent *Code d'appartenance* verra sa demande rejetée d'office;

Art. 53 - Un membre peut toujours pallier à son défaut d'inscription au registre de la bande.

Art. 54 - Les parents membres peuvent seuls et ont la responsabilité de l'inscription de leurs enfants mineurs, membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak.

Art. 55 - Amendé Lorsqu'une personne est reconnue comme membre en vertu de ce Code, elle doit confirmer qu'elle adhère à chacune des dispositions de ce Code, en signant le registre à cet effet. Les parents doivent signer pour leurs enfants mineurs.

Art. 56 - L'enfant membre statué doit confirmer qu'il adhère à chacune des dispositions de ce Code, en signant le registre de Bande dès sa majorité. À défaut de ce faire, le Conseil de Bande peut suspendre, en tout ou en partie, ses droits de membre ordinaire, en tenant compte des intérêts sociaux, économiques ou moraux de la Bande.

Art. 57 - L'enfant Allochtone légalement adopté par un membre statué a la responsabilité à sa majorité, de s'assurer de son inscription au registre de la Bande lorsqu'il choisit, dans le délai imparti, de devenir membre statué. Ce choix doit être fait par déclaration écrite assermentée attestant de son choix, de la réception d'une copie de ce Code et du fait qu'il l'a lu. Son choix est alors constaté par sa signature du registre.

Art. 58 - La personne requérant son inscription pour elle-même ou ses enfants doit faire la preuve du droit à l'inscription.

Art. 59 - Abrogé

Art. 60 - Abrogé

Art. 61 - Amendé Le père doit prouver sa paternité par une preuve jugée valide par le registraire, tels que des certificats de mariage et de naissance.

Art. 62 - Remplacé Un membre ayant soumis une demande d'inscription ne sera inscrit au registre qu'une fois qu'il aura soumis toute la documentation requise, que le ministère aura confirmé son inscription et numéro de Bande et qu'il aura transmis les documents confirmant le tout au registraire, et qu'il aura à la satisfaction du registraire démontré son respect des dispositions du présent Code;

CHAPITRE 3 : CONTESTATIONS

Art. 63 - Dans l'éventualité où un membre ou une personne prétendant être membre, veut contester son inscription ou sa non inscription au registre de la Bande ou celle de ses enfants mineurs, une demande écrite à cet effet doit être remise au registraire exposant les motifs qui, selon elle, justifient le changement requis.

Art. 64 - Le registraire doit alors, dans un délai de trente jours, rendre une décision écrite et motivée.

Art. 65 - Dans l'éventualité où la personne concernée veut contester la décision du registraire, un appel peut être logé au Conseil de Bande dans les soixante jours de la décision rendue. Cet appel se fait par demande écrite exposant les motifs pour lesquels elle est insatisfaite de la décision du registraire.

Art. 66 - Le Conseil de Bande agit alors comme tribunal d'appel et à l'autorité de réviser la décision rendue par le registraire.

Art. 67 - Le Conseil de Bande doit entendre, si requis, le membre pour qu'il puisse exposer ses prétentions.

Art. 68 - L'audition se tient à huis clos à moins que, sur décision du Conseil de Bande, l'intérêt de la bande ou de ses membres exige une audition publique.

Art. 69 - Le Conseil de Bande doit rendre sa décision à partir de la preuve recueillie durant l'audition faite devant lui.

Art. 70 - À cet effet, le Conseil de Bande peut :

Interpréter et appliquer le présent *Code d'appartenance* dans la mesure où il est nécessaire de le faire pour décider de la demande;

Corriger tout retard dans l'envoi des avis prévus aux articles précédents;

Ordonner de son propre chef ou sur demande, la réouverture de l'enquête ou la remise de l'audition;

Faire toutes les recommandations que justifient les circonstances ;

Corriger en tout temps une décision entachée d'erreurs d'écriture ou de calcul ou de quelque autre erreur matérielle ;

Rendre toute autre décision propre à sauvegarder les droits de la bande des Abénakis de Wôlinak.

Art. 71 - Les membres du Conseil de Bande sont tenus de garder le secret du délibéré jusqu'à la date du jugement.

Art. 72 - Le Conseil de Bande doit rendre sa décision par écrit dans un délai de soixante jours de l'audition.

Art. 73 - Le Conseil de Bande est tenu de conserver le dossier d'un membre Autochtone Abénakis sans limite de temps au besoin il doit les archiver.

Art. 74 - Le membre peut contester la décision rendue par le Conseil de Bande en logeant une demande à cet effet devant les tribunaux judiciaires compétents et conformément à la *Loi modifiant la Loi sur les Indiens* (33-34 Élisabeth II, chap. 27, sanctionnée le 28 juin 1985).

TITRE -VI- DISPOSITIONS FINALES

Art. 75 - Le Conseil de Bande a tous les pouvoirs nécessaires pour édicter des règlements d'application de ce Code qu'il jugera nécessaires.

Art. 76 – Amendé Aucun amendement ne peut être effectué à ce code sans être approuvés par les électeurs admissibles conformément au présent article. Les amendements sont réputés validement approuvés par la communauté dans les cas suivants :

La première nation inscrit tous les électeurs qui ont fait connaître, selon les modalités fixées par la première nation, leur intention de voter et une majorité des électeurs inscrits ont exprimé un vote favorable;

Les amendements ne sont approuvés que si au moins vingt-cinq pour cent plus un des électeurs admissibles ont exprimé un vote favorable.

Art. 77 - Si un ou des articles de ce Code sont déclarés nuls, inopérants ou non-conformes à une ou des lois d'ordre public, cela n'a pas pour effet d'invalider les autres articles de ce Code qui demeurent en vigueur.

Art. 78 - Les membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak ayant librement adhéré à toutes et chacune des dispositions de ce Code, les articles de ce Code lient tous les membres et priment sur toute disposition législative qui pourrait leur être contradictoire.

Art. 79 - Les articles du présent *Code d'appartenance* priment sur toute disposition réglementaire adoptée en vertu de quelque loi provinciale ou fédérale qui pourrait leur être contraire ou contradictoire.

Art. 80 - Les dispositions du présent code sont d'ordre public et sont opposables aux tiers Autochtones ou non Autochtones, de même qu'aux gouvernements provincial et fédéral.

Art. 81 - Advenant la disparition totale de tous les membres de la Bande des Abénakis de Wôlinak, les lots et propriétés des membres seront remis aux conseils des bandes d'Odanak, Cacouna et Viger, en parts égales.

Art. 82 - Les dispositions de ce Code ont effet indépendamment des articles 2 et, 7 à 15 de la *Loi Constitutionnelle de 1982* (annexe B de la Loi sur le Canada, chapitre II du Recueil des lois du Parlement du Royaume Uni pour l'année 1982) L.Q. 1982, 2c. 21, art. 1.

Art. 83 – Amendé Le présent Code d'appartenance entre en vigueur le 9 juin 1987. Les modifications soumises à l'approbation de l'assemblée générale spéciale convoquée le 16 décembre 2017 entreront en vigueur le 16 décembre 2017.

ANNEXE 3 - Code d'appartenance de la bande des Abénakis de Wôlinak (1987)

CODE D'APPARTENANCE

LA BANDE DES ABÉNAKIS DE WÔLINAK

"LA BANDE DES ABENAKIS DE WOLINAK"

P R E A M B U L E

Depuis des temps immémoriaux, la Nation Abénakis a occupé un territoire allant de l'Atlantique au-delà du St-Laurent. Les avantages évidents de ce vaste territoire ont su y attirer, il y a des siècles, les allochtones français et anglais. Les relations belliqueuses qu'ils ont entretenues entre eux pendant des décennies et celles qui, par la suite, ont opposé les anglais à leurs anciennes colonies américaines, se sont, plus souvent qu'autrement, déroulées sur notre territoire et ce à un coût incommensurable pour la Nation. Les alliances auxquelles nos aïeux ont dû en venir pour éviter de disparaître à l'occasion de ces guerres des autres ont disséminé la Nation et les Abénakis se retrouvent maintenant isolés les uns des autres.

Il y a lieu de changer cette situation et de favoriser le rapprochement de tous les Abénakis pour que ce qui individuellement nous distingue, mis ensemble, soit la base d'un renouveau du progrès social, économique et culturel de la Nation Abénakis.

ATTENDU QU'il s'agit d'une affaire Abénakis pour les Abénakis, dans le cadre d'une souveraineté qui n'a jamais été aliénée;

EN CONSEQUENCE, LA BANDE DES ABENAKIS DE WOLINAK, EN ASSEMBLEE GENERALE, ADOPTE UN CODE D'APPARTENANCE AYANT POUR OBJET DE FACILITER L'INTEGRATION DES ABENAKIS A LA BANDE.

I N D E X

TITRE - I -		
	DISPOSITIONS PRELIMINAIRES.....	1
CHAPITRE - 1 -		
	DEFINITIONS.....	1
CHAPITRE - 2 -		
	REGLES D'INTERPRETATION.....	3
TITRE - II -		
	L'EFFECTIF DE LA BANDE.....	5
CHAPITRE - 1 -		
	LES CATEGORIES DE MEMBRES.....	5
TITRE - III -		
	LES DROITS DES MEMBRES.....	9
CHAPITRE - 1 -		
	LES DROITS GENERAUX.....	9

CHAPITRE - 2 -		
	LES DROITS DES MEMBRES ORDINAIRES	10
CHAPITRE - 3 -		
	LES DROITS DES MEMBRES ASSOCIES..	12
CHAPITRE - 4 -		
	LES DROITS DES MEMBRES A TITRE HONORIFIQUE.....	14
TITRE - IV -		
	LA TERRE ABENAKIS.....	15
CHAPITRE - 1 -		
	OBLIGATIONS ET DEVOIR DES MEMBRES	15
TITRE - V -		
	LE REGISTRE DE LA BANDE.....	17
CHAPITRE - 1 -		
	LE REGISTRE ET SON REGISTRARE..	17
CHAPITRE - 2 -		
	LES DEMANDES D'INSCRIPTION.....	21
CHAPITRE - 3 -		
	CONTESTATIONS.....	24
TITRE - VI -		
	DISPOSITIONS FINALES.....	27

TITRE - I -

DISPOSITIONS PRELIMINAIRES

CHAPITRE - 1 -

DEFINITIONS

art. 1 -

Dans le présent Code, les mots suivants signifient:

- a) "Abénakis": toute personne de race Abénakis, nonobstant tout degré de métissage;
- b) "Allochtone": toute personne qui n'est pas autochtone;
- c) "Autochtone": toute personne qui a droit d'être inscrite sur le Registre des Indiens tenu par le registraire des Affaires Indiennes et du Nord Canadien ainsi que toute personne inscrite sur une liste de bande légalement tenue;
- d) "Conseil de la Bande": le conseil de la bande des Abénakis de Wôlinak;
- e) "Descendant": une personne qui descend d'une autre sans limite de degré;
- f) "Domicile": le lieu où une personne a son principal établissement;
- g) "Enfant": comprend un enfant né du mariage ou hors mariage, un enfant légalement adopté, ainsi qu'un enfant

- 2 -

adopté selon la coutume indienne;

h) "Indien": au sens de ce code, indien signifie Autochtone;

i) "Liste de bande": la liste des membres d'une bande légalement tenue par une bande ou par le registraire du Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien;

j) "Lot": parcelle de terre sur la réserve dont la bande est propriétaire ou possesseur légal, ou dont un membre ordinaire est possesseur légal;

k) "Registre de la bande": le registre prévu au titre V de ce code;

l) "Registre des Indiens": le registre tenu au Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien où est consigné le nom de chaque personne ayant droit d'être inscrite comme indien en vertu de la Loi;

- 3 -

TITRE - I -

DISPOSITIONS PRELIMINAIRES

CHAPITRE - 2 -

LES REGLES D'INTERPRETATION

art. 2 -

Le préambule fait partie intégrante de ce Code.

art. 3 -

Les articles de ce Code ont été adoptés afin de faciliter la réunion de tout Abénakis à la bande des Abénakis de Wôlinak et doivent être interprétés en ce sens.

art. 4 -

Rien dans ce présent Code ne doit être interprété comme abolissant les coutumes Abénakis en vigueur lors de son adoption.

art. 5 -

Le genre masculin comprend les deux sexes, à moins que le contexte n'indique le contraire.

art. 6 -

Le nombre singulier s'étend à plusieurs personnes ou à plusieurs choses de même espèce, chaque fois que le contexte

- 5 -

T I T R E - II -

L'EFFECTIF DE LA BANDE

C H A P I T R E - 1 -

LES CATEGORIES DE MEMBRES

art. 7 -

L'effectif de la bande comprend trois catégories de "membres" soit:

1. Le "membre ordinaire";
2. Le "membre associé";
3. Le "membre à titre honorifique".

A) Membre ordinaire:

art. 8 -

- Peut être "membre ordinaire":
1. Toute personne qui le ou immédiatement avant l'entrée en vigueur du présent Code d'Appartenance était inscrite sur la liste de bande des Abénakis de Wôlinak au registre des indiens, ou avait droit de l'être;
 2. Si elle souscrit à chacune des dispositions du présent Code, la personne suivante:
 - a) Tout Abénakis, descendant d'un Abénakis ayant eu

- 6 -

domicile sur la réserve des Abénakis de Wôlinak, qui n'est pas membre d'une autre bande.

- b) Tout Abénakis, descendant d'un Abénakis ayant eu domicile sur la réserve des Abénakis de Wôlinak, qui est membre d'une autre bande, et qui renonce à l'être conditionnellement à son acceptation comme membre ordinaire de la bande des Abénakis de Wôlinak.
- c) Tout Autochtone de race indienne qui:
1. est inscrit au registre des Indiens et,
 2. . i) n'est pas membre d'une autre bande, ou,

ii) est membre d'une autre bande, et qui renonce à l'être conditionnellement à son acceptation comme membre ordinaire de la bande des Abénakis de Wôlinak,

et,
 3. est accepté par une assemblée générale spéciale de la bande des Abénakis de Wôlinak, ayant lieu au moins une fois par année, qui doit tenir compte, dans les meilleurs intérêts de la bande:
 - i) des limites physiques de la réserve et,
 - ii) des avantages économiques, culturels et sociaux pour la bande et,
 - iii) de la réputation et des bonnes moeurs de cet Autochtone.
- d) La personne "membre associé", en vertu de l'article 9 c) qui, dans un maximum de six mois suivant sa majori-

té, période pendant laquelle elle est considérée comme mineure aux fins d'application de ce code, a choisi de devenir membre ordinaire de la bande des Abénakis de Wôlinak.

- e) L'enfant déjà né de la personne membre associé en vertu de l'article 9 c) de ce code, lorsque celle-ci devient membre ordinaire de la bande des Abénakis de Wôlinak.
- f) L'enfant né d'un parent déjà membre ordinaire lors de la naissance de cet enfant.
- g) Toute femme qui a acquis le statut d'indienne par mariage avec un Abénakis de Wôlinak, avant le 28 juin 1985 et ce, jusqu'à son remariage avec un Allochtone, un membre associé, un membre seulement à titre honorifique ou un autochtone non membre de la bande des Abénakis de Wôlinak.

B) Membre associé:

art. 9 -

Peut être membre associé, si elle souscrit à chacune des dispositions de ce code, la personne suivante:

- a) Tout Allochtone, non membre d'une autre bande, qui épouse un membre ordinaire, jusqu'à son remariage avec un Allochtone, un membre associé, un membre seulement à titre honorifique ou un Autochtone non membre de la bande des Abénakis de Wôlinak.
- b) Tout Allochtone, qui est membre d'une autre bande et, qui renonce à l'être conditionnellement à son acceptation comme membre associé de la bande des Abénakis de Wôlinak, qui épouse un membre ordinaire, et ce, jusqu'à son remariage avec un Allochtone, un membre associé, un membre seulement à titre honorifique ou un Autochtone non membre de la bande

des Abénakis de Wôlinak.

- c) . Tout enfant Allochtone légalement adopté par un membre ordinaire, jusqu'à un maximum de six mois suivant sa majorité, période pendant laquelle il est considéré comme mineur aux fins d'application de ce code.
 - d) Tout enfant né du membre associé mentionné au paragraphe précédent jusqu'à l'exercice du choix de son parent.
- C) Membre à titre honorifique:

art. 10 -

Peut être membre à titre honorifique, si elle souscrit à chacune des dispositions de ce code, toute personne qui, durant bon plaisir de la bande et suivant la décision du conseil de la bande, a rendu des services exceptionnels à la bande ou à ses membres.

- 9 -

TITRE - III -

LES DROITS DES MEMBRES

CHAPITRE - 1 -

LES DROITS GÉNÉRAUX

art. 11 -

Tous les membres de la bande des Abénakis de Wôlinak ont le devoir de participer à l'évolution sociale, culturelle et économique de la bande des Abénakis de Wôlinak.

art. 12 -

Tous les membres de la bande des Abénakis de Wôlinak ont droit de pénétrer et de circuler librement sur la réserve des Abénakis de Wôlinak.

art. 13 -

Tous les membres de la bande des Abénakis de Wôlinak ont tous les droits que leur confère le présent code d'appartenance et la Loi, sous réserve des prescriptions et restrictions contenues dans ce Code.

art. 14 -

Le concubinage ne confère aucun droit en vertu de ce Code.

- 10 -

TITRE - III -

LES DROITS DES MEMBRES

CHAPITRE - 2 -

LES DROITS DES MEMBRES ORDINAIRES

art. 15 -

Le membre ordinaire abénakis majeur, inscrit au registre des Indiens, domicilié sur la réserve, s'étant départi de tout intérêt financier dans une entreprise sur la réserve et ayant démissionné de tout emploi pour la bande, est seul éligible à une fonction officielle de la bande. Les conditions d'éligibilité doivent être conservées par le membre tout au long de sa charge à une fonction officielle de la bande.

art. 16 -

Le membre ordinaire Abénakis majeur, inscrit au registre des Indiens, domicilié sur la réserve, s'étant départi de tout intérêt financier dans une entreprises sur la réserve, ayant démissionné de tout emploi pour la bande et ayant été conseiller, est seul éligible au poste de chef de la bande des Abénakis de Wôlinak.

art. 17 -

Le membre ordinaire a le droit d'assister à toutes les assemblées générales et spéciales et y a droit de parole.

art. 18 -

Le membre ordinaire majeur, inscrit au registre

- 11 -

des Indiens, et domicilié sur la réserve, a seul le droit de vote aux assemblées générales et spéciales des membres de la bande des Abénakis de Wôlinak.

art. 19 -

Le membre ordinaire a seul droit à la possession légale d'un lot sur la réserve.

art. 20 -

Le membre ordinaire est seul à pouvoir recevoir des subventions pour effectuer des améliorations au lot dont il a la possession légale ou pour la construction d'immeubles sur celui-ci.

art. 21 -

Les membres ordinaires sont liés par toutes et chacune des dispositions de ce Code, même celles qui pourraient restreindre leurs droits, lesquelles dispositions ils ont acceptées collectivement, et individuellement en considération des avantages apportés par ce code.

- 12 -

TITRE - III -

LES DROITS DES MEMBRES

CHAPITRE - 3 -

LES DROITS DES MEMBRES ASSOCIES

art. 22 -

Le membre associé a, à l'occasion de son divorce ou de sa séparation légale d'avec un membre ordinaire ou suite au décès de celui-ci, un droit d'habitation d'un immeuble érigé sur un lot de la réserve, dont les modalités sont fixées par le conseil de la bande, lequel droit ne peut être cédé ou loué.

art. 23 -

Le membre associé, a jusqu'à ce qu'il lui soit révoqué, conformément à l'article suivant, le privilège de jouir de tous les droits que lui confère le présent code d'appartenance et la Loi, sous réserve des prescriptions et restrictions contenues dans ce code.

art. 24 -

Tel que prévu à l'article précédent, les privilèges d'un membre associé peuvent lui être révoqués par décision des deux tiers des voix d'une assemblée générale spéciale convoquée à cet effet par le conseil de la bande, laquelle décision doit être rendue notamment en tenant compte des désavantages sociaux, culturels et moraux apportés par ce membre associé à la bande ou à ses membres.

art. 25 -

- 13 -

Le membre associé conserve son droit d'habitation nonobstant le retrait de ses privilèges fait conformément à l'article précédent.

art. 26 -

Le membre associé ne peut assister aux assemblées générales ou spéciales ayant trait aux élections au poste de conseiller ou de chef de la bande et ne peut participer au processus électoral.

art. 27 -

Le membre associé peut assister à toute assemblée générale et spéciale de la bande des Abénakis de Wôlinak et y a droit de parole.

- 14 -

TITRE - III -

LES DROITS DES MEMBRES

CHAPITRE - 4 -

LES DROITS DES MEMBRES A TITRE HONORIFIQUE

art. 28 -

Le membre à titre honorifique n'a que les privilèges que lui accorde le conseil de la bande.

art. 29 -

Le conseil de la bande peut toujours retirer à un membre à titre honorifique les privilèges qui lui ont été consentis, de même que son statut de membre à titre honorifique, si les intérêts de la bande ou des membres l'exigent.

- 15 -

TITRE - IV -

LA TERRE ABENAKIS

CHAPITRE - 1 -

OBLIGATIONS ET DEVOIR DES MEMBRES

art. 30 -

Le membre ordinaire ne peut, directement ou indirectement, aliéner ou céder, totalement ou partiellement, par vente ou tout autre mode de disposition, les droits qu'il détient dans un lot, qu'à la bande, et au prix auquel il les a acquis.

art. 31 -

Toute forme de cession ou d'aliénation d'un immeuble, amélioration, construction, ou ajout sur un lot, ne confère aucun droit sur ce lot.

art. 32 -

Le membre ordinaire et le membre associé peuvent seuls être propriétaires d'immeubles, améliorations, constructions ou ajouts sur un lot de la réserve.

art. 33 -

Le membre qui, directement ou indirectement, acquiert, sous quelque forme que ce soit, un immeuble ou des améliorations, ajouts ou constructions sur un lot doit, avant d'en payer le prix, en partie ou en totalité, et sous peine de nullité de la transaction, préalablement obtenir du conseil de la bande, aux conditions que ce dernier juge économiquement, socialement ou

- 16 -

moralement avantageuses pour la bande, la possession légale du lot que devra avoir abandonné le cessionnaire au conseil de la bande, si les biens à acquérir doivent demeurer sur le lot.

art. 34 -

Sauf au cas d'expropriation, le conseil de la bande n'est pas tenu d'acheter, lorsque les droits sur un lot lui sont rétrocédés, les immeubles, ajouts, constructions et améliorations faits sur un lot.

art. 35 -

Le conseil de la bande peut, par expropriation ou autrement, reprendre possession d'un lot et de tout immeuble, amélioration, construction ou ajout sur ce lot, ou les assujettir à toute servitude, lorsque les intérêts de la collectivité l'exigent pour des fins d'éducation, de services ou des fins récréatives ou pour tout autre objet jugé nécessaire par le conseil de la bande.

- 17 -

TITRE - V -

LE REGISTRE DE LA BANDE

CHAPITRE - 1 -

LE REGISTRE ET SON REGISTRAIRE

art. 36 -

La bande doit tenir en double un registre contenant la liste des membres de la bande des Abénakis de Wôlinak.

art. 37 -

Ce registre contient six chapitres dont:

- a) Un premier chapitre où est consigné le nom des membres ordinaires Abénakis, la date de leur inscription au registre comme membre ordinaire, leur date de naissance, la date où ils cessent d'être membres, s'il y a lieu, et leur signature confirmant qu'ils adhèrent à toutes et chacune des dispositions de ce code.
- b) Un deuxième chapitre où est consigné le nom de tous les autres membres ordinaires de la bande des Abénakis de Wôlinak, le nom de leur bande d'origine, s'il y a lieu, la date de leur inscription au registre comme membre ordinaire, leur date de naissance, la date où ils cessent d'être membres, s'il y a lieu, et leur signature confirmant qu'ils adhèrent à toutes et chacune des dispositions de ce code.
- c) Un troisième chapitre où est consigné le nom des membres associés parce qu'enfants Allochtones légalement adoptés par un membre ordinaire ainsi que leurs enfants, leur date de naissance, la date où ils cessent d'être membres, s'il y a lieu, et leur signature confirmant qu'ils adhèrent à toutes

- 18 -

et chacune des dispositions de ce code.

- d) Un quatrième chapitre où est consigné le nom des membres associés parce que conjoints d'un membre ordinaire, la date de leur inscription au registre comme membre associé, leur date de naissance, la date où ils cessent d'être membres, s'il y a lieu, les privilèges qui leur sont retirés, s'il y a lieu, et leur signature confirmant qu'ils adhèrent à toutes et chacune des dispositions de ce code.
- e) Un cinquième chapitre où est consigné le nom des membres à titre honorifique, la date de leur inscription au registre comme membre à titre honorifique, leur date de naissance, la date où ils cessent d'être membre à titre honorifique, s'il y a lieu, les privilèges qui leur sont consentis avec précision de leur durée, et leur signature confirmant qu'ils adhèrent à toutes et chacune des dispositions de ce code.
- f) Un dernier chapitre où y est consigné, en ordre alphabétique, le nom de tous les membres de la bande à quelque titre que ce soit et référant à la page du registre, où sont consignées les informations qui les concernent. Ce dernier chapitre constitue la liste officielle des membres de la bande des Abénakis de Wôlinak.

art. 38 -

Ce registre est public et au moins un des exemplaires doit être tenu au bureau du conseil de la bande.

art. 39 -

Ce registre peut être consulté par toute personne, durant les heures d'ouverture du bureau du conseil de la bande.

Le registraire

**Peut-on savoir quand l'assem-
blée spéciale convoquée a eu lieu,
et peut-on avoir les minutes de l'asson.*

art. 40 -



L'assemblée générale, spécialement convoquée à cet effet, procède à l'élection durant son bon plaisir, d'une personne responsable de la tenue et de la conservation du registre, appelée le "registraire".

art. 41 -

Le registraire doit rencontrer, tout au long de sa charge, toutes les conditions prévues pour l'éligibilité d'un membre à une fonction officielle de la bande et stipulées à l'article 15 de ce code.

art. 42 -

L'assemblée générale décide, par la même occasion, des compensations qui peuvent être octroyées au registraire pour ses fonctions, s'il y a lieu.

art. 43 -

Le registraire n'est pas tenu de chercher le nom de ceux qui ont droit à l'inscription au registre.

art. 44 -



Le registraire doit communiquer et expliquer à toute personne qui en fait la demande, les informations contenues dans le registre qui les concernent et qui concernent ses enfants mineurs.

art. 45 -

*Pourquoi les
registraires ne nous
a-t-elle pas
informés sur
la situation
de notre dossier
étant donné
que celui-ci nous
touche directement.*

Le registraire doit également veiller à la mise à

- 20 -

jour du registre et requérir de toute personne désirant être inscrite les documents exigés en vertu de ce Code.

art. 46 -

Le registraire doit également être en communication avec le registraire du Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien, si besoin est.

art. 47 -

Dès l'entrée en vigueur de ce Code d'Appartenance, le registraire voit à l'inscription des membres ayant leur domicile sur la réserve, lesquels membres doivent vérifier l'exactitude de leur inscription.

art. 48 -

Dans l'éventualité du décès ou démission du registraire, ou si ce dernier cesse de rencontrer toutes les conditions d'éligibilité prévues à l'article 44, le conseil de la bande convoque immédiatement une assemblée générale spéciale pour que soit procédé à l'élection d'un remplaçant.

art. 49 -

Le registraire doit ajouter ou retrancher, selon le cas, de la liste des membres de la bande des Abénakis de Wôlinak, contenue au chapitre sixième du registre de la bande, le nom de la personne qui devient membre ou cesse de l'être; le registraire doit de même procéder à toute modification qui s'impose au registre.

art. 50 -

Le registraire est tenu de conserver les dossiers d'un membre ou d'une personne revendiquant le statut de membre, pendant cinq ans.

- 21 -

TITRE - Y -

LE REGISTRE DE LA BANDE

CHAPITRE - 2 -

LES DEMANDES D'INSCRIPTION

art. 51 -

Toute personne ayant adhéré à chacune des dispositions de ce code, après en avoir reçu copie, l'avoir lu et qui prétend avoir droit à l'inscription au registre peut en faire la demande au registraire.

art. 52 -

Ces demandes d'inscription doivent se faire par écrit et être accompagnées de tous les documents pertinents.

art. 53 -

Un membre peut toujours pallier à son défaut d'inscription au registre de la bande.

art. 54 -

Les parents membres peuvent seuls et ont la responsabilité de l'inscription de leurs enfants mineurs, membres de la bande des Abénakis de Wôlinak à quelque titre que ce soit, et le conseil de la bande peut suspendre, en tout ou en partie, les droits d'un parent membre qui fait défaut de ce faire.

art. 55 -

Lorsqu'une personne est reconnue comme membre à quelque titre que ce soit, en vertu de ce code, elle doit confirmer qu'elle adhère à chacune des dispositions de ce code, en signant le registre à cet effet. Les parents doivent signer pour leurs enfants mineurs.

art. 56 -

L'enfant membre ordinaire doit confirmer qu'il adhère à chacune des dispositions de ce code, en signant le registre de la bande dès sa majorité. A défaut de ce faire, le conseil de la bande peut suspendre, en tout ou en partie, ses droits de membre ordinaire, en tenant compte des intérêts sociaux, économiques ou moraux de la bande.

art. 57 -

L'enfant Allochtone légalement adopté par un membre ordinaire a la responsabilité, à sa majorité, de s'assurer de son inscription au registre de la bande lorsqu'il choisit, dans le délai imparti, de devenir membre ordinaire. Ce choix doit être fait par déclaration écrite assermentée attestant de son choix, de la réception d'une copie de ce code et du fait qu'il l'a lu; son choix est alors constaté par sa signature au registre.

art. 58 -

La personne requérant son inscription pour elle-même ou ses enfants doit faire la preuve du droit à l'inscription.

art. 59 -

L'enfant, dont le père ou la mère est Autochtone, est présumé un Autochtone.

- 23 -

art. 60 -

L'enfant, dont le père ou la mère est Abénakis, est présumé de race Abénakis.

art. 61 -

Le père prouve sa paternité par tout mode de preuve jugé valide par le registraire et, sans limiter la généralité de ce qui précède, sa paternité peut être prouvée par:

1. la production de l'acte de naissance confirmant sa paternité, ou
2. la réunion suffisante de faits qui indiquent les rapports de filiation entre l'enfant et le père et confirmé par la reconnaissance volontaire du père, à défaut de l'acte de naissance, ou
3. la présomption de paternité qui s'établit quand l'enfant est né pendant le mariage ou dans les trois cents jours après sa dissolution ou son annulation; toutefois, lorsque l'enfant est né dans les trois cents jours de la dissolution ou de l'annulation du mariage mais après le remariage de sa mère, le mari de celle-ci, lors de la naissance, est présumé être le père de l'enfant, ou
4. un jugement rendu sur une action en revendication de paternité ou déclaration et contestation d'état.

art. 62 -

Le registraire peut toujours exiger, en outre des preuves décrites à l'article précédent, une déclaration assermentée du père à l'effet qu'il jure, à toutes fins que de droit, être le père de l'enfant, ce qui peut entraîner pour ce père, des obligations alimentaires.

- 24 -

TITRE - V -

LE REGISTRE DE LA BANDE

CHAPITRE - 3 -

CONTESTATIONS

art. 63 -

Dans l'éventualité où un membre ou une personne prétendant être membre, veut contester son inscription ou sa non inscription au registre de la bande ou celle de ses enfants mineurs, une demande écrite à cet effet doit être remise au registraire exposant les motifs qui, selon elle, justifient le changement requis.

art. 64 -

Le registraire doit alors, dans un délai de trente jours, rendre une décision écrite et motivée.

art. 65 -

Dans l'éventualité où la personne concernée veut contester la décision du registraire, un appel peut être logé au conseil de la bande dans les soixante jours de la décision rendue. Cet appel se fait par demande écrite exposant les motifs pour lesquels elle est insatisfait de la décision du registraire.

art. 66 -

Le conseil de la bande agit alors comme tribunal d'appel et a l'autorité de réviser la décision rendue par le registraire.

art. 67 -

Le conseil de la bande doit entendre, si requis, le membre pour qu'il puisse exposer ses prétentions.

art. 68 -

L'audition se tient à huis clos à moins que, sur décision du conseil de la bande, l'intérêt de la bande ou de ses membres exige une audition publique.

art. 69 -

Le conseil de la bande doit rendre sa décision à partir de la preuve recueillie durant l'audition faite devant lui.

art. 70 -

A cet effet, le conseil de la bande peut:

- a) Interpréter et appliquer le présent Code d'Appartenance dans la mesure où il est nécessaire de le faire pour décider de la demande;
- b) Corriger tout retard dans l'envoi des avis prévus aux articles précédents;
- c) Ordonner de son propre chef ou sur demande, la réouverture de l'enquête ou la remise de l'audition;
- d) Faire toutes les recommandations que justifient les circonstances;

- 26 -

- e) Corriger en tout temps une décision entachée d'erreurs d'écriture ou de calcul ou de quelque autre erreur matérielle;
- f) Rendre toute autre décision propre à sauvegarder les droits de la bande des Abénakis de Wôlinak.

art. 71 -

Les membres du conseil de la bande sont tenus de garder le secret du délibéré jusqu'à la date du jugement.

art. 72 -

Le conseil de la bande doit rendre sa décision par écrit dans un délai de soixante jours de l'audition.

art. 73 -

Le conseil de la bande est tenu de conserver le dossier d'un membre ou d'une personne revendiquant le statut de membre pendant cinq ans.

art. 74 -

Le membre peut contester la décision rendue par le conseil de la bande en logeant une demande à cet effet devant les tribunaux judiciaires compétents et conformément à la Loi modifiant la Loi sur les Indiens (33-34 Elisabeth II, chap. 27, sanctionnée le 28 juin 1985).

- 27 -

TITRE - VI -

DISPOSITIONS FINALES

art. 75 -

Le conseil de la bande a tous les pouvoirs nécessaires pour édicter des règlements d'application de ce code qu'il jugera nécessaires.

art. 76 -

Aucun amendement ne peut être effectué à ce code sans résolution du conseil de la bande entérinée par le vote de la majorité de tous les membres de la bande ayant droit de vote à une assemblée générale spéciale convoquée à cet effet.

art. 77 -

Si un ou des articles de ce code sont déclarés nuls, inopérants ou non conformes à une ou des lois d'ordre public, cela n'a pas pour effet d'invalider les autres articles de ce Code qui demeurent en vigueur.

art. 78 -

Les membres de la bande des Abénakis de Wôlinak ayant librement adhéré à toutes et chacune des dispositions de ce code, les articles de ce code lient tous les membres et priment sur toute disposition législative qui pourrait leur être contradictoire.

art. 79 -

Les articles du présent code d'Appartenance

- 28 -

priment sur toute disposition réglementaire adoptée en vertu de quelque loi provinciale ou fédérale qui pourrait leur être contraire ou contradictoire.

art. 80 -

Les dispositions du présent code sont d'ordre public et sont opposables aux tiers Autochtones ou non Autochtones, de même qu'aux gouvernements provincial et fédéral.

art. 81 -

Advenant la disparition totale de tous les membres de la bande des Abénakis de Wôlinak, les lots et propriétés des membres seront remis aux conseils des bandes d'Odanak, Cacouna et Viger, en parts égales.

art. 82 -

Les dispositions de ce code ont effet indépendamment des articles 2 et, 7 à 15 de la Loi Constitutionnelle de 1982 (annexe B de la Loi sur le Canada, chapitre II du Recueil des lois du Parlement du Royaume Uni pour l'année 1982) L.Q. 1982, 2c. 21, art. 1.

art. 83 -

Le présent Code d'Appartenance entre en vigueur le 9 juin 1987.