

**UNE CRITIQUE DE L'APPARTENANCE ET DES IDENTITÉS JURIDIQUES
AUTOCHTONES DANS LE SYSTÈME JURIDIQUE EURO-CANADIEN :
L'IMPORTANCE DE LA REVITALISATION D'UN ORDRE JURIDIQUE
ANISHINAABE PAR UNE RÉAPPROPRIATION DES RESPONSABILITÉS**

CYNTHIA SMITH

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

Faculté de droit
Université d'Ottawa

COMITÉ DE SUPERVISION

Ph.D Marie-Ève Sylvestre, directrice
Faculté de droit de l'Université d'Ottawa

Ph.D Suzy Basile, co-directrice
École d'études autochtones de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue

REMERCIEMENTS

J'ai une grande gratitude et reconnaissance envers toutes les personnes qui m'ont encouragée, soutenue, fait réfléchir et grandir au fil de ce processus. D'abord à celles sans qui ce travail n'aurait pas pris tout ce sens : les petites êtres de lumière qui m'ont choisie comme maman. Mikwetc nitanisak de m'avoir fait le plus précieux des cadeaux. Vous m'avez ramenée à moi et êtes mes plus précieuses enseignantes. Nermocec, tu as su être ma lumière alors que je ne la voyais déjà plus. Mikwetc pour ton éternel support, écoute, calme et sagesse. Mikwetc d'avoir tenu le fort alors que je passais des nuits blanches à réfléchir sur un monde que j'aimerais léguer aux enfants et générations futures. Mikwetc de le réfléchir avec moi, de le rêver et de le partager. Je suis profondément reconnaissante que nous soyons notre famille.

Je ne sais pas par où commencer pour remercier mes directrices, Marie-Ève et Suzy. Vous avez été à mes côtés jusqu'à la toute fin de ce processus à me guider et supporter par votre patience, vos encouragements, votre écoute et vos esprits critiques. Non seulement vous êtes deux femmes que j'admire pour ce que vous léguez au monde, mais vous êtes également des lumières pour toutes les femmes, mamans, universitaires et êtres humains. Vous m'avez aidée à livrer ce que je devais faire tout en respectant ma voix et mon chemin, me partageant vos expériences et vos apprentissages. Merci pour votre implication avec moi et d'avoir fait en sorte que ce projet se réalise. Je porte en moi un grand respect et une reconnaissance à votre égard. Mikwetc, merci!

À ma chère maman, toi qui nous as toujours prêté main forte lorsque nous en avons de besoin. Toi qui es une lumière en ce monde et au cœur immense rempli d'amour inconditionnel pour ta famille, merci pour tous les soirs et fins de semaine à nous soutenir dans ce processus. Merci! À nitata, merci pour ton soutien et ton amour inconditionnel, ton courage à marcher sur ton chemin m'aura certainement inspiré à suivre le mien. À nitosis, tu m'as appris le rôle d'une auntie en plus d'être un modèle pour tellement de choses dans ma vie. Meegwetch pour les dumplings et les partages d'histoires, d'adizookaan, de prophétie, pour tous nos rires! À kokom et mocom, pour toutes vos histoires de votre enfance ou du temps d'avant, weckatc. Mikwetc de m'avoir accueillie dans la famille et de toujours être là pour nous. Mikwetc aux Aînés et aux porteurs de savoirs qui m'ont partagé des connaissances qui donnent un sens à ma vie et que je me fais un devoir de léguer à mon tour. Mikwetc au cercle de pow wow de m'avoir accueillie dans la famille. Mikwetc à toutes les ikwewag que j'ai croisées ou avec qui j'ai partagé un bout de chemin au cours de mon implication avec Femmes autochtones du Québec. Ce fut une des expériences les plus humaines et enrichissantes de ma vie, et je vous suis reconnaissante pour tous les apprentissages du cœur, de courage, de détermination. Vous êtes des leaders d'une importance infinie.

Mikwetc à tous les gens du territoire qui ont marché ce chemin avant moi et qui y ont laissé leurs traces. Vous êtes une inspiration pour d'innombrable jeunesse. Mikwetc ! Mikwetc à celles et à ceux qui ouvriront leur cœur pour entamer une guérison entourant la revitalisation et réappropriation des ordres juridiques du territoire.

AVANT PROPOS

Aux petites êtres de lumière qui m'ont choisie comme *tcotco* (maman),

Mahikan, Nipi, *nitanisak* (mes filles), *Nenaboozhoo* nous enseigne que l'immense force qu'il porte en lui vient des différents cadeaux qui lui ont été partagés. Il est lui aussi issu de différents mondes, comme nous ; de par sa mère et sa grand-mère du monde des esprits, de par son grand-père ours du monde des animaux et de par son père du vent de l'Ouest. Tout son héritage fait de lui quelqu'un de très fort, quelqu'un de respecté par tous, parce que tous connaissent la portée de ces cadeaux qu'il porte en lui.

Nitanisak, vous êtes des petits êtres remplis de lumière, d'amour, d'intelligence, de courage, de sensibilité et de liberté. Vous êtes ici sur cette terre parce que vous avez quelque chose à accomplir, comme nous tous. Avant d'arriver en ce monde, les esprits de vos ancêtres se sont rassemblés et vous ont prêté des cadeaux pour que vous veniez les partager ici à votre tour. Seules vous avez en vous ces cadeaux précieux à partager. Seules vous avez ces raisons d'être. Vous êtes uniques, nous le sommes tous, et nous sommes tous interdépendants, tous les êtres de la Création. Nous ne sommes pas mieux que n'importe quel être vivant (qu'un arbre, qu'une fourmi ou qu'un *mos* (original) par exemple), mais nous ne sommes pas moindres non plus. Nous dépendons les uns les autres et avant toute chose de la terre, du territoire que nous empruntons aux générations futures. Nos ancêtres ont énormément à nous apprendre et ce sont les lois qui les ont guidées depuis des temps immémoriaux que je veille à revitaliser avec les Anciens pour que vous puissiez vivre en harmonie selon *mino bimaadisiwin*¹ (une bonne vie, selon les enseignements anishinaabe). On dit qu'on porte en nous les générations passées et futures. On dit que « le sang »² se souvient et que nos ancêtres nous protègent et nous guident. Sachez que tout ce que vous faites sur votre chemin, vous le léguerez aux sept générations suivantes. Vous portez en vous l'eau dans laquelle viendront peut-être un jour les enfants qui vous choisiront vous aussi comme maman; j'ai porté en moi mes petits-enfants comme ma mère a porté en elle mes enfants et ma grand-mère m'a portée, etc.

¹ Selon Nancy Stevens, *mino bimaadisiwin* "is an Anishinaabe word and concept that loosely translates to 'living the good life.' The concept includes the idea that having right and good relationships with all of our relations (human and non-human, seen and unseen), upholding our responsibilities to those relationships, to live with spirituality and the sacred as our centre, are central to living well and in harmony with all." Nancy Stevens, *Reconnecting the heart and spirit: Making meaning of traditional healing experiences with anishinaabe individuals in resolving trauma*, ProQuest Dissertations Publishing, 2020, 5.

² Le « sang se souvient » comporte une notion grandement spirituelle qui est très différente de la conception liée à l'idéologie de « pureté du sang » qui inspire les théories humainement construites du racisme. Voir notamment le rapport de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place: Le sommaire du rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, 2019, 31, 144, 146.

Nitanisak, je vous transmets ce que j'ai compris jusqu'ici des enseignements partagés. Nous avons toutes et tous cette responsabilité de les garder vivants pour les générations futures. Si nous ne le faisons pas, qui le fera? Que serions-nous si les Anciens ne les avaient pas gardés vivants avant nous? J'ai le sentiment profond que les enseignements sauront nous guider dans cette étape importante que nous vivons et que nous saurons prendre les meilleures décisions en suivant les lois du territoire, les lois qui ont gardé les peuples de ce territoire vivants jusqu'ici. Je n'ai saisi qu'une infime partie de ce que les enseignements ont à nous apprendre; les enseignements de plusieurs générations. J'entendrai les mêmes adizookaanan dans quelques semaines, mois, années, et saisirai un enseignement que je n'avais jusqu'alors pas compris. Je ne prétends donc pas avoir découvert une solution magique à la question complexe de l'appartenance anishinaabe, mais je sens la responsabilité d'apporter la notion des lois traditionnelles à la table des réflexions entourant l'appartenance. En espérant qu'ensemble, les Anishinaabeg seront guidés par l'amour, le courage, l'humilité, la vérité, la sagesse, le respect et l'honnêteté sur ce chemin de la réappropriation d'appartenance et de responsabilités.

Ki micta sakihitinawaw

Nin, tcotco

RECONNAISSANCE

Pendant l'écriture de ce travail, une femme Atikamekw de Manawan, maman de sept petits êtres de lumière, Joyce Echaquan, a perdu la vie dans un hôpital de Joliette parce qu'elle a été victime de racisme et de discrimination systémiques. Par ce texte, je lui rends hommage. Je salue son courage, alors qu'en souffrance évidente elle a eu la force de documenter à l'aide de son cellulaire le traitement qu'elle recevait de la part du personnel soignant. Elle a ouvert les yeux et le cœur à de nombreux sceptiques et avec elle, en son honneur, pour les enfants qui l'ont choisie, pour sa famille, ses êtres chers, pour sa communauté et les générations futures, nous devons penser à reprendre le pouvoir de nous définir nous-mêmes, selon les règles et les enseignements des Anciens. Ils sauront nous guider comme ils l'ont fait avec nos ancêtres depuis les temps immémoriaux. Miro arowepi Joyce Echaquan.

J'écris chacun de mes mots en l'honneur de toutes les femmes disparues ou assassinées, en l'honneur de tous les enfants qui sont décédés et qui ont subi les violences horribles des pensionnats, pour toutes les personnes qui ont perdu la vie, qui ont vécu de la violence (physique, mentale, émotionnelle, spirituelle), du racisme et de la discrimination du fait qu'elles sont issues du territoire de leurs ancêtres. Pour ma belle-maman, Alexia Quoquochi, que je n'ai eu l'honneur de rencontrer qu'en rêves, toi qui es partie trop jeune, avalée par un monde trop noir probablement sans comprendre que le système en entier te tombait dessus. Toi qui n'as pas eu la chance qu'ont les jeunes aujourd'hui à Wemotaci d'aller à l'école en atikamekw, d'avoir des cours culturels et des services d'aide culturellement sécurisants. Toi qui veilles sur ton fils unique depuis qu'il a 10 mois, du monde des esprits, et qui vis au travers de tes deux petites filles de trois ans et demi et de deux ans. Hier était ton anniversaire de naissance, tu aurais eu 39 ans. Ki micta sakihitinan.

Pour toi, pour elles, pour eux, passés et futurs, je rêve d'un monde meilleur. La privation de la responsabilité et du droit de se déterminer soi-même qu'ont les peuples maintient un système fondé sur la misogynie, le racisme et la discrimination. La revitalisation des ordres juridiques permettrait d'entamer un chemin de la guérison et de la réappropriation des enseignements des Anciens afin de léguer des guides pour les générations futures. C'est ce que je propose par ce texte, sans aucune prétention, mais avec le cœur rempli d'espoir et d'amour, malgré la tristesse et la rage.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I : Cadre conceptuel, théorique et méthodologique.....	3
1.1 Cadre conceptuel.....	3
1.1.1 Anishinaabeg vs Autochtones vs Peuples du territoire	4
1.1.2 Rôles et responsabilités des langues du territoire et coloniales.....	8
1.1.3 Pluralisme juridique.....	12
1.1.4 Ordre juridique vs système juridique	14
1.1.5 Identités et appartenance anishinaabe.....	17
1.1.6 Guérison	24
1.2 Cadre théorique : Ordre juridique Anishinaabe, un ordre de responsabilités	28
1.2.1 Visions du monde anishinaabe	29
1.2.2 Anishinaabeg : peuples de responsabilités	33
1.2.3 Responsabilités et réciprocités : doodem, adoption et liens familiaux.....	38
1.3 Cadre méthodologique : une réappropriation anishinaabe des connaissances.....	44
CHAPITRE II: Portrait de l'appartenance anishinaabe dans le système juridique euro-canadien	50
2.1 Historique et contextualisation des politiques coloniales : 1763 – 1850	51
2.1.1 Suprématie coloniale : de souverains et alliés à obstacles à la colonisation	52
2.1.2 L'appropriation territoriale par la définition juridique des « Sauvages ».....	55
2.2 L'appartenance des peuples du territoire dans le système législatif euro-colonial	58
2.2.1 Émancipation et mise sous tutelle : Déshumanisation et déresponsabilisation.....	62
2.2.2 L'assimilation par le bris des liens familiaux : femmes et enfants.....	66
2.3 Luttres des ikwewag (femmes) et répercussions sur l'appartenance juridique coloniale	75
2.3.1 Ikwewag saisissent les tribunaux.....	76
2.3.2 L'imposition de nouvelles catégories juridiques : 6(1) vs 6(2) et 6(1)a) vs 6(1)c	78
2.3.3 Code d'appartenance	84
2.4 L'appartenance « autochtone » construite à travers les décisions judiciaires	89
2.4.1 « Vivre à la façon des Sauvages » : Indiens et Métis	90
2.4.2 Anishinaabekwewag, la Constitution de 1982 et les « Métis » : <i>Powley</i>	95
Conclusion de chapitre	101
CHAPITRE III : Conséquences de l'appropriation unilatérale des responsabilités relatives à l'appartenance et bris des liens familiaux dans le système législatif euro-canadien.....	101
3.1 Génocide, violences et maux psychosociaux.....	102
3.1.1 Ikwewag: double discrimination, violences et misogynie.....	107
3.1.2 Violences économiques et générations futures.....	114
3.2 Bris des liens familiaux, déresponsabilisation et discours politiques coloniaux intériorisés: responsabilités versus droits	118
3.2.1 Leadership dans le système juridique « autochtone » euro-canadien : discrimination et misogynie au nom du droit à l'auto-détermination	119
3.2.2 Une guérison par la revitalisation des ordres juridiques du territoire.....	126
Conclusion.....	131

ANNEXE A - Articles relatifs à l'appartenance, Acte des Sauvages de 1876	136
ANNEXE B - Articles relatifs à l'appartenance, Loi sur les Indiens de 1985 (Loi C-31)	138
ANNEXE D - Articles relatifs à l'appartenance, Loi sur les Indiens de 2019 (Loi S-3)	141
ANNEXE E : Schémas explicatifs entourant l'inscription au statut d'Indien selon les catégories 6(1) et 6(2), depuis 1985	143
ANNEXE F : Extrait de l'adizookaan <i>The Birth of Nenaboozhoo</i>, racontée par Isaac Murdoch	144
ANNEXE G : Une des photos d'une campagne publicitaire du Centre d'amitié autochtone de La Tuque, publiée en 2016, faisant la promotion de la fierté autochtone	147
BIBLIOGRAPHIE	148

Kwe nindinawemaganidog,

Nin Cynthia Smith indizhnikaz. Maniwaki nindondjiba. Wemotaci kaie notcimik, migwamik. Je salue toutes mes relations. Mon nom est Cynthia Smith. Je suis née à Maniwaki. Wemotaci, le territoire, est maintenant ma maison.

J'ai grandi en ville. J'ai beaucoup changé de paysages lorsque j'ai eu l'autonomie de le faire ; je vivais avec le sentiment de ne pas savoir où était ma maison. Quand je m'y attardais, je fermais les yeux et je voyais des arbres, du sapinage, mais c'était comme si je ne connaissais pas cet endroit. Jusqu'à ce que je sois sur le *nitaskinan* (territoire ancestral atikamekw), sur la route 25 qui relie La Tuque et Wemotaci. J'ai été réconfortée par la chaleur et l'hospitalité du territoire. Je me souviens longer la rivière sur cette route de bois remplie de *wapoc* (lièvres). J'ai été accueillie par la beauté de l'immensité du territoire avec le coucher de soleil sur la *Tapiskwan Sipi* (la rivière St-Maurice) et la venue de *mos* (orignal). Je me sentais profondément choyée, reconnaissante. J'ai alors entendu « HOME ». J'avais trouvé ma maison. Lors de ce même voyage mon chemin a croisé celui de l'homme qui m'apporte équilibre, calme et amour, celui que Zibia Alexia Mahikan et Nipi Tcictemaw Zaagidwin ont elles aussi choisi dans leurs vies pour nous accompagner, elles comme *tata* (papa) et moi comme celui qui me complète et avec qui je veux partager mon chemin : *nermocec*. Ensemble nous marchons sur le chemin de la revitalisation des enseignements du territoire et des Anciens.

Je suis descendante de femmes anishinaabeg qui ont été arrachées aux leurs par la *Loi sur les Indiens*. Je sens une responsabilité à leur égard et envers les générations futures. Ne pas marcher sur ce chemin qu'est le mien équivaut à accepter l'acte d'assimilation et de génocide perpétré par l'état euro-canadien dans notre famille (et de nombreuses autres). Je suis incapable de vivre avec cette affirmation. C'est pourquoi je marche sur leurs traces, guidée entre autres par leurs visions et leurs rêves. Je marche pour que la douleur du déracinement et les violences qui y sont associées ne soient pas ce que je transmets aux enfants qui m'ont choisie comme *tcotco* (maman), mais plutôt la douceur, la force et l'amour de leurs cultures, du territoire et des liens familiaux.

Les liens qui nous unissent aux générations passées et futures sont plus forts que la colonisation et la *Loi sur les Indiens*. Ma situation n'est pas étrangère à celle de nombreux jeunes (et moins jeunes) affectés par les politiques d'assimilation. L'état actuel du système juridique euro-canadien fait en sorte que nous serons de plus en plus nombreux à faire face à cette réalité de non-reconnaissance étatique malgré une identité issue du territoire. Pourtant, mon statut légal euro-canadien ne reflète pas les responsabilités que j'ai envers les générations passées et futures. C'est guidée par les enseignements des Anciens que je m'ancre et que je continue de marcher avec humilité sur mon chemin. Pour les générations passées, présentes et futures. Je marche. *Ni moten*.

(...) Et l'identité, vous savez, c'est aussi très important. Savoir qui vous êtes! Les miens n'ont peut-être pas été vraiment menacés par les Blancs, si ce n'est que ceux-ci ont fortement troublé la personnalité des Indiens.

Qui suis-je?

Avant la venue de Christophe Colomb, savoir qui j'étais ne me posait pas de problème. J'étais parmi le peuple, un Odawa. Je suppose que je savais cela comme les castors vivant près de nous savaient qu'ils étaient des castors, les ours, qu'ils étaient des ours, et les loups, des loups. Chacun s'occupait de ses affaires. Nous avons beaucoup appris des autres animaux sur la manière de vivre et ils ont peut-être également appris des choses utiles de nous.

Après la venue de Christophe Colomb, j'ai commencé à avoir des doutes au sujet de mon identité. On m'a d'abord dit que j'étais un Indien. Par la suite, j'ai appris que j'étais un païen et un sauvage. Puis j'ai commencé à entendre un tas de choses sur ce que je « devais tenter » de devenir. Cela m'a jeté dans le désarroi; il n'était question que de « devenir ».

Jusqu'à ce moment, tout ce que je savais se limitait à ce que j'étais. J'ignorais qu'il était possible de changer sa personnalité. J'ignorais même que si vous ne devenez pas quelqu'un, vous ne serez jamais rien.

Donc, on m'a dit que je devais me faire baptiser, m'instruire, devenir civilisé, me marier, apprendre un métier, trouver un emploi et un tas d'autres choses. Ces états, ces devenirs étaient tous supposés avoir un rapport avec ce que j'étais.

Ainsi que je l'ai dit, j'ai encore beaucoup à apprendre. Mais s'il y a une chose que je sais déjà, c'est qu'au moment où les personnes ne savent plus qui elles sont, elles commencent à se créer une identité catégorielle, non seulement pour elles-mêmes, mais pour tout le monde et toutes les choses. Les gens de l'Europe occidentale et leurs descendants américains transplantés ont oublié qui ils sont. Ils l'ont oublié depuis longtemps. J'ignore qui les a aidés à oublier. Cependant, je sais que chacun solutionne ce problème en devenant une personne catégorielle.

Les gens se définissent alors selon ce qu'ils font, selon leur fonction. Ainsi, les Blancs adultes sont tous plombiers, électriciens, fermiers, dentistes, enseignants, pasteurs. En vérité, chacun d'eux est une espèce d'ingénieur. Et j'ai bien du mal à rencontrer des Blancs. Tout ce que j'arrive à rencontrer, ce sont des composants professionnels. Je rencontre rarement une véritable personne blanche et c'est toujours une expérience extraordinaire pour chacun de nous.

J'ai dit que j'étais venu à la ville pour voir ce que je pourrais y apprendre. Mais je suis bien obligé de dire en fin de compte que ce que j'ai appris ne concerne ni les Indiens ni les Blancs, mais les êtres humains et les valeurs humaines. Ce que j'ai vraiment appris me concerne, moi, personnellement. Voilà ce que je ressens au sujet de ma propre personne dans le monde d'aujourd'hui. Et cela s'appelle mon identité.

Qui suis-je? Ceux qui savent qui ils sont ont une identité intérieure. Ils n'excluent rien ni personne. Ceux qui ont oublié qui ils sont tentent de compenser leur perte d'identité ou de substance en fabriquant et en extériorisant des substituts aux qualités humaines.

Quand les gens n'éprouvent plus rien au fond d'eux-mêmes, les cours de justice surgissent, tout comme les codes de lois, les légistes qui interprètent ces lois et la police qui voit à leur application. Et la justice disparaît dans la confusion de l'industrie du droit.

Quand les gens ont le sentiment de ne plus rien savoir, les écoles apparaissent dans chaque communauté; on imprime des manuels scolaires et on forme des enseignants pour interpréter ces livres. On embrigade les enfants et on les dresse en rivaux, les uns contre les autres. Ainsi, la sagesse se perd dans la confusion de l'industrie de l'éducation.

Quand les gens n'éprouvent plus de vénération ni de respect, les églises surgissent partout. Et on se met à discuter de la nature du Tout-Puissant... et les gens se divisent en groupes religieux. Et vous et moi, nous nous perdons dans la confusion de l'industrie de la religion.

Et tout cela s'appelle l'organisation.

Pensez-y!

Pensez à tout cela par rapport aux incommensurables échanges humains, à la survie, à nos moyens de soutien mutuel. Pensez à tout cela par rapport à la nourriture, à l'habitation et au vêtement.

À la santé.

À l'amour.

Efforçons-nous de nous souvenir qui nous sommes.³

Wilfred Pelletier

³ Wilfred Pelletier, *Le silence d'un cri*, A Sigier, 1985, 27-29. Wilfred Pelletier est un Anishinaabe Ojibway.

INTRODUCTION

Les identités autochtones croissent plus rapidement en Euro-Canada que le nombre de naissances.⁴ Cet énoncé peut sembler incohérent; pourtant, si une partie de la réponse se trouve dans une augmentation des natalités, cela s'explique aussi par le nombre grandissant de Canadiens qui s'auto-identifient en tant qu'« Autochtones ».⁵ Parmi eux, on compte de nombreuses personnes qui n'ont pas une identité juridique « autochtone » reconnue par l'État, malgré le fait qu'ils soient issus du territoire.

Si pour certain.es l'auto-identification s'inscrit dans un mouvement de guérison et de validation pour les générations passées, actuelles et futures⁶, pour d'autres il s'agit d'une opportunité d'enrichissement, notamment sur le plan économique⁷. Par cette thèse, j'argumente que ce n'est là qu'une des nombreuses conséquences de l'imposition d'identités juridiques par l'état et en particulier, de son appropriation unilatérale du droit et de la responsabilité qu'ont les

⁴ Statistiques Canada, *Les peuples autochtones au Canada: faits saillants du Recensement de 2016*, Gouvernement du Canada, consulté en ligne: <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm?indid=14430-1&indgeo=0>

⁵ *Ibid*

⁶ Claudette Dumont-Smith, *Annex A : Minister's Special Representative final report on the collaborative process on Indian registration, band membership and First Nation citizenship*, Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada, 2019, consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1561561140999/1568902073183?wbdisable=true> ;

Femmes autochtones du Québec, *Discrimination des femmes autochtones*, 2001, consulté en ligne: https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/07/memoire_discrimination.pdf ; Femmes autochtones du Québec, *Projet de Loi C-3: Loi favorisant l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens en donnant suite à la décision de la cour d'appel de la Colombie-Britannique dans l'affaire McIvor c. Canada*, Mémoire présenté au Comité permanent des affaires autochtones et du développement du Grand Nord Chambre des communes, Kahnawake, 2010, consulté en ligne: <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2017/03/ONW-FAQ-Memoire-C-3McIVorfinalfr.pdf> ; Femmes autochtones du Québec, *Rapport Final – Consultations sur la discrimination en vertu des dispositions sur l'inscription de la Loi sur les Indiens*, 2019, consulté en ligne: https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2019/05/Rapport-S-3_Version-publique.pdf ; RCAANC, *Élimination de la date limite de 1951*, 2018, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1540403451139/1568898699984>

⁷ Darryl Leroux, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, Winnipeg, Manitoba, Canada: University of Manitoba Press, 2019, Introduction; Radio-Canada, *Faux chamans*, Enquête, Episode du jeudi 5 décembre 2019, consulté en ligne: <https://ici.radio-canada.ca/tele/enquete/site/episodes/446998/chamans-autochtone-spiritualite-monsanto-roundup> ; Radio-Canada, *Métis: être ou ne pas être*, Enquête, Épisode du jeudi 21 janvier 2021, consulté en ligne: <https://ici.radio-canada.ca/tele/enquete/site/episodes/505868/autochtones-metis->

peuples du territoire de se définir eux-mêmes.⁸ Cette appropriation s'opère par le principe de la suprématie coloniale dans un objectif de colonisation et d'assimilation et fait fi des responsabilités qui accompagnent les identités du territoire au profit d'un discours basé sur les droits/'avoirs'⁹ d'une identité juridique « autochtone ». ¹⁰ Les peuples du territoire sont nombreux à vouloir quitter ce système qui les oppresse, mais le chemin à suivre pour s'autodéterminer au-delà du système juridique colonial ne fait pas l'unanimité.

Dans cette thèse, je souhaite entamer une réflexion sur ce processus en partant d'une perspective anishinaabe. Je porte ainsi un regard critique sur le système juridique euro-canadien en matière d'identités juridiques autochtones afin de conclure à la nécessité d'explorer des avenues propres aux ordres juridiques du territoire entourant l'appartenance plutôt que d'emprunter des chemins existants au sein du système colonial. Même si elle en traitera indirectement cependant, cette thèse ne se penchera pas sur l'abolition du système juridique euro-canadien, dont la *Loi sur les Indiens*¹¹ (Loi) fait partie, mais conclut plutôt à l'importance de la revitalisation à l'interne¹² des moyens qui existent dans les *inaakonigewin* (un concept anishinaabe de « Law » ¹³) et les ordres juridiques du territoire pour assurer une viabilité saine et en harmonie pour les générations

⁸ Cynthia Wesley-Esquimaux et Steven Koptie, "Culture Through a Clinical Lens" dans Zangeneh M., Al-Krenawi A., *Culture, Diversity and Mental Health – Enhancing Clinical Practice*, Springer, Cham, 2019, 185-199; Mylène Jaccoud, *La justice pénale et les Autochtones: d'une justice impose au transfert de pouvoirs*, *Canadian journal of law and society*, 17(2), 2002, 107-121.

⁹ Faisant ici référence aux droits réservés aux détenteurs d'une identité « autochtone », notamment les droits ancestraux ou issus de traités ainsi que ceux qui découlent de la *Loi sur les Indiens*.

¹⁰ Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together* One Vision of Anishinaabe Constitutionalism, University of Victoria (unpublished PhD thesis), 2019.

¹¹ *Loi sur les Indiens* L.R.C. (1985). ch.I-5

¹² Val Napoleon et Hadley Friedland utilisent l'expression « Indigenous law from an internal point of view » pour expliquer cette perspective « interne » de l'ordre juridique. Celle-ci est opposée à une perspective coloniale qu'est par exemple le « droit des autochtones » qui fait référence aux droits des « Autochtones » dans le système juridique euro-canadien. Voir notamment Val Napoleon et Hadley Friedland, *An Inside Job: Engaging with Indigenous Legal Traditions through Stories*, *McGill Law Journal* 61:4, 2016.

¹³ Voir entre autres Aimée Craft, *Anishinaabe Nibi Inaakonigwein Report*, University of Manitoba's Centre for Human Rights Research and Public Interest Law Centre, 2014, consulté en ligne: <https://static1.squarespace.com/static/54ade7ebe4b07588aa079c94/t/54ec082ee4b01dbc251c6069/1424754734413/Anishinaabe-Water-Law.pdf>

futures. Pour ce faire, j'élaborerai d'abord sur certains concepts au cœur des réflexions afin d'enfiler les bonnes lunettes – décolonisatrices et enracinées dans un ordre juridique anishinaabe – tout au long de ce processus (Chapitre I). Puis, je dresserai un portrait du système juridique euro-canadien qui régit les identités du territoire : ses objectifs, les moyens pour les atteindre et les résultats attendus. Dans une perspective d'*Anishinaabekwe* (concept anishinaabe de femme Anishinaabe), je porterai une attention particulière aux bris des liens familiaux et sur la place des responsabilités au sein du système colonial (Chapitre II). Dans le troisième et dernier chapitre, je m'attarderai à certains impacts physiques, psychologiques, émotionnels, spirituels et économiques de l'imposition d'identités juridiques coloniales. Ce chapitre offre une démonstration des maux causés non plus seulement par le gouvernement euro-canadien, mais également par certains opprimés devenus eux-mêmes oppresseurs auprès des plus vulnérables. Ce travail se conclue par l'espoir que porte la revitalisation d'un ordre juridique anishinaabe en insufflant la vie là où la colonisation l'en a privé (Chapitre III).

CHAPITRE I : Cadre conceptuel, théorique et méthodologique

1.1 Cadre conceptuel

Un processus de réappropriation d'appartenance et d'identités par la revitalisation d'un ordre juridique anishinaabe est riche en concepts anishinaabeg et coloniaux. La section 1.1 de cette thèse permet donc de situer la recherche quant à différentes théories qui accompagneront les lectrices.teurs tout au long de la thèse. Dans cette partie, j'encourage graduellement la substitution d'une lunette coloniale par une du territoire.

1.1.1 Anishinaabeg vs Autochtones vs Peuples du territoire

En premier lieu, il convient de préciser qu'au Canada, sur le territoire *Mikinaakominis* (île de la tortue)¹⁴, il y a environ 600 peuples autochtones distincts¹⁵ et plus de 70 langues du territoire¹⁶. Chaque peuple est composé d'une ou de plusieurs communautés, qui entre elles, ont également de « grandes différences culturelles, sociales et environnementales »¹⁷. Finalement, chaque individu à l'intérieur de chacune des communautés porte en lui « une grande diversité dans le mode de vie, les valeurs et les perspectives »¹⁸ qui lui sont propres. Ainsi, les peuples du territoire ne forment vraisemblablement pas un seul et même peuple homogène comme le laisse pourtant entendre l'expression rassembleuse « les Autochtones ».

Selon certains auteurs issus du territoire, la terminologie « Autochtone » provient non pas des peuples eux-mêmes, mais de la colonisation et de son objectif d'assimilation¹⁹. L'auteur sioux James Frideres allègue que l'objectif de la création d'une identité juridique homogène « autochtone » par le système judiciaire euro-canadien est de faciliter l'assimilation des peuples du territoire.²⁰ Les auteurs Tsalagi (Cherokee) et Kanien'keha:ka, respectivement, Jeff Corntassel et Taiaiake Alfred vont jusqu'à dire que l'acceptation de la terminologie « autochtone » est une

¹⁴ Je fais référence ici spécifiquement aux langues des peuples du territoire, c'est-à-dire des Anishinaabeg et des autres peuples de Mikinaakominis (île de la tortue). Ce territoire tire son nom d'une histoire de la Création.

¹⁵ IWGIA, *Indigenous World 2020 : Canada*, mai 2020, Consulté en ligne: <https://www.iwgia.org/en/resources/indigenous-world>

¹⁶ Statistiques Canada, *Les langues autochtones des Premières Nations, des Métis et des Inuits*, consulté en ligne: <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016022/98-200-x2016022-fra.cfm> ; Statistiques Canada, *Les peuples autochtones au Canada: faits saillants du Recensement de 2016*, Gouvernement du Canada, consulté en ligne: <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm?indid=14430-1&indgeo=0>

¹⁷ Laurence J. Kirmayer, Tait, C.L., & Simpson, C, « The mental health of Aboriginal peoples in Canada: Transformations of identity and community », dans L.J. Kirmayer & G.G. Valaskakis (Eds.), *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples in Canada*, Vancouver, BC: UBC Press, 2009, 3-35.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Taiaiake Alfred and Jeff Corntassel, *Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism*, Government and Opposition 9, 2005, 597.

²⁰ James Frideres, *Aboriginal Identity in the Canadian Context*, The Canadian Journal of Native Studies XXVIII, 2, 2002, 314.

atteinte aux identités du territoire : « a powerful assault on Indigenous identities »²¹. En revanche, d'autres comme la professeure maorie Linda Tuhiwai Smith, voient le caractère rassembleur du mot « Indigenous » qui a pris forme au moment de l'American Indian Movement (AIM) et du Canadian Indian Brotherhood.²² Elle soutient que ce terme unificateur a permis de faire entendre les voix des peuples colonisés de manière stratégique, à l'international. Elle suggère de plus que le statut unique de chaque peuple est préservé par l'existence du « s » à Indigenous « peoples ». Elle cite d'ailleurs Wilmer et souligne son propos qui s'inscrit dans un mouvement de décolonisation : « Indigenous peoples represent the unfinished business of decolonization »²³. Audra Simpson ne partage pas cet avis. Cette universitaire Kanien'keha:ka se montre critique du mot « Indigenous » qu'elle juge non-représentatif des réalités de ces peuples, voire vide de sens.

In those moments, people left their own spaces of self-definition and became “Indigenous.” And “Indigenous” is a category that did not explicitly state or theorise the shared experience of having their lands alienated from them or that they would be understood in particular ways.²⁴

La manière dont nous nous identifions désigne notre place dans ce monde. Ainsi, pour Corntassel et Alfred, le fait d'opter pour le langage colonial plutôt que celui de nos peuples du territoire nous éloigne de nos pratiques culturelles et des liens communautaires qui nous unissent.²⁵ Par soucis de décolonisation et de réappropriation identitaire par la revitalisation de l'appartenance dans un ordre juridique anishinaabe, l'usage du mot « Autochtone » est rejeté au profit d'« Anishinaabe », terme qui sera privilégié autant que possible. De la même manière, lorsque je fais référence à tous les peuples « autochtones », je choisis délibérément l'utilisation du terme « peuples du territoire » ou encore « peuples de Mikinaakominis », plutôt que « Premières Nations » ou « Nations

²¹ Taiaiake Alfred and Jeff Corntassel, *Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism*, 599.

²² Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, 2012.

²³ Frank Wilmer, *The Indigenous Voice in World Politics*, Sage, California, 1993, 5.

²⁴ Audra Simpson, *To speak of Indigeneity is to speak of colonialism and anthropology, as these are means through which Indigenous people have been known and sometimes are still known*, *Junctures*, No 9, Dec 2007, p.69.

²⁵ Taiaiake Alfred and Jeff Corntassel, *Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism*, 599.

autochtones ». Je n'écarte pas l'utilisation ni l'utilité de ces termes de manière générale ni à toutes les sauces; bien qu'ils puissent s'avérer adéquats en terreau euro-canadien, ils le sont toutefois moins dans l'exercice actuel. Quant aux expressions sus mentionnées, elles donnent un sens à nos responsabilités et à nos relations avec le territoire, *aki* (concept anishinaabe de terre). D'ailleurs, chez les Atikamekw Nehirowisiw, de la famille Anishinaabe, le mot « notcimik » est utilisé pour désigner le territoire et se traduit par « là d'où je viens ».²⁶ Il va donc de soi que les expressions « peuples du territoire » et « peuples de Mikinaakominis » soient interprétés de manière inclusive notamment envers les individus du territoire qui vivent en milieu urbain ou qui n'habitent pas nécessairement le territoire ancestral de leur peuple. Finalement, lorsque je fais référence expressément à une vision du monde anishinaabe en lien avec *aki*, je ferai appel à *anishinaabe aki* (concept anishinaabe du territoire anishinaabe).

Pourquoi ce travail porte-t-il précisément sur un seul peuple du territoire ? Pour la même raison que pour comprendre l'appartenance « québécoise » il serait plus précis et cohérent de s'attarder à ce peuple plutôt qu'à tous ceux d'Amérique du Nord. Bien que les « Québécois » aient des caractéristiques²⁷ qui puissent être semblables à d'autres, ils se démarquent toutefois par des traits (historiques, sociaux, linguistiques, politiques, culturels, religieux/spirituels, etc.) particuliers. Il en va de même pour les Anishinaabeg. Il serait encore plus précis pour revitaliser un ordre juridique de se concentrer sur une région, un groupe de communautés, voire même une seule à la fois. En effet, comme mentionné précédemment, les cultures, pratiques, modes de vie, valeurs et perspectives peuvent varier d'une communauté à une autre, au sein d'un même peuple

²⁶ Suzy Basile, *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, (thèse de doctorat) Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2017, 68.
<http://depositum.uqat.ca/703/1/Basile%2C%20Suzy.pdf>

²⁷ Historiques, sociales, politiques, juridiques, etc.

et même d'un individu à un autre.²⁸ Voici donc une limite de ce travail et il serait intéressant, dans le futur, que celui-ci soit engagé directement avec une communauté (ou un groupe d'une même région) afin de permettre son applicabilité. C'est d'ailleurs par cette manière, en travaillant directement avec les communautés, que les ordres juridiques du territoire sont revitalisés dans l'Ouest de Mikinaakominis, entre autres.²⁹ Je suis consciente par le fait même que la démarche ici entreprise est un début en soi, mais qu'elle reste incomplète ; elle nécessite une appropriation de la part de chaque communauté qui voudrait marcher sur cette voie de revitalisation.

Comme je savais que je voulais approfondir mes connaissances avec un seul peuple, il était un choix à la fois naturel et réfléchi de me concentrer sur l'appartenance anishinaabe. D'une part, comme je suis descendante de femmes Anishinaabeg qui ont été arrachées aux leurs par la colonisation et la *Loi sur les Indiens*, je sens une responsabilité à leur égard et envers les générations futures. D'autre part, je sens une profonde responsabilité devant les situations contemporaines d'injustice³⁰ et je sens que la réappropriation identitaire s'accompagne de grandes responsabilités, en ce qui me concerne du moins. De plus, d'un côté pratique, je suis profondément reconnaissante à tous les porteurs de savoirs et à tous les chercheurs ou universitaires anishinaabeg qui ont ouvert le chemin pour nous, les générations actuelles, et futures. Il existe en effet, grâce à elles/eux de nombreuses ressources (universitaires, culturelles, personnelles, etc.) qui traitent de l'identité et de l'appartenance anishinaabe. Mon choix personnel, émotionnel et spirituel, d'apprendre sur l'appartenance selon l'ordre juridique anishinaabe s'est révélé être réalisable.

²⁸ Laurence J. Kirmayer, Tait, C.L., & Simpson, C, «The mental health of Aboriginal peoples in Canada: Transformations of identity and community », 2009, dans L.J. Kirmayer & G.G. Valaskakis (Eds.), *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples in Canada* (pp. 3-35). Vancouver, BC: UBC Press.

²⁹ Cette initiative et démarche est celle privilégiée et initiée par l'équipe du Indigenous Law Research Unit de l'Université de Victoria, en Colombie-Britannique.

³⁰ Ceci sera discuté plus en profondeur au chapitre trois de la thèse.

1.1.2 Rôles et responsabilités des langues du territoire et coloniales

Les langues peuvent être à la fois des alliées et des limites lorsque des êtres se rencontrent, qu'ils soient issus de cultures différentes ou même similaires.³¹ Elles sont alliées, lorsqu'issues du territoire de Mikinaakominis, elles permettent par leur nature imagée d'exprimer les concepts au coeur des mots.³² Par exemple, l'*anishinaabemowin* (une langue des Anishinaabeg) est alliée dans un processus de revitalisation des concepts d'appartenance par et pour les Anishinaabeg notamment puisque chaque mot, une fois décortiqué, aide à l'interprétation du concept par les enseignements qu'il porte.³³ À cet effet, le professeur Métis Paul Chartrand, locuteur de la langue *N_hiyaw_win* (langue crie), énonce que pour être entièrement compris selon les visions du monde des peuples du territoire, les processus de réflexion doivent être faits par ceux-ci dans leurs langues.³⁴ Or, la colonisation et ses politiques assimilatrices³⁵ sont parvenues à affaiblir les langues du territoire de sorte qu'elles font aujourd'hui partie d'un patrimoine culturel dont 40% est en danger.³⁶ Devant la gravité de cette situation, les Nations Unies ont fait de 2022-2032 la décennie

³¹ Les langues du territoire sont des alliées dans la revitalisation des ordres juridiques du territoire puisque leur nature imagée permet de comprendre l'essence des concepts de chaque mot, ce qui aide par le fait même à une communication plus détaillée entre locuteurs. Bien entendu, chacun reste guidé par ses propres expériences dans son processus d'interprétation ce qui peut bien entendu tout de même mener à des interprétations différentes. Cette caractéristique imagée des mots du territoire n'est pas véridique pour les langues coloniales française ou anglaise. Je suis loin d'être linguiste, et si chaque mot tire fort probablement son explication dans un certain contexte, celui-ci n'est plus accessible à la grande majorité des locuteurs actuellement.

³² On dit que les langues du territoire sont imagées et qu'en les décortiquant on comprend leur sens, ce qui n'est actuellement plus le cas avec les langues coloniales comme le français ou l'anglais.

³³ C'est d'ailleurs ce qui explique l'usage, lorsque connu, de mots en anishinaabemowin dans cette histoire.

³⁴ Paul L.A.H. Chartrand, *Niw Hk M Kanak ("All My Relations")*: *Metis-Frist Nations Relations*, National Centre for First Nations Governance, 2007, 1.

³⁵ Telles les écoles résidentielles, les externats fédéraux indiens, aussi connus sous « Indian day school ». D'autres politiques d'assimilation ont également eu cet effet de limiter la transmission et la pratique des langues du territoire, notamment les adoptions forcées (telle la rafle des années 60) ou l'émancipation. L'émancipation des Indiens avait entre autres comme conséquence d'empêcher les « nouveaux canadiens » de résider sur le territoire réservé aux Indiens, auprès des leurs. Ceci eut comme conséquence de limiter la pratique et la transmission de la langue et des connaissances culturelles. Les femmes et leurs descendants ont été les principales cibles de cette politique d'émancipation.

³⁶ UNESCO, *La Décennie des langues autochtones 2022-2031 sera axée sur les droits fondamentaux de leurs utilisateurs*, 2020, consulté en ligne: <https://fr.unesco.org/news/decennie-langues-autochtones-2022-2032-sera-axee-droits-fondamentaux-leurs-utilisateurs>

des langues autochtones afin de protéger et de revitaliser cet héritage humain et écologique (pour toutes nos relations).³⁷ En conséquence, de nombreux survivants de ces politiques de même que leur descendance connaissent peu ou pas leur langue maternelle.³⁸ Étant donné cette réalité, l'usage des langues coloniales est souvent privilégié afin de permettre la diffusion des idées à plus grande échelle.³⁹ Ainsi, ironiquement, les langues coloniales peuvent permettre de palier aux maux et au déracinement qui ont mené à l'érosion des langues du territoire puisqu'elles permettent de traduire certains concepts au cœur des mots du territoire vers les langues coloniales. Elles sont alors alliées, permettant ainsi une certaine continuité de la transmission des connaissances malgré l'érosion des langues découlant de la colonisation.

Selon l'aîné Anishinaabe Ojibway Basil Johnston qui traduit lui-même des *adizookaanan* (concept anishinaabe d'histoires traditionnelles⁴⁰, *adizookan* étant le singulier) de l'anishinaabemowin vers l'anglais, ce qui importe avant tout dans le processus de traduction est l'interprétation qui se doit de respecter les perspectives et visions du monde des peuples du territoire : « The stories recorded are not to be interpreted literally ; but freely yet rationally according to the Ojibway views of life. »⁴¹ Dans le même ordre d'idées, Tracey Lindberg, juriste, professeure de droit et femme Crie maîtrisant sa langue maternelle, énonce la nécessité pour

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Statistiques Canada, Les langues autochtones des Premières Nations, des Métis et des Inuits, consulté en ligne: <https://www12.statcan.gc.ca/censu-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016022/98-200-x2016022-fra.cfm>
Il est à noter toutefois qu'il y a de grands mouvements de revitalisation des langues du territoire qui émergent et qui sont d'ailleurs soutenus par l'UNESCO.

³⁹ Paul L.A.H. Chartrand, *Niw_Hk_M_Kanak* ("All My Relations"): *Metis-Frist Nations Relations*, 1. Ceci est également vrai entre différentes générations d'un même peuple (d'une même famille), qu'entre différents peuples (coloniaux et/ou du territoire Mikinaakominis).

⁴⁰ The Ojibwe People's Dictionary, *Aadizookaan*, consulté en ligne: <https://ojibwe.lib.umn.edu/main-entry/aadizookaan-na>

⁴¹ Basil Johnston, *Ojibway Heritage*, Toronto, ON: McClelland & Stewart, 2008, p.7-8.

chacun des acteurs du système colonial de prendre ses responsabilités dans la rencontre de réflexions et d'idéologies du territoire, sans quoi leurs traductions sont impossibles.⁴²

Lindberg remet également en question la traductibilité de la langue juridique euro-canadienne pour les peuples du territoire alors qu'elle s'enracine dans la suprématie coloniale. Elle illustre d'ailleurs son propos en écrivant sur des concepts tels que « living outside of balance », « taking what you cannot own », « deciding who is a citizen of a foreign nation » et « taking children from their parents and the language from their tongues » pour illustrer des principes/actes étrangers chez les peuples du territoire ; ils s'observent, mais ne se traduisent pas, selon l'auteure.⁴³ Une perspective crie de la colonisation peint la complexité de la rencontre de peuples enracinés dans des visions distinctes du monde : l'être humain Cris ne peut s'imaginer qu'un autre se mette au même niveau que le Créateur, ce qu'« octroie » pourtant le principe de la suprématie coloniale.

It is difficult to translate a human, the humblest of creatures, coming into another human's home and pronouncing that by virtue of showing up he had as many rights as the Creator into a complex set of understandings about the roles of the Creator.⁴⁴

La professeure Saulteau et Gitanyow (Gitksan)⁴⁵ Val Napoleon, abonde dans le même sens alors qu'elle atteste de l'importance de l'utilisation des terminologies juridiques dans la langue de chaque peuple surtout lorsqu'on travaille à la revitalisation de leur ordre juridique.⁴⁶ Dans l'exercice actuel, l'usage de l'anishinaabemowin est donc particulièrement important, d'autant

⁴² Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, Thesis (LL.D.) University of Ottawa, 2007, 358-359.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 359.

⁴⁵ Val Napoleon se présente comme originaire du nord-est de la Colombie-Britannique, de la Première nation Saulteau et membre adopté de Gitanyow (la communauté Gitksan la plus au nord) House of Luuxhon, clan de Ganada (grenouille). Tiré d'une entrevue qu'elle a donné au Canadian Lawyer en septembre 2019. Elizabeth Raymer, *Val Napoleon: co-founder of the world's first Indigenous law degree program*, Canadian Lawyer, 2019. Consulté en ligne: <https://www.canadianlawyermag.com/practice-areas/indigenous/val-napoleon-co-founder-of-the-worlds-first-indigenous-law-degree-program/303863>

⁴⁶ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, Research Paper for the National Centre for First Nations Governance, 2007, 2.

plus que de nombreux peuples du territoire affirment que leur langue est au cœur de leur identité.⁴⁷ Les langues sont également un reflet des « identités, des histoires et des cultures différentes et sont liées au savoir traditionnel et aux attaches avec la terre, la communauté et la famille. »⁴⁸

En somme, une langue est un point d'entrée dans une culture, elle porte en elle la complexité d'un peuple. Lindberg et Johnston démontrent que le simple fait d'utiliser les mêmes mots, sans s'imbiber entièrement du monde duquel ils émanent, dans les limites de ce qui est humainement possible de le faire, ne suffit pas pour traduire des concepts et qu'une prise de responsabilités mutuelles est nécessaire, sans laquelle les langues peuvent rapidement devenir des limites. Ces responsabilités ne reposent pas sur l'effort de se rencontrer à la limite des mots, mais à celles du territoire dans lequel ils s'enracinent : des modes de vie, des cultures, des pensées, des spiritualités propres aux peuples du territoire.

Je prends conscience que ce texte est écrit dans une langue coloniale. Que les Anishinaabeg, de par l'immensité du territoire et des réalités qui les habitent, maîtrisent parfois cette langue, parfois l'anglais, et parfois (uniquement) l'anishinaabemowin, parfois de pair avec une langue coloniale. Je prends conscience que ces mots seront peut-être lus par des gens de tout horizon, d'une variété de cultures. Finalement, afin d'éviter que la langue coloniale ne soit une limite plutôt qu'une alliée, l'usage de l'anishinaabemowin dans ce texte contribue à véhiculer des idéologies issues du territoire, propres à leurs visions du monde et qui doivent être interprétées ainsi.

⁴⁷ Mary Jane Norris, *Aboriginal languages in Canada: Emerging trends and perspectives on second language acquisition*, Canadian Social Trends, 83: 20. Ottawa, ON: Statistics Canada, Catalogue No. 11-008.

⁴⁸ Sherry Bellamy, Cindy Hardy, *Le syndrome de stress post-traumatique chez les peuples autochtones du Canada: Examen des facteurs de risqué, l'état actuel des connaissances et orientations pour de plus amples recherches*, Centre de la collaboration nationale de la santé autochtone: Priorités émergentes, 2015, 6. Traduit de : Mary Jane Norris, *Aboriginal languages in Canada: Emerging trends and perspectives on second language acquisition*, Canadian Social Trends, 83: 20. Ottawa, ON: Statistics Canada, Catalogue No. 11-008.

1.1.3 Pluralisme juridique

Vue la réalité de la coexistence de peuples distincts sur le territoire Mikinaakominis, le pluralisme juridique est un cadre d'analyse qui reconnaît la réalité de plus d'un ordre juridique cohabitant sur un même territoire, au-delà du monisme.⁴⁹ Le professeur Anishinaabe John Borrows l'explique par la présence de règles différentes s'appliquant simultanément à une situation identique à l'intérieur d'un même ordre juridique.⁵⁰ Le pluralisme juridique de Mikinaakominis est une prémisse sur laquelle se fondent les travaux portés par la revitalisation des ordres juridiques du territoire.⁵¹ Bien que vérité pour les Anishinaabeg, elle ne fait toutefois pas l'unanimité chez certains auteurs occidentaux qui sont plus réticents à la reconnaître – fréquemment pour les mêmes motifs qui poussent dans le même sens les protecteurs de la légitimité de la pleine souveraineté du Canada colonial.⁵² Le système juridique occidental a joué un rôle important dans la colonisation; il a maintes fois été l'arme⁵³ employée pour valider l'appropriation coloniale du territoire et restreindre, voire éliminer les pluralismes juridiques et identitaires.⁵⁴ Cette suppression profite à l'idéologie du monisme colonial qui impose unilatéralement sa suprématie par l'entremise de ses propres lois. Il rejette ainsi du revers de la main les ordres juridiques du territoire, mais cela n'entraîne pas pour autant leur non-existence. Ainsi, coexistent et cohabitent avec les systèmes de

⁴⁹ Anne Fournier, *L'adoption coutumière autochtone au Québec: quête de reconnaissance et dépassement du monisme juridique*, 169-191 dans "L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique", Ghislain Otis, Presses de l'Université Laval, 2013.

⁵⁰ John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*. Toronto, University of Toronto Press, 2010, 8.

⁵¹ John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 239; Sébastien Grammond stipule que : « (...) la reconnaissance des ordres juridiques autochtones fait appel aux théories du pluralisme juridique, qui admettent la coexistence, sur un même territoire ou à l'égard des mêmes personnes, de systèmes normatifs obéissants à des sources différentes de légitimité. » Sébastien Grammond, « L'appartenance aux communautés inuit du Nunavik: un cas de réception de l'ordre juridique inuit? », *Canadian Journal of Law and Society*, 23 :1, 2008, 23:1-2, 94.

⁵² Sébastien Grammond, *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruylant, Yvon Blais, 2003, 23. Voir aussi: John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 239.

⁵³ Alain Beaulieu utilise plutôt l'expression de « flexible tool of colonialism » dans Alain Beaulieu, "An equitable right to be compensated": *The Dispossession of the Aboriginal Peoples of Quebec and the Emergence of a New Legal Rationale (1760-1860)*, *The Canadian Historical Review*, 94: 1, 2013, 4.

⁵⁴ Mylène Jaccoud, *Le droit, l'exclusion et les Autochtones*, *Canadian Journal of Law and Society*, 1996, 11 :2, 217-223.

common law et de droit civil les ordres juridiques autochtones, malgré les intentions et les actions génocidaires posées par les pouvoirs coloniaux.⁵⁵ Cette idée préconçue de l'existence unique d'un seul système juridique dualiste (common law et droit civil) fait référence au « mythe de l'unité du droit »⁵⁶. Rouland explique que l'État occidental exploite ce dernier afin de nier les « autres » traditions juridiques lorsqu'elles nuisent à son ascension vers le pouvoir⁵⁷.

Il existerait au moins deux théories du pluralisme juridique, celui « intra-étatique » et celui « extra-étatique ».⁵⁸ Le pluralisme « intra-étatique » est gouverné par la forme pyramidale de la hiérarchie dans laquelle figure au-dessus l'état colonial et son système qu'il a lui-même hissé unilatéralement au-dessus des autres.⁵⁹ Selon cette théorie, cette structure octroie au système colonial le droit absolu puisqu'il possède lui-même le droit de décider en cas de conflit.⁶⁰ Dans cette théorie du pluralisme juridique, les ordres juridiques des territoires sont soumis à la suprématie du pouvoir colonial, c'est pourquoi de nombreux peuples du territoire promeuvent plutôt le second pluralisme, celui « extra-étatique ».⁶¹ Ce dernier reconnaît l'existence indépendante et entière des différents ordres juridiques sur un même territoire permettant ainsi de s'y attarder de manière intrinsèque, sans besoin de regard ni d'approbation euro-canadien.⁶² Dans l'exercice d'auto-

⁵⁵ John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 239.

⁵⁶ Norbert Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Voir notamment Sébastien Grammond, *L'appartenance aux communautés inuit du Nunavik: un cas de réception de l'ordre juridique inuit?*, 96.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Aaron Mills, *The Lifeworlds of Law: On Revitalizing Indigenous Legal Orders Today*, 61:4, McGill LJ, 2016, 854.; John Borrows, *With or Without You : First Nations Law (in Canada)*, 41 R.D. McGill, 1996, 629; John Borrows, *Indigenous Legal Traditions in Canada*, Washington University Journal of Law and Policy, 19, 2005, 167; Commission du droit du Canada, *La justice en soi : les traditions juridiques autochtones*, Ottawa, La Commission, 2006.

⁶² Aaron Mills, *The Lifeworlds of Law: On Revitalizing Indigenous Legal Orders Today*, 854; Sébastien Grammond, *L'appartenance aux communautés inuit du Nunavik: un cas de réception de l'ordre juridique inuit?*, 96-97.

détermination et de décolonisation qui guide ce travail, la seconde théorie du pluralisme extra-étatique est retenue.⁶³

1.1.4 Ordre juridique vs système juridique

Ainsi, si tous les peuples du territoire possèdent leurs propres règles/lois, ils s'organisent de façon distincte ce qui explique que la professeure Val Napoleon marque cette vérité par la distinction entre « système juridique » et « ordre juridique »⁶⁴. Un « système juridique » se caractérise par la centralisation des pouvoirs juridiques dans le domaine juridique ce qui crée une sorte de bulle indépendante du reste des institutions sociales et politiques de la société. Val Napoleon définit le système juridique comme un « (...) state-centred legal systems in which law is managed by legal professionals in legal institutions that are separate from other social and political institutions. »⁶⁵ Il s'agit de la réalité juridique en Euro-Canada.⁶⁶ Les ordres juridiques quant à eux font référence aux règles de droit au sein même des diverses institutions (milieux) sociales, politiques, économiques et spirituelles.⁶⁷ « [L]aw is a part of and derives from an Indigenous legal order »⁶⁸, c'est-à-dire que les ordres juridiques, contrairement aux systèmes juridiques, ne se limitent pas qu'au « monde juridique ». Les théories de Napoleon sont étayées par celles philosophiques des pensées linéaire et circulaire de l'historien huron-wendat Georges Sioui. Ce dernier explique que le monde euro-occidental est guidé par une pensée linéaire, c'est-à-dire qu'il ne se concentre que sur lui-même, sans s'attarder aux impacts « collatéraux »,

⁶³ Il existe également beaucoup de littérature sur le pluralisme juridique notamment quant aux interactions entre les diverses traditions juridiques, mais ceci va au-delà de mon propos.

⁶⁴ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 2.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*; Harold J. Berman, *Law and Revolution*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, 49–50.

⁶⁸ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 2.

concentré sur la seule vision d’aller de l’avant, vers le « progrès ». ⁶⁹ Cette pensée s’oppose à celle circulaire ⁷⁰ qui est propre aux peuples du territoire Mikinaakominis, selon laquelle l’interdépendance et l’égalité de tous les êtres de la Création sont au cœur de leurs visions du monde. ⁷¹ En somme, lorsque les théories de Sioui et de Napoleon se rencontrent, l’inclusion (sociale, politique, économique, juridique) propre aux ordres juridiques sert la « justice » ⁷² de façon circulaire, contrairement à la pensée linéaire qui sillonnent le « droit » à l’intérieur d’un système ‘indépendant’ et ‘auto-suffisant’.

Ordres juridiques du territoire

Dans « Indigenous Legal Traditions : Roots to Renaissance » ⁷³, Napoleon et Hadley Friedland traitent des ordres juridiques en approfondissant la définition de Napoleon. Ainsi, ils sont expliqués comme un ensemble de règles, de normes et d’institutions créé par un groupe de personnes afin d’assurer la stabilité sociale. Elles renchérissent en statuant que « they usually describe what is right and how to act, and what is wrong and how not to act; and the remedies and consequences of such actions. » ⁷⁴ Ils sont donc un moyen d’assurer l’équilibre au sein d’un groupe et suggèrent des limites à atteindre ou à éviter ainsi que des possibles pistes de résolution de conflit.

Selon Estella White ⁷⁵, les ordres juridiques sont ancrés dans les sociétés du territoire et ensemble forment le « droit autochtone » ⁷⁶. Elle complète ainsi la définition de Napoleon en

⁶⁹ Georges E. Sioui, and Jane Brierley, *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle*. Vancouver, CA: UBC Press, 1999, préface et introduction.

⁷⁰ Aussi appelée le Cercle sacré de la vie.

⁷¹ Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l’Amérique*, Presses de l’Université Laval, 1999, 14.

⁷² Tracey Lindberg apporte une réflexion particulièrement intéressante sur l’interprétation de la « justice » selon une perspective des peuples du territoire versus celle euro-coloniale. Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 157-234.

⁷³ Val Napoleon, Hadley Friedland, “Indigenous Legal Traditions: Roots to Renaissance”, dans Markus D. Dubber et Tatjana Hömle, *The Oxford Handbook of Criminal Law*, Oxford University Press USA - OSO, 2015, 226.

⁷⁴ International Council on Human Rights, *When Legal Worlds Overlap; Human Rights, State and Non-State Law* (2009), 19 ff. cité dans *Ibid.*

⁷⁵ Elle porte le nom de Hee Naih Cha Chist.

⁷⁶ « Indigenous Law » en anglais.

donnant des exemples concrets de la décentralisation de l'ordre juridique du territoire (à l'extérieur des institutions judiciaires) : « (...) it may include relationships to the land, the spirit world, creation stories, customs, processes of deliberation and persuasion, codes of conduct, rules, teachings and axioms for living and governing. »⁷⁷ Ainsi, les ordres juridiques, contrairement aux systèmes juridiques, proviennent de sources qui ne sont pas centrées sur l'état, par exemple d'enseignement spirituels, d'adizookaanan et de principes tirés de l'observation de la nature.⁷⁸

Dans une revue de la littérature qu'il fait sur les ordres juridiques du territoire, Michael Coyle note l'importance pour les auteurs du territoire de leur caractère vivant.⁷⁹ Cet aspect s'oppose à l'inertie ou à la désuétude du passé à laquelle le système juridique euro-canadien, et ses acteurs, font parfois référence. Le professeur anishinaabe John Borrows, insiste sur le caractère fluide, adaptable du « droit autochtone » (Indigenous Law) qui, rappelons-le, est composé des ordres juridiques du territoire : « Indigenous law as practiced today may have connections to ancient history - or it may not. Law is fluid; it changes over time ... Indigenous legal traditions exist to address current and future needs. »⁸⁰ Il n'y a donc pas, dans une perspective anishinaabe, dichotomie entre les enseignements des Anciens et la contemporanéité des ordres juridiques du territoire vu la fluidité avec laquelle évolue l'ordre juridique, de pair avec la société de laquelle il émane. Laura Nader voit même la fluidité comme une nécessité pour la viabilité et la passation des ordres juridiques du territoire aux générations futures : « In order to remain alive, Indigenous legal orders and law must be able to withstand internal challenges and change. It is this ongoing challenge to norms that keeps a culture alive and vital—and ensures continued relevance for

⁷⁷ Estella White (Charleson) - Hee Naih Cha Chist, *Making Space for Indigenous Law*, JFK Law Corporation. consulté en ligne: <http://jfkclaw.ca/making-space-for-indigenous-law/>

⁷⁸ Michael Coyle, *Indigenous Legal Orders in Canada - a literature review*, Law Publications, 92, 2017. vi.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ John Borrows, *Heroes, Tricksters, Monsters, and Caretakers: Indigenous Law and Legal Education*, McGill Law Journal, 61:4, 2016, 816.

younger people. »⁸¹ Notamment de par son attribut décentralisateur, l'ordre juridique, qui puise ses racines dans chacune des composantes de la vie des Anishinaabeg, est à la fois gardien et au cœur des identités des peuples du territoire.

En somme, à la lumière des distinctions apportées par différents auteurs, la voie empruntée pour atteindre la réappropriation de l'appartenance anishinaabe par les enseignements des Anciens sera guidée par la pensée circulaire de l'ordre juridique anishinaabe plutôt que celle linéaire centrée sur l'état propre aux systèmes juridiques⁸².

1.1.5 Identités et appartenance anishinaabe

Au cœur des ordres juridiques reposent des concepts forgés selon les visions du monde des peuples concernés, telle l'appartenance. Les visions euro-occidentales des identités du territoire, distinctes des réalités, influencent notamment les définitions juridiques coloniales. En effet, alors que de nombreux auteurs Anishinaabeg préfèrent l'usage du terme « appartenance » (« belonging ») et « liens familiaux » (« kinship »), plusieurs universitaires, dont les Euro-occidentaux, utilisent les terminologies « identité » et « citoyenneté » imprégnées des visions euro-occidentales de ces termes.⁸³ Dans ce travail, j'utilise l'expression « identité juridique » pour faire la distinction entre les concepts réels du territoire (dont celles par et pour les Anishinaabeg), et l'identité créée de toute pièce par l'état euro-canadien par l'entremise du système juridique colonial (telles celles « Autochtone », « Indienne », « Sauvage », « Métis »).

⁸¹ Laura Nader, *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1990. Repris dans Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, Research Paper for the National Centre for First Nations Governance, 2007, 18.

⁸² Je note au passage que cette linéarité est également remise en question au sein du droit euro-canadien par exemple par le mouvement droit et société. Ceci ne sera pas abordé davantage dans le présent travail comme cela va au-delà du propos.

⁸³ À titre d'exemples, voir Alan Cairns, *Citizens Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State*. Vancouver: UBC Press, 2000; Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 15-1, Lex Electronica, 2010.

Selon John Borrows, il s'agit d'une « fausse tradition », celle qui prétend à une seule ligne directrice ou essence pour 'se qualifier' en tant qu'Autochtone.⁸⁴ Selon l'ordre juridique anishinaabe, il n'y aurait pas d'exigence nécessaire obligatoire, pour être Anishinaabe, liée aux critères de « blood, language, land, culture, clan, family grouping, spiritual practice, economic activity, story, teaching song, relationship, etc. »⁸⁵ L'auteur stipule que les gouvernements euro-canadiens de même que le système juridique colonial, notamment, font appel à ces 'fausses' caractéristiques communes pour déterminer l'identité des peuples du territoire. Ces derniers ne sont pas à l'abri de cette pratique qu'ils ont tendance à internaliser, au détriment des traditions de liberté et de constitutionnalisme réfléchies et adaptées aux réalités contemporaines.⁸⁶

Dominique Collin explique « que la conception même de ce qu'est une personne tient aux images, métaphores et concepts disponibles pour définir les pouvoirs et les frontières du soi dans une culture ou société donnée. »⁸⁷ Ainsi, le monde est perçu de manières différentes d'un individu à l'autre selon nos limites personnelles et culturelles. La culture peut être définie par « ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société »⁸⁸. Selon Val Napoleon, la culture peut être interprétée au sens large de sorte qu'elle joue un rôle important sur notre perception du monde qui transparait également par notre façon de voir et de comprendre les ordres juridiques.⁸⁹ En tant qu'êtres humains, nos limites peuvent parfois mener à une forme d'ethnocentrisme, ce à quoi répond l'approche de « l'auto-histoire » de Georges Sioui qui permet aux peuples de se raconter eux-mêmes et par conséquent de mettre en valeur leurs propres

⁸⁴ John Borrows, *Freedom and Indigenous Constitutionalism*, University of Toronto Press, 2016, 3.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ John Borrows, *Freedom and Indigenous Constitutionalism*, 3-4.

⁸⁷ Dominique Collin, *L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec* Anthropologie et sociétés, 12 (1), 1988, 60.

⁸⁸ Cité dans Denys Cuhe, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 3e éd, Paris, Découverte, 2004, 16.

⁸⁹ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 4.

perspectives culturelles. Par cette approche, Sioui soutient que les analyses des peuples et de l'histoire sont socialement plus justes.

(...) l'étude de la persistance des valeurs essentielles amérindiennes, à l'aide du témoignage de l'Amérindien lui-même, est plus importante quant au caractère *social* de la science historique que les analyses si souvent faites des transformations culturelles, intéressantes certes du point de vue technique, mais de portée sociale trop souvent négligeable.⁹⁰

Hilary N. Weaver fait écho à Sioui alors qu'elle décrit l'identité culturelle des peuples du territoire comme le reflet de leurs « valeurs, croyances et visions du monde »⁹¹, ce qui passerait trop souvent sous silence lorsque l'appartenance et l'identité sont observés de l'extérieur. Alfonso Ortiz, issu du territoire, raconte cette réalité qui se matérialise lorsque les recherches ethnographiques sont menées par des chercheurs extérieurs. Il explique la crainte qu'ont les peuples du territoire envers cette science intrusive qui étudie leurs langues, spiritualités, traditions orales, arts et systèmes de liens parentaux.

Ironically, many tribes regard history as more acceptable to them than ethnography because they believe history has nothing to do with what they consider important to their identity as Indians. That is to say, they do not fear or worry about historians because history does not usually deal with what they really value about their native cultures: their languages, religions, oral traditions, art, and kin networks. History is so distorted, it is irrelevant.⁹²

Les auteurs Marie Battiste et James Youngblood Henderson écrivent sur la « fissure »⁹³ qui existe entre les manières de penser et de voir le monde des chercheurs euro-occidentaux et ceux ancrés dans le territoire. Celle-ci transparaît dans les manières de concevoir les identités et l'appartenance au territoire ; alors que les Euro-Occidentaux ont tendance à rationaliser et à compartimenter les

⁹⁰ Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Presses de l'Université Laval, 1999, 31.

⁹¹ Hilary N. Weaver, *Indigenous Identity : What Is It, and Who Really Has It?*, *American Indian quarterly*, 25:2, 2001, 240.

⁹² Alfonso Ortiz, *Indians in American History*, cité dans Georges E. Sioui, and Jane Brierley, *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle*. Vancouver, CA: UBC Press, 1999, préface.

⁹³ Tiré de Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 358 (note en bas de page 861). Texte original de : Marie Battiste, James Youngblood Henderson, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage A Global Challenge*, Saskatoon : Purich Publishing Ltd., 2000, 24-25.

théories⁹⁴, les peuples du territoire font une place à leurs émotions et à leur ressenti dans leurs démarches intellectuelles.⁹⁵ Leanne Betasamosake Simpson, Anishinaabekwe, abonde dans le même sens lorsqu'elle raconte que les connaissances, selon une perspective anishinaabe, émanent d'une rencontre entre le cœur (émotions) et la pensée (intellect).⁹⁶ L'auteure Eva Marie Garroutte, femme du territoire, lorsqu'elle est interrogée sur ce qui fait des « Autochtones » qui ils sont, écrit sur la dimension spirituelle des connaissances propre aux peuples du territoire.⁹⁷ D'autres femmes du territoire racontent le lien unique qui les unit à la terre et aux ordres juridiques qui en sont issus : « We are indigenous people because of our relationship to the earth and the understanding of the natural laws. »⁹⁸ Ces perceptions et compréhensions du territoire, de leur appartenance et identités mettent en lumière des concepts très présents dans la littérature et les perceptions de soi anishinaabe, individuelle et collective⁹⁹ : les liens familiaux ou « kinship », les responsabilités qui en découlent ainsi que la spiritualité¹⁰⁰. C'est aussi le cas des réflexions suivantes d'individus du territoire qui partagent des ancrages d'appartenance et identitaires similaires.

⁹⁴ Alan Cairns, *Citizens Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State*. Vancouver: UBC Press, 2000; Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 15-1, Lex Electronica, 2010.; Michel Delage, *Identité et appartenance : Le systémicien à l'entrecroisement du personnel et de l'interpersonnel dans les liens humains*, *Thérapies familiale*, 34. 2014 375-395.

⁹⁵ Marie Battiste, James Youngblood Henderson, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage A Global Challenge*, Saskatoon : Purich Publishing Ltd., 2000, 24-25.

⁹⁶ Leanne Betasamosake Simpson, *Dancing on our Turtle's Back : Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence*, Winnipeg, Man: Arbeiter Ring Pub, 2011.

⁹⁷ Eva Marie Garroutte, *Real Indians Identity and the Survival of Native America*. Berkeley: University of California Press, 2003, 114-115.

⁹⁸ Linda Clarkson, Arun Kumar, and Jaime Martinez, *Our Responsibility to the Seventh Generation*, Winnipeg Manitoba : International Institute for Sustainable Development, 1992, 44.

⁹⁹ Gordon Christie, *Culture, Self-Determination and Colonialism: Issues Around the Revitalization of Indigenous Legal Traditions*, *Indigenous Law Journal*, vol.6, 2007, 13-29.

¹⁰⁰ Concernant l'aspect des liens familiaux et des responsabilités qui en découlent, voir notamment: Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, University of Victoria (unpublished PhD thesis), 2019; Heidi Kiiwetinepinesiiik Stark, *Respect, Responsibility, and Renewal : The Foundations of Anishinaabe Treaty Making with the United States and Canada*, *American Indian Culture and Research Journal*, 34 :2, 2010, 145-164; Jill Doerfler, *Those Who Belong: Identity, Family, Blood, and Citizenship among the White Earth Anishinaabeg*, Michigan State University Press, 2007 ; Patricia D. Mcguire, *Restorative Dispute Resolution in Anishinaabe Communities – Restoring Conceptions of Relationships Based on Dodem*, National Center for First Nations Governance, 2008; Joshua Maudrie, Wayne Allen, Kebba Darboe et Paul Prew, *Defining Traditional American Indian Identity through Anishinaabe Cultural*

To be Indian is a way of life, a looking within and feeling a part of life, an allegiance to, and a love for this earth. Historically we did not judge individuals by the color of their eyes or the color of their hair, but how they conducted and lived their lives.¹⁰¹

A Cherokee/Choctaw Elder states it doesn't matter how much blood they are or how much this or that, but if they are of the old, of the spiritual, way; if their heart is Indian,...their minds and their thoughts are Indian, then they're...they're going to be enveloped in some family, in an Indian family that will take them and teach them even more. So I think what...what makes an Indian has nothing to do with amount of blood...I think it's their thinking, their mind, their soul, and their heart (Garrouette 2003, 77).¹⁰²

My dad told me, he said "I can tell you how to tell an Indian from a white person---is [to] get in a teepee, or a dark place at night and talk to 'em for fifteen minutes, and you can tell whether [he's] Indian or not. You don't have to see what color they are. (Garrouette 2003, 73)¹⁰³

Ancrés dans des philosophies de pensée circulaire, les peuples du territoire comprennent le monde dans les interactions et les liens qui les unissent, ce qui se reflète dans leurs perceptions de leurs identités. En effet, les identités culturelles des peuples du territoire sont inter-reliées à celles de genre, de rôles sociaux, politiques, économiques, etc. qui s'influencent les unes les autres. De la même manière que l'identité culturelle et l'appartenance culturelle anishinaabe (établie selon les ordres juridiques du territoire) sont influencées entre elles par les identités et appartenances juridiques euro-canadiennes. Il est donc sans surprise que l'imposition de règles d'appartenance et d'identités juridiques coloniales aient atteint les identités et règles d'appartenance propres aux peuples du territoire.

D'un autre côté, « l'identité autochtone » observée selon une perspective euro-occidentale a tendance à être subdivisée en catégories – culturelles, professionnelles, familiales, sexuelles, générées, etc.¹⁰⁴ Alors qu'une majorité d'auteurs s'intéresse seulement à l'aspect unique de la

Perspective, ProQuest Dissertations Publishing, 2014.

¹⁰¹ Barbara Warren, "Who is an Indian?" *Cherokees of California*, 2013, Cité dans Joshua Edward Maudrie, *Defining Traditional American Indian Identity through Anishinaabe Cultural Perspective*, Minnesota State University: Theses dissertations and other capstone projects, 2014, 30.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Dominique Collin, *L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec. Anthropologie et sociétés*, 12 (1), 1988, 59–76; Michel Delage, *Identité et appartenance : Le systémicien à l'entrecroisement du personnel et de l'interpersonnel dans les liens humains*, 375-395; Sébastien Grammond,

culture des identités du territoire, certains compartimentent davantage l'identité culturelle par des « conceptions raciale, ethnique et relationnelle de l'identité »¹⁰⁵. Ces approches euro-occidentales font fi des interactions et de l'interdépendance de chacune des composantes de l'identité, ce qui est propre aux philosophies linéaires.¹⁰⁶ Une telle intellectualisation de l'identité anishinaabe pourtant si près du cœur et du territoire peut vite perdre tout son sens pour les Anishinaabeg.

La colonisation par l'imposition de lois et de politiques assimilatrices a mené au génocide des peuples du territoire.¹⁰⁷ Les règles d'appartenance qui touchent précisément les racines des individus et des peuples du territoire brisent les liens familiaux par l'imposition d'identités juridiques. Elles ont substitué les ordres juridiques du territoire qui les gouvernaient depuis les temps immémoriaux par des règles judiciaires qui visent leur extinction.¹⁰⁸ Depuis la première définition juridique en 1850¹⁰⁹ et ce jusqu'en 1985¹¹⁰, la loi ne faisait aucune distinction entre l'identité et l'appartenance ; « les classes suivantes de personnes sont et seront considérées comme sauvages appartenant à la tribu ou peuplade de sauvages intéressée dans lesdites terres »¹¹¹. En

L'identité autochtone saisie par le droit, 15-1, Lex Electronica, 2010; James Frideres, *Aboriginal Identity in the Canadian Context*, The Canadian Journal of Native Studies XXVIII, 2, 2002, 314; Indigenous Corporate Training Inc., *What is Indigenous Identity?*, Blog, 2018, consulté en ligne: <https://www.ictinc.ca/blog/what-is-indigenous-identity>

¹⁰⁵ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 290.

¹⁰⁶ Georges E. Sioui, and Jane Brierley, *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle*. Vancouver, CA: UBC Press, 1999; Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Presses de l'Université Laval, 1999.

¹⁰⁷ L'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées a émis un rapport d'analyse juridique qui justifie l'usage du terme « génocide » plutôt que celui de « génocide culturel ». Voir : Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Analyse juridique du génocide : un rapport supplémentaire*, 2019 ; Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place: Le sommaire du rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, 2019, 2-5.

¹⁰⁸ Bonita Lawrence, *“Real” Indians and Others: Mixed-blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*, University of Nebraska Press, 2004; Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, Canadian Journal of Law and Society, 16:1, 2001, 113-146; Pamela Palmater, *Genocide, Indian Policy, and Legislated Elimination of Indians in Canada*, Aboriginal policy studies, 3:3, 2014, 27-54; Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, Saskatoon: Purich Publishing;

¹⁰⁹ *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, Chapitre 4, CAP. XLII. 10 Août, 1850, art.5.

¹¹⁰ *Indian Act*, R.S.C. 1985, c. I-5, [Loi C-31].

¹¹¹ Article 5 de l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, Chapitre 4, CAP. XLII. 10 Août, 1850.

1985 avec la loi C-31¹¹², l'état euro-colonial distingue pour la première fois l'identité de l'appartenance « indienne », au désarroi des *ikwewag* (concept anishinaabe de femmes du territoire).¹¹³ Dans une perspective critique de la législation euro-canadienne, la professeure Mi'kmaq Pamela Palmater distingue les concepts d'identité et d'appartenance juridique : la première fait référence au « statut d'Indien » livré par la *Loi sur les Indiens* alors que le second est le caractère juridique de « membre de la bande ». ¹¹⁴ Dans le cadre de cette thèse universitaire, malgré des approches et visions des identités distinctes, le concept d'identités culturelles sera retenu afin d'expliquer les objectifs d'imposition des définitions juridiques (d'identité et d'appartenance) et les conséquences dévastatrices sur les peuples du territoire¹¹⁵. Ainsi, le contenu plutôt que le contenant est retenu; les identités culturelles du territoire sont comprises dans leurs interactions non pas de manières compartimentées mais plutôt complémentaires avec les autres composantes de la complexité du Cercle de la vie.

C'est donc dans cet état de conscience que j'aborde ce processus. Portée par la conviction que personne ne peut se définir mieux que soi-même¹¹⁶, je propose une recension des écrits qui laisse des voix anishinaabeg et du territoire habiter ce texte afin de construire une compréhension de cet univers juridique (anishinaabe), par et pour les Anishinaabeg, dans le respect de leurs visions du monde.¹¹⁷

¹¹² *Indian Act*, R.S.C. 1985, c. I-5, [Loi C-31].

¹¹³ Femmes autochtones du Québec, *Discrimination des femmes autochtones*, 2001, consulté en ligne: https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/07/memoire_discrimination.pdf

¹¹⁴ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition, 500 of 7300.

¹¹⁵ Le chapitre 3 de la thèse traite particulièrement des répercussions des règles imposées d'identités juridiques par le système juridique euro-colonial.

¹¹⁶ Ceci prend racine dans l'ordre juridique Anishinaabe, guidé entre autres par un des enseignements des sept grands-pères qu'est l'humilité. Ce principe s'ancre également dans le système euro-occidental en ce qui concerne le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes en vertu de l'article 1(2) de la *Charte des Nations Unies* ; l'article 1 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* adopté en 1966 par l'Assemblée générale des Nations Unies et dont le Canada est partie contractante; et l'article 1 du *Pacte relative aux droits économiques, sociaux et culturels*.

¹¹⁷ Aaron Mills, *The Lifeworlds of Law: On Revitalizing Indigenous Legal Orders Today*, 61:4, McGill LJ 847, 2016; Aimée Craft and Lucas King, *Building the Treaty #3 Nibi Declaration Using an Anishinaabe Methodology of Ceremony, Language and Engagement*, Water, 2021; Damien Lee, "Because our law is our law": Considering

1.1.6 Guérison

La guérison joue un rôle de première ligne dans un processus de détermination des règles d'appartenance selon un ordre juridique anishinaabe. Entamer la guérison personnelle et collective est aussi une des raisons qui me motive sur ce chemin de vie et de thèse, tout comme plusieurs Anishinaabeg.¹¹⁸ La guérison, dans une perspective anishinaabe, n'est pas limitée au physique, mais plutôt à toutes les composantes de l'être (physique, émotionnel, mental et spirituel) qui doivent demeurer en équilibre pour qu'un être soit en santé.¹¹⁹ Il suffit qu'une composante souffre pour que les autres soient touchées et que le déséquilibre s'installe. Cette conception de la santé et de l'équilibre fait écho à la philosophie de la pensée circulaire de par l'interdépendance de chaque composante¹²⁰; elle s'exprime également entre la santé individuelle et collective. En effet, si la société est composée d'individus en santé (en équilibre), elle risque fort probablement d'avoir le même état, de manière générale. Bien entendu, les humains restent des humains et nous restons par le fait même « messy »¹²¹. John Borrows suggère également que pour parvenir à des

Anishinaabe Citizenship Orders through Adoption Narratives at Fort William First Nation, Department of Native Studies University of Manitoba Winnipeg, 2017 ; James Frideres, *Aboriginal Identity in the Canadian Context*, *The Canadian Journal of Native Studies* XXVIII, 2, 2002, 313-342.; Jeff Corntassel, *Who Is Indigenous? 'Peoplehood' and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity*, *Nationalism & ethnic politics* 9.1, 2003, 75–100 ; Lawrence W. Gross, *Anishinaabe Ways of Knowing and Being*, Farnham Surrey, England, Ashgate, 2014 ; Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, University of Minnesota Press, 2017, Chapter two : Kwe As Resurgent Method; Taiaiake Alfred and Jeff Corntassel, *Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism*, Government and Opposition Ltd (London), 40 :4, 2005, 597-614.

¹¹⁸ Des chercheurs universitaires et des Anishinaabeg de tous les horizons entreprennent des démarches pour leur guérison. Voir notamment, Linda Clarkson, Arun Kumar, and Jaime Martinez, *Our Responsibility to the Seventh Generation*, Winnipeg Manitoba : International Institute for Sustainable Development, 1992; John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, National Center for First Nations Governance, 2008.

¹¹⁹ Laurence J Kirmayer, Gail Guthrie Valaskakis, and Georges Henry Erasmus. *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*. Vancouver: UBC Press, 2014

¹²⁰ Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Presses de l'Université Laval, 1999.

¹²¹ John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 105 ; Val Napoleon et Hadley Friedland, *An Inside Job: Engaging with Indigenous Legal Traditions through Stories*, *McGill Law Journal* 61:4, 2016.

changements positifs, en ce qui a trait à la vie au-delà de la *Loi sur les Indiens*, la guérison joue un rôle important.¹²²

Pour plusieurs peuples du territoire, la culture et le territoire sont clés dans le processus de guérison. Comme cela fut le cas pour Wenona Victor qui a été enlevée à sa communauté pour vivre dans le monde euro-canadien lorsqu'elle était jeune. Elle raconte comment le fait de revenir chez elle l'a supportée sur son chemin de guérison.

I was confused about my identity and traumatized from my removal. My confusion and trauma meant I couldn't always see things clearly. But being home allowed me to begin my healing journey. Looking back I am sure I cried for a decade straight. And if I wasn't crying I was angry. As I came to realize the extent and purposive nature of the colonizing process I became very angry indeed. I pray for understanding. It is slowly coming. By keeping my ears (and heart) open I find many teachers along my path that bring me hope and understanding.¹²³

Avec courage et générosité, elle partage différentes étapes qu'elle a vécu sur ce chemin personnel et collectif : la résistance, la récupération, la réclamation et la revitalisation. Son parcours de guérison et chemin de vie sont guidés par des concepts de justice et d'auto-détermination.

My own personal (and collective) journey has been honored with the time, space and place to explore and understand certain Indigenous concepts of justice. If I had to describe this journey so far it would be with the words resistance (i.e., the ability to survive oppression and assimilation), recovering (both personal and collective healing), reclaiming (space, place, mind, body, spirit, culture, traditions, and history) and revitalization (breathing life into our communities, returning to the teachings, honoring our ancestors). My journey has been empowering; my desire to better understand self-determination (both personal and collective) has been both challenging and insightful, bringing a depth of understanding I did not expect.¹²⁴

Son témoignage met en perspective non seulement les douleurs des violences de la colonisation, mais également l'importance des cultures, de la connexion avec le territoire, avec la communauté, la famille, la langue, pour maintenir un équilibre en tant qu'individu issu du territoire Mikinaakominis. Son partage reflète également les réalités des maux qui découlent du

¹²² John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, p.4.

¹²³ Wenona Victor, *Indigenous Justice: Clearing Space and Place for Indigenous Epistemologies*, National Centre for First Nations Governance, 2017, 4.

¹²⁴ Wenona Victor, *Indigenous Justice: Clearing Space and Place for Indigenous Epistemologies*, 3-4.

déracinement et du processus de guérison.¹²⁵ Je lui suis reconnaissante d'avoir partagé sa vérité avec le monde comme elle l'a fait; peut-être son témoignage permettra-t-il au monde universitaire euro-occidental de se détacher des chiffres qu'il privilégie tant pour le substituer aux sentiments et émotions qui font partie des connaissances des peuples du territoire.¹²⁶ À tout le moins leur laisser une place autour du cercle.

Wenona Victor, ses réalités et vérités, ne sont pas une exception pour les peuples du territoire. De nombreux survivants des écoles résidentielles et des trauma intergénérationnels font référence au besoin de guérison.¹²⁷ Alma Mann Scott, survivante des pensionnats indiens a d'ailleurs fait le lien dans le cadre de la Commission de vérité et réconciliation entre la guérison et les changements nécessaires au niveau juridique « [...] so we can move forward »¹²⁸. La Commission royale sur les peuples autochtones notait déjà que la guérison personnelle et collective des peuples du territoire était un des quatre thèmes centraux émanant des rencontres publiques et

¹²⁵ Ces processus sont personnels, divers et propres à chacun; ils ne vivent bien évidemment pas de la même manière pour tous. Il n'en demeure pas moins que plusieurs réalités, maux et processus de guérison semblent partager des points semblables. Voir Canada, *Honouring the Truth, Reconciling for the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015, 163-164.

¹²⁶ Marie Battiste, James Youngblood Henderson, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage A Global Challenge*, 24-25.

¹²⁷ Les Mitchikanibikok Inik, Anishinaabeg du Lac Barrière à l'est de Mikinaakominis, en sont un exemple. « He told me about a cultural camp he once ran for the kids many years ago. It was initiated by the community as a rehabilitation effort after the sexual abuse charges were investigated. The community had insisted they had their own methods to deal with social issues that arose, rejecting federal programs run by outsiders. At the camp, the kids learned about their territory. They learned toponymy (Algonquin place names) and a highly-specific language of navigation, like the word for the flow of the current when it splits around a small, mid-lake island. They learned about the medicines and how to harvest medicinal plants. » dans Shiri Pasternak, *On Jurisdiction and Settler Colonialism: The Algonquins of Barriere Lake Against the Federal Land Claims Policy* (thesis), University of Toronto, 2013, 109, Voir également Alexandre Smith-Peter, *Ils créent leur propre sens: aperçu de pratiques traditionnelles de guérison autochtones chez des Mohawks de Kahnawake* (thèse de doctorat), Université de Sherbrooke, 2018. Consulté en ligne: https://savoirs.usherbrooke.ca/bitstream/handle/11143/14626/Smith_Peter_Alexandre_DPs_2018.pdf?sequence=3&isAllowed=y; Laurence J Kirmayer, Gail Guthrie Valaskakis, and Georges Henry Erasmus. *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*. Vancouver: UBC Press, 2014; Nancy Stevens, *Reconnecting the heart and spirit: Making meaning of traditional healing experiences with anishinaabe individuals in resolving trauma*, ProQuest Dissertations Publishing, 2020.

¹²⁸ Canada, *Honouring the Truth, Reconciling for the Future : Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 7-8.

notait l'importance d'une prise en charge par les communautés de leur propre guérison en fonction de leurs connaissances et approches.¹²⁹

Cette prise en charge par les peuples du territoire de leur guérison, des chercheurs s'y sont attardés dans l'Ouest de Mikinaakominis en mettant en relation six facteurs de continuité culturelle et le taux de suicide dans certaines communautés autochtones. Cette étude a démontré la corrélation entre la diminution du taux de suicide dans les communautés là où il y a une augmentation des facteurs de continuité culturelle.¹³⁰ Les résultats sont frappants : toutes les communautés possédant les six facteurs n'ont eu aucun cas de suicide pendant les six années de la période de recensement contrairement aux communautés qui n'en avaient aucun et qui ont souffert d'un taux dix fois plus élevé que la moyenne nationale canadienne.¹³¹ Des études subséquentes font état des limites, voire de l'inefficacité de la recherche et des processus de guérison euro-canadiens pour soutenir les peuples du territoire face aux suicides.¹³² Alors que ces démarches et prises en charge sont habituellement fructueuses auprès de la population euro-canadienne, elles se sont démontrées limitées voire inefficaces pour les peuples du territoire.¹³³ Elles démontrent aussi l'urgence de s'attarder à ces questions et l'importance de cette thèse.

Nancy Stevens dans un travail qui porte sur les expériences de guérison traditionnelle avec des Anishinaabeg arrive à des conclusions semblables. Cette dernière soulève l'importance de

¹²⁹ Cité dans Catherine Degnen, « Country Space as a Healing Place: Community Healing at Sheshatshiu » dans Scott C. *Aboriginal autonomy and development in northern Quebec and Labrador*. UBC Press; 2001, 357-377.

¹³⁰ Chandler, M.J. & Lalonde, C.E., "Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nations" dans Kirmayer, L. & Valaskakis, G. (Eds.) *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples in Canada* University of British Columbia Press, 2008, 221-248.

¹³¹ Chandler, M.J. & Lalonde, C.E., *Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nations*, 221

¹³² BARKER, Brittany, Ashley Goodman, Kora DeBeck, *Reclaiming Indigenous Identities: Culture as strength against suicide among Indigenous youth in Canada*, Revue Canadienne de santé publique, 108:2, 2017.

¹ *Ibid.*

l'identité, des enseignements du territoire et des Anciens et de la spiritualité afin d'atteindre une guérison en vue de *mino bimaadisiwin* (une vie en équilibre selon les concepts anishinaabeg).

The findings of this research explore how identity, found through love, caring, self-awareness, and the (re)claiming of wellness and wholeness, permeates the stories of healing and is rooted in ceremonies. This is relationship with self and self-in-relation to all things: *niwiikaniginaa*. Land-as-home, culture, family, and love ground people in their sense of self and wellness. Language and thought emerge from the land, the source of well-being or *mino bimaadisiwin* in the most profound ways. It is through home – land, family, culture, spiritual connection – that healing occurs in ways that cannot be found in clinical systems.¹³⁴

Ces affirmations et résultats démontrent clairement l'importance que ce processus de guérison soit ancré dans les enseignements du territoire et des Anciens, et c'est ce qui guide mes réflexions vers une réappropriation de l'identité et de l'appartenance par la revitalisation d'un ordre juridique anishinaabe.

1.2 Cadre théorique : Ordre juridique Anishinaabe, un ordre de responsabilités

Au cours de cette thèse, c'est à travers un regard d'Anishinaabekwe, avec les pieds ancrés dans le territoire d'un ordre juridique anishinaabe¹³⁵, que j'aborde la possibilité de guérison par la réappropriation de l'appartenance au peuple, par et pour les Anishinaabeg. L'ordre juridique anishinaabe sert donc de cadre théorique par lequel se construit ce travail académique. Cette approche se fonde d'une part en réaction aux violences engendrées et maintenues par le système juridique euro-canadien, et d'autre part à l'intériorisation des principes racistes, discriminatoires et misogynes qui le constituent, ainsi qu'à cette « valorisation » des droits/avoirs rattachée aux identités juridiques autochtones au détriment des responsabilités.¹³⁶ Finalement, je suis inspirée par les effets profonds de la guérison traditionnelle chez les peuples du territoire qui, j'en suis

¹³⁴ Nancy Stevens, *Reconnecting the heart and spirit: Making meaning of traditional healing experiences with anishinaabe individuals in resolving trauma*, ProQuest Dissertations Publishing, 2020,ii.

¹³⁵ En référence aux traditions réfléchies et pratiquées en respect des principes anishinaabeg de liberté et de constitutionnalisme tel que présenté par John Borrows dans *Freedom and Indigenous Constitutionalism*, University of Toronto Press, 2016.

¹³⁶ Ce qui sera discuté au troisième chapitre de la thèse.

persuadée, aurait des répercussions similaires et ce, sur toutes les facettes des sociétés du territoire si les ordres juridiques pouvaient respirer pleinement. Voilà donc ce qui conduit le choix de cette prémisse et cadre théorique.

Cette présente section sert alors de porte d'entrée vers le monde complexe, riche, intellectuel et spirituel d'un ordre juridique anishinaabe.¹³⁷ Il ne s'agit pas d'un portrait exhaustif, mais plutôt d'une présentation en superficie d'éléments qui me semblent fondamentaux afin d'entamer la revitalisation des inaaakonigewin entourant l'appartenance.

1.2.1 Visions du monde anishinaabe

Tout d'abord, la nature non-étatique des sociétés du territoire transcende dans la conceptualisation des ordres juridiques¹³⁸; ceux-ci sont un moyen que les êtres humains utilisent pour se gouverner et lorsqu'en groupe, pour s'organiser, notamment en ce qui concerne la gestion de conflits.¹³⁹ Les Anishinaabeg font appel aux inaaakonigewin pour tout ce qu'ils font, c'est-à-dire autant pour la gestion de l'accès et la distribution des baies, pour la chasse et la pêche, pour la gestion des rivières, que pour la gestion de tous les autres aspects politiques, sociaux et économiques de la vie.¹⁴⁰ En ce sens, les inaaakonigewin sont vivantes puisqu'elles sont ancrées dans les cultures¹⁴¹ et qu'elles évoluent en harmonie avec les sociétés au rythme des saisons.¹⁴² De par ce caractère, elles ont une grande adaptabilité d'une situation à une autre, selon les contextes,

¹³⁷ Eva Marie Garrouette, *Real Indians Identity and the Survival of Native America*. Berkeley: University of California Press, 2003.

¹³⁸ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 19.

¹³⁹ John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 8; Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, National Centre for First Nations Governance, 2007, 3-4.

¹⁴⁰ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 3.

¹⁴¹ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 3-4; Jeremy Webber, *The Grammar of Customary Law*, McGill Law Journal, vol.54(4), 2009, 581; John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 8.

¹⁴² John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 8; Aimee Craft, *Living Treaties, Breathing Research*, 26 Can. J. Women & L. 1, 2014.

ce qui assure l'existence et la pérennité des ordres juridiques et de leurs peuples.¹⁴³ En cas contraire, si les *inaakonigewin* étaient figées, stagnantes, romancées ou essentialisées dans leur interprétations, orientations ou applications, elles pourraient s'avérer destructives.¹⁴⁴ Nenaboozhoo (ou Wisakedjack), le 'trickster' des Anishinaabeg, un de leurs plus grands enseignants (et souvent un personnage principal) dans les *adizookaanan*, reproduit ce caractère.¹⁴⁵ Il est lui-même un être qui se transforme et qui s'adapte aux différents environnements.¹⁴⁶ Tout comme Nenaboozhoo, les Anishinaabeg incarnent ces enseignements, ce qui leur aura permis de survivre jusqu'ici.¹⁴⁷ Heidi Kiiwetinepinesiik Stark stipule qu'aucun peuple ne peut survivre s'il fait fi de ces réalités, confirmant par analogie l'adaptabilité des *inaakonigewin* des Anishinaabeg.¹⁴⁸

Étant donné que les ordres juridiques et les *inaakonigewin* sont intrinsèquement liés, voire ancrés dans les cultures des peuples, c'est-à-dire leurs manières de concevoir et d'être dans le monde, leur compréhension et application doivent l'être à travers leurs propres cultures.¹⁴⁹ Selon Alfred, il n'est cependant pas impossible pour un individu issu d'une autre culture de voir les lois et ordres juridiques d'une autre culture; il faut toutefois au préalable prendre conscience de certains éléments, entre autres de nos préjugés personnels.

¹⁴³ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 4.

¹⁴⁴ John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 8,

¹⁴⁵ Heidi Kiiwetinepinesiik Stark, *Marked by Fire : Anishinaabe Articulations of Nationhood in Treaty Making with the United States and Canada*, *American Indian Quarterly*, vol6(2), 2012, 124.

¹⁴⁶ Algonquin-Anishinabeg Nation, *Wisakedjack*, History, consulté en ligne: <https://anishinabestation.ca/en/wisakedjack>

¹⁴⁷ *Ibid* ; Heidi Kiiwetinepinesiik Stark, *Marked by Fire : Anishinaabe Articulations of Nationhood in Treaty Making with the United States and Canada*, *American Indian Quarterly*, 6:2, 2012, 124.

¹⁴⁸ Heidi Kiiwetinepinesiik Stark, *Marked by Fire : Anishinaabe Articulations of Nationhood in Treaty Making with the United States and Canada*, 124.

¹⁴⁹ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 3-4; Jeremy Webber, *The Grammar of Customary Law*, 581; John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 8.

However, we can learn how to see law across cultures as long as we, first, pay attention to our own cultural biases so that we recognize them in our expectations, responses, and judgments, and, second, take the time to understand how the law makes sense in that other culture.¹⁵⁰

C'est d'ailleurs ce qu'écrit Aaron Mills, Anishinaabe, lorsqu'il suggère qu'il est nécessaire pour comprendre un ordre juridique anishinaabe de concevoir les bases qui le constituent à travers ce qu'il appelle le « *lifeworld of laws* » – une constitution anishinaabe.¹⁵¹ Selon lui, une constitution anishinaabe est formée de trois caractéristiques : l'interdépendance, l'aide mutuelle (en lien avec nos cadeaux/'gifts' à partager) et l'harmonie.¹⁵² La femme du territoire, Christine Zuni Cruz, a écrit sur les fondements sur lesquels les peuples du territoire devraient bâtir leurs ordres juridiques, incluant les compréhensions par ce peuple du concept de « law » dans le respect de leurs propres perspectives et relations :

If any law must be written, and applied to us, it should be law we fashion and create based on our own understanding of law, with knowledge of the importance of the relationships critical to our communities. It should also be based on what we know motivates and influences our social structure, with and understanding of our social reality and our separate consciousness as Indigenous peoples.¹⁵³

Pendant un rassemblement d'Aînés Anishinaabeg au Manitoba, ces derniers ont exprimé leur vision commune d'un 'worldview' anishinaabe qui s'explique par les principes de responsabilité, de partage et d'amour : «Our value systems need to be understood: responsibility, sharing, love. »¹⁵⁴ Ils ajoutent l'importance de la pensée circulaire qui construit leurs visions du monde et

¹⁵⁰ William Alford, *On the Limits of 'Grand Theory' in Comparative Law*, 61 Wash. L. Rev. 945, 1986. et William Ewald, *Comparative Jurisprudence (I): What was it Like to Try a Rat?*, 143 U. Pa. L. Rev. 1994-1995, 1889-1905, 1912-1916, 1924-1925, 1936-1943. Dans Val Napoleon et Richard Overstall, *Indigenous Laws: Some issues considerations and experiences*, An Opinion Paper prepared to the Centre for Indigenous Environmental Resources (CIER), 2007, 5.

¹⁵¹ Pour une constitution anishinaabe, voir : Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, University of Victoria (unpublished PhD thesis) 2019; Aaron Mills, *The Lifeworlds of Law: On Revitalizing Indigenous Legal Orders Today*, 61:4, McGill LJ, 2016, 847-884.; John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*. 2010.

¹⁵² Aaron Mills, Karen Drake and Tanya Muthusamipillai, *An Anishinaabe Constitutional Order*, Articles & Book Chapters, 2695, 2017, 6-7.

¹⁵³ Christine Zuni Cruz, "Law of the Land: Recognition and Resurgence in Indigenous Law and Justice Systems" dans Benjamin J Richradson, Shin Imai et Ken McNeil, eds, *Indigenous Peoples and the Law: Comparative and Critical Perspectives*, Oxford: Hart, 2009, 315-335.

¹⁵⁴ Aimée Craft, *Anishinaabe Nibi Inaakonigewin Report*, 8.

les relations qu'ils ont avec toute la Création; l'interdépendance, la famille, les lois et les responsabilités qui en découlent.

It is also important to speak a little on our Worldview as Anishinaabe. We value our relationship with all of Creation and on wholeness and interconnection as a collective, which is symbolized by the Circle; concentric circles which include at the center our children, then family, community and Nation. Anishinaabe respect and honor the Creator, nature and their laws. Anishinaabe are taught to be dedicating themselves to be aware and caring to everything within and around you, at every moment and in daily life.¹⁵⁵

L'aîné anishinaabe Basil Johnston raconte qu'il n'y a pas meilleur moyen de comprendre les visions du monde anishinaabeg que par les adizookaanan, les cérémonies, rites, chants, danses et prières. L'adizookaan est un moyen de transmission des enseignements, incluant les inaaakonigewin, pour les Anishinaabeg, ce qui en fait une porte d'entrée sur leurs mondes, incluant celui de leurs ordres juridiques.

If the Native Peoples and their heritage are to be understood, it is their beliefs, insights, concepts, ideals, values, attitudes, and codes that must be studied. And there is, I submit, no better way of gaining that understanding than by examining native ceremonies, rituals, songs, dances, prayers, and stories. For it is in ceremony, ritual, song, dance, and prayers that the sum total of what people believe about life, being, existence, and relationships are symbolically expressed and articulated; as it is in story, fable, legend, and myth that fundamental understanding, insights and attitudes toward life and human conduct, character, and quality in their diverse forms are embodied and passed on.¹⁵⁶

À travers les adizookaanan, les Anishinaabeg enseignent la place particulière des Anishinaabewewag dans cet équilibre du cercle; elles qui ont été choisies pour porter la vie et être le canal qui relie le monde des esprits à ce monde que nous habitons.

At the same time, they remembered the primacy of women, who bore the unique gift of life, for it was through woman that the cycle – creation, destruction, re-recreation – was completed. For her special gift of giving life and being, women had a special place in the order of existence (...).¹⁵⁷

En somme, c'est sur cette base des relations qui lient les êtres de la Création et les responsabilités qui en émanent que je construis une compréhension de l'ordre juridique anishinaabe dans une

¹⁵⁵ Niizhoosake Copenace cité dans Aimée Craft, *Anishinaabe Nibi Inaaakonigewin Report*, 9.

¹⁵⁶ Basil Johnston, *Ojibway Heritage*, McClelland & Stewart, Canada, 1976, 7.

¹⁵⁷ Basil Johnston, *Ojibway Heritage*, 17.

revitalisation de l'appartenance, là où les enfants sont au centre du cercle, la famille, la communauté et le peuple et où les femmes occupent également une place spéciale étant donné leurs rôles et responsabilités ainsi que le lien particulier qui les lie au territoire¹⁵⁸.

1.2.2 Anishinaabeg : peuples de responsabilités

Tout d'abord, la décentralisation des pouvoirs chez les Anishinaabeg due au statut non-étatique de leurs sociétés entraîne un partage des responsabilités entre les êtres vivants, contrairement aux sociétés étatiques où le pouvoir est centralisé.¹⁵⁹ J'argumente que la centralisation encourage une déresponsabilisation des individus; ce ne sont plus eux, par exemple, qui sont responsables d'enseigner aux enfants, mais dorénavant l'état. De la même manière, j'argumente que cette déresponsabilisation nourrit la faute de l'autre, plutôt qu'une prise de conscience de ses propres responsabilités et donc de faire preuve d'empathie envers autrui, ce qui est au cœur d'un ordre juridique anishinaabe de responsabilités.¹⁶⁰

Tracey Lindberg présente une perspective du territoire de la justice qu'elle compare à la perspective euro-canadienne. Il en ressort une distinction importante selon laquelle dans une perspective euro-canadienne, bien que la justice soit un objectif à atteindre, elle n'est pas obligatoirement une fin en soi, contrairement aux peuples du territoire pour lesquels la justice est plutôt un principe omniprésent que les peuples doivent incarner et qui s'accorde avec leurs responsabilités:

Justice, in a Canadian context, is a goal to be achieved. It is a principle which is commendable. It may not be achievable, but it is certainly a principal goal.

¹⁵⁸ Suzy Basile, *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, (thèse de doctorat) Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2017, non publié, 4.

¹⁵⁹ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 2.

¹⁶⁰ Val Napoleon et Hadley Friedland, *Gathering the Threads: Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions*, 1 *Lakehead Law Journal* (2015-2016), 39.

Justice, in a First Nations context, is more than commendable, it is underlying tenet; it may be a law in and of itself. If the fundamental principle is honesty and fairness/kwayaskatsiwin, then justice is a natural requirement to achieve fairness.

In a treaty context, justice is a responsibility and an obligation anticipated by and committed by First Nations and Her Majesty in Right of Canada.

In this understanding, justice is viewed as a positive obligation in order to reciprocally honor the mutual obligations existing and build the relationship between Indigenous Treaty Nations and Her Majesty in Rights of Canada.¹⁶¹

Cette comparaison illustre une compréhension différente d'un concept de justice, ce qui s'expliquerait par des manières distinctes de percevoir une même situation, selon que les lunettes soient issues du territoire ou plutôt euro-canadiennes. À la lumière de ces réalités, il m'apparaît que les droits sont au cœur du système juridique euro-canadien (système de droits) ce que les responsabilités sont aux ordres juridiques du territoire, celui anishinaabe tout au moins. En effet, le mouvement et l'action qui figurent au premier plan de la langue anishinaabemowin, des inaakonigewin, adizookaanan, cérémonies et modes de vie tournent autour des responsabilités (actions de faire ou de ne pas faire) plutôt qu'autour de la passivité des droits. Je crois à ce moment qu'il est peut-être plus juste de parler d'ordres de responsabilités plutôt que de système de droits, pour les Anishinaabeg. Selon Hadley Friedland, les principes légaux (inaakonigewin) des ordres juridiques du territoire ne sont pas restrictifs, mais plutôt des guides pour les Anishinaabeg à agir d'une certaine manière.¹⁶² De plus, Val Napoleon écrit que les peuples du territoire sont le plus souvent inconscients des lois; ils agissent cependant selon leurs obligations légales, guidés par leur sens des responsabilités.

Much Indigenous law is implicit, or unsaid. In other words, many Indigenous peoples are not aware of the law they know—they just take it for granted and act on their legal obligations without talking about it.¹⁶³

¹⁶¹ Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 232.

¹⁶² Hadley Louise Friedland, *The Wetiko (Windigo) legal principles: Responding to harmful people in Cree, Anishinabek and Sauteaux societies – past, present and future uses, with a focus on contemporary violence and child victimization concerns*, University of Alberta, ProQuest, 2009, 16.

¹⁶³ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 8.

C'est ce que témoignent les actions et réflexions d'une aînée Anishinaabekwe, ancienne infirmière auprès de la population carcérale et vivant selon les enseignements des Anciens, qui a porté secours à un détenu aux menottes trop serrées en demandant aux gardiens de les lui desserrer afin qu'il soit plus confortable. Elle en avait la responsabilité, dit-elle.¹⁶⁴ Cette même responsabilité de venir en aide aux plus vulnérables est notée dans un travail de Val Napoleon et Hadley Friedland avec les peuples de la Coast Salish. Selon les auteures, leurs principes juridiques sont en fait des responsabilités qui se matérialisent par des actions tangibles et qui sont enseignées par les adizookaanaan et les actions concrètes, d'hier à aujourd'hui:

These responsibilities lead to concrete actions, such as helping people who are injured or hurt, or even opening one's home to a woman whose husband is at home drunk. When discussing the hypothetical example of whether a young couple that didn't know how to take care of their child had an obligation to ask for help, one elder stated that they didn't have that obligation. Rather it was up to the rest of the community "to pull them in." Again, these threads demonstrate that the legal obligation being illustrated in ancient stories, historically acted on, taught, and learned, continue to form part of Coast Salish peoples' principled legal actions and thought processes today.¹⁶⁵

Dans son travail sur les principes juridiques entourant le *wetiko* (concept cri de 'harmful people'), Hadley Friedland aborde elle aussi les notions de responsabilités, notamment celles qu'ont les plus forts de protéger les plus vulnérables.¹⁶⁶ Elle ajoute que cette responsabilité s'accompagne du droit des plus vulnérables à recevoir de l'aide.¹⁶⁷ J'avance que si la première conclusion émane d'une perspective d'un ordre juridique du territoire (responsabilité de protéger), la seconde est plutôt euro-canadienne (droit à l'aide). En effet, la conclusion de Friedland est justifiée sur l'analyse d'un

¹⁶⁴ Val Napoleon et Hadley Friedland, *Gathering the Threads: Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions*, 1 *Lakehead Law Journal*, 2015-2016, 38.

¹⁶⁵ Val Napoleon et Hadley Friedland, *Gathering the Threads: Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions*, 39.

¹⁶⁶ Hadley Louise Friedland, *The Wetiko (Windigo) legal principles: Responding to harmful people in Cree, Anishinabek and Sauteaux societies – past, present and future uses, with a focus on contemporary violence and child victimization concerns*, 103-122.

¹⁶⁷ Hadley Louise Friedland, *The Wetiko (Windigo) legal principles: Responding to harmful people in Cree, Anishinabek and Sauteaux societies – past, present and future uses, with a focus on contemporary violence and child victimization concerns*, 17.

processus méthodologique inspirée de la common law.¹⁶⁸ Une telle démarche force vraisemblablement une vision du monde à se modeler, se conformer, au cadre d'une autre. Ainsi, le modèle de common law aurait teinté la vision du territoire par celle dominante, coloniale. Comme l'a mentionné Val Napoleon, dans un exercice de revitalisation des ordres juridiques du territoire, il est important de prendre conscience de nos 'biais' lorsque nous tentons de comprendre une autre culture et ordre juridique, et je crois que d'affirmer que les ordres juridiques, du moins un anishinaabe, sont fondés sur des droits est une entrave à cette première règle d'interprétation. Ainsi, bien que l'important travail de Friedland permette de démontrer l'existence des lois, droits et responsabilités à l'intérieur des ordres juridiques du territoire (ce qui est effectivement exact et se révèle précieusement juste et utile lorsqu'en territoire juridique euro-canadien), je crois qu'il faille respecter les règles d'interprétation anishinaabeg lorsqu'il est question de revitaliser les ordres juridiques à l'interne par et pour les peuples du territoire. Dans ce cas, les règles exigent une prémisse d'interprétation du territoire qui soit ancrée dans les visions du monde anishinaabeg.¹⁶⁹

Par conséquent dans une perspective anishinaabe, bien que la personne vulnérable ait le droit à l'assistance, c'est par sa responsabilité de porter secours à une personne vulnérable que l'aidant s'exécute. Dans une perspective euro-canadienne, les responsabilités de donner ou de respecter les obligations sont sous-jacentes aux droits que possèdent les autres, ce qui est l'inverse d'un ordre juridique anishinaabe. À titre d'exemple, malgré l'article 1471 du *Code civil du*

¹⁶⁸ Hadley Friedland and Val Napoleon, *Gathering the Threads: Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions*, 16-44.

¹⁶⁹ Basil Johnston, *Ojibway Heritage*, Toronto, p.7-8.

*Québec*¹⁷⁰, le principe du ‘bon samaritain’ est écrit non pas de manière à encourager l’entraide comme une responsabilité entre individus, mais plutôt comme un droit dont jouit la personne aidante de ne pas être tenue responsable du préjudice qui pourrait découler du support qu’elle a apporté. Bien évidemment, la préséance des responsabilités dans l’ordre juridique anishinaabe ne nie pas pour autant l’existence des droits, et vice versa. Ce qui change selon l’ordre ou le système juridique, c’est la manière d’interagir dépendamment que le regard soit posé sur les responsabilités ou les droits.

Retenir une perspective plutôt qu’une autre peut avoir un grand impact. Je vois effectivement un certain danger dans le fait d’apposer une vision passive concentrée autour des droits pour comprendre l’ordre juridique d’un peuple ancré dans les actions des responsabilités. Basil Johnston raconte d’ailleurs que la responsabilité de traiter avec empathie et respect les gens qui ont commis du tort fait partie de l’ordre juridique anishinaabe. Cette responsabilité ainsi formulée aide les gens qui ont porté un préjudice à voir le bon qu’ils portent en eux. De cette manière, ils sont encouragés à marcher en fonction de *mino bimaadisiwin* dans le futur, ce qui n’empêche pas de dénoncer les maux qu’ils ont causés.¹⁷¹ Dans le cas contraire, traiter les gens comme s’ils étaient fondamentalement mauvais, sans respect ni empathie, risque d’aspirer toute leur conviction qu’ils peuvent être une contribution positive en ce monde.¹⁷² Par ces exemples, il est possible de faire un parallèle entre les concepts d’un ordre de responsabilités anishinaabe et un

¹⁷⁰ L’article se lit ainsi: La personne qui porte secours à autrui ou qui, dans un but désintéressé, dispose gratuitement de biens au profit d’autrui est exonérée de toute responsabilité pour le préjudice qui peut en résulter, à moins que ce préjudice ne soit dû à sa faute intentionnelle ou à sa faute lourde. *Code civil du Québec*, RLRQ c CCQ-1991, c.64. a. 1471.

¹⁷¹ Val Napoleon et Hadley Friedland, *Gathering the Threads: Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions*, 39.

¹⁷² *Ibid.*

système de droits euro-canadien; d'un côté les responsabilités de respect et d'empathie sont peu ou pas explicites dans les lois tandis qu'elles mènent aux actions de l'autre.

Comme l'énonce John Borrows, si les Anishinaabeg rencontraient leurs responsabilités entre autres celles incarnées par les sept enseignements de grand-mère et grand-père, alors la *Loi sur les Indiens* aura bientôt fait d'être chose du passé, puisque l'ordre juridique anishinaabe sera celui appliqué par ses peuples.

Consider again the seven grandfathers or gifts that are supposed to animate Anishinabek lives: *Nbwaakaawin* (wisdom), *Zaagidwin* (love), *Mnaadendimowin* (respect), *Aakwade'ewin* (bravery), *Dbaadendiziwin* (humility) *Gwekwaadiziwin* (honesty), and *Debwewin* (truth). These are among the most sacred laws and teachings we have. They should lie at the heart of our motivations. If we lived by these principles we would soon put the *Indian Act* behind us.¹⁷³

1.2.3 Responsabilités et réciprocités : doodem, adoption et liens familiaux

Les sept enseignements sacrés de grand-mère et grand-père guident également les Anishinaabeg dans les règles entourant la famille¹⁷⁴, que ce soit par les liens familiaux : du mariage, de la naissance, de l'adoption ou du *doodem* (concept anishinaabe de clans). Ces règles découlent du tout premier lien de l'Anishinaabe avec ce monde : celui avec la terre.¹⁷⁵ Celle-ci, tout comme les êtres vivants, fait partie intégrante de la Création et John Borrows affirme qu'elle a aussi une personnalité juridique¹⁷⁶, tout comme l'auteure et professeure Anishinaabe-Métis Aimée Craft qui écrit sur les responsabilités envers *Nibi* (concept anishinaabe de l'Eau)¹⁷⁷. Les Mitchikanibikok Anishinaabe du Lac Barrière décrivent que leur constitution sacrée, Onakinakewin, est intrinsèque au territoire. Elle est fondée sur les responsabilités et le respect

¹⁷³ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, 11.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Patricia D. McGuire, *Restorative Dispute Resolution in Anishinaabe Communities – Restoring Conceptions of Relationships Based on Doodem*, National Center for First Nations Governance, 2008, 1.

¹⁷⁶ John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 239.

¹⁷⁷ Aimée Craft, King, L. *Building the Treaty #3 Nibi Declaration Using an Anishinaabe Methodology of Ceremony*, 532.

entre tous les êtres vivants qui y vivent : « it constitutes what I call an “ontology of care” – a way of being in the world based on responsibility and respect – that defines the forms of entitlement that inaugurate Indigenous law. »¹⁷⁸ L’ordre juridique anishinaabe et les responsabilités qui en émanent ne sont donc pas limités aux êtres humains, mais sont plutôt inclusifs de tous les êtres vivants de la Création avec lesquels ils partagent des liens familiaux.¹⁷⁹

Le premier lien avec la terre enseigne aux peuples du territoire leur responsabilité de prendre soin de tous les êtres vivants et de partager aux générations futures les enseignements afin qu’ils assurent la survie des sept générations futures. Ce principe de base est au cœur de tout le système familial (clan, famille étendue) favorisant ainsi le partage, la cohésion sociale par différents processus qui veillent à la survie des peuples et au bien-être des générations futures.

The original law passed down from their ancestors crystallizes the sacred responsibility of Indigenous people to be the caretaker of all that is on Mother Earth and therefore that each generation is responsible to ensure the survival for the seventh generation. This basic law that was the driving force behind the development of Indigenous culture became reflected in the institutions and systems of indigenous people : the extended family systems, the clan system, decision-making through consensus, division of labor respecting the respective roles of the clans and based upon need, survival and family structure all contribute to sharing, social cohesion and respect for life. Respect for people and for the earth is linked together in order for people to survive and care for future generations.¹⁸⁰

Selon un ordre juridique anishinaabe, des règles complexes régissaient les liens familiaux et interdisaient les mariages au sein d’un même groupe (incluant les mêmes doodem); les intermariages étaient donc une nécessité.¹⁸¹ Selon Ward Churchill, comme ils étaient courants et privilégiés, les intermariages n’étaient pas perçus comme une entrave à l’identité du peuple

¹⁷⁸ Shiri Pasternak, *On Jurisdiction and Settler Colonialism: The Algonquins of Barriere Lake Against the Federal Land Claims Policy*, University of Toronto, 2013, 6.

¹⁷⁹ John Borrows, *Law’s Indigenous Ethics*, Toronto, University of Toronto Press, 2019 ; Linda Clarkson, Arun Kumar, and Jaime Martinez, *Our Responsibility to the Seventh Generation*, Winnipeg Manitoba : International Institute for Sustainable Development, 1992.

¹⁸⁰ Linda Clarkson, Arun Kumar, and Jaime Martinez, *Our Responsibility to the Seventh Generation*, 7.

¹⁸¹ Algonquin-Anishinabeg Nation, *Marriage, History*, consulté en ligne: <https://anishinabenation.ca/en/marriage>

puisque'il existait des moyens traditionnels de déterminer eux-mêmes qui ils étaient.¹⁸² Par conséquent, selon l'Anishinaabe Joshua Edward Maudrie, les enfants nés de ces unions n'étaient pas discriminés selon une croyance de « quota sanguin » ('blood quantum') plus faible ni étiquetés comme étant « métis », puisque les Anishinaabeg avaient leurs propres règles entourant l'appartenance, notamment par doodem.¹⁸³ Ainsi, non seulement la venue d'individus issus de peuple ou groupe différent n'était-elle pas mal vue, mais la différence pouvait même être accueillie au sein du groupe, souvent adaptée aux besoins de ce dernier.¹⁸⁴ Les danses traditionnelles *pow wow* originaires de l'Ouest de Mikinaakominis et célébrées comme leurs par de nombreux peuples du territoire dans l'Est est un exemple concret que cette pratique traditionnelle a survécu jusqu'ici dans le temps et l'espace. En effet, même si les premiers *pow wow* dans l'Est datent d'il y a moins de 25 ans par endroits, de nombreux Anishinaabeg célèbrent cette pratique culturelle et spirituelle qu'ils ont dorénavant adoptée et fait leur. Selon Lenore A. Siffarm et Phil Lane Jr., les choses ont basculé avec l'arrivée des Européens qui se sont approprié le droit d'imposer une définition aux peuples du territoire basée sur des concepts de race, substituant ainsi les moyens traditionnels basés sur les relations entre les peuples et les êtres vivants.¹⁸⁵

L'organisation sociale et politiques complexe des Anishinaabeg par doodem démontre d'ailleurs cette relation qui les unit entre eux, mais aussi avec leurs relations vivantes non

¹⁸² Ward Churchill, *The Crucible of American Indian Identity: Native Tradition versus Colonial Imposition in Postconquest North America*, *American Indian Culture and Research Journal*, 23:1, 1999, 39-67.

¹⁸³ Joshua Edward Maudrie, *Defining Traditional American Indian Identity through Anishinaabe Cultural Perspective*, Minnesota State University, 2014, 14 ; Heidi Rosemary Bohaker, *Nindoodemag : Anishinaabe identities in the Eastern Great Lakes Region, 1600 to 1900*, University of Toronto, 2006.

¹⁸⁴ Joshua Edward Maudrie, *Defining Traditional American Indian Identity through Anishinaabe Cultural Perspective*, 16.

¹⁸⁵ Lenore A. Siffarm and Phil Lane Jr., *The Demography of Native North America: A Question of American Indian Survival*, in Jaimes, 23-54., cité dans Joshua Edward Maudrie, *Defining Traditional American Indian Identity through Anishinaabe Cultural Perspective*, Minnesota State University, 2014, 16.

humaines.¹⁸⁶ Oren Lyons, homme du territoire décrit d'ailleurs l'univers relationnel des Anishinaabeg qui sont parents avec tous les êtres vivants de la Création, du vent, aux terres et animaux :

They became part of the symbiotic relationships that formed the community of life that is the base of procreation. That's why indigenous nations and families named their clans after the winds, lands and the animals that they lived with. It was a brilliant way to maintain identity and relationships with the natural world. We lived in context with life, humbled by the forces of nature.¹⁸⁷

Ainsi, doodem fait partie intégrante des identités des Anishinaabeg et fait naître des responsabilités qui découlent des liens familiaux entre êtres vivants.

Les liens familiaux et les responsabilités ne sont pas limités au sang – et qui plus est, celui du père – comme le prétend l'ancienne et actuelle *Loi sur les Indiens*. C'est ce que démontrent les systèmes complexes de doodem, mais également les enseignements des adizookaanen entourant les responsabilités familiales au-delà du sang : notamment par les adoptions.¹⁸⁸ L'Anishinaabe Damien Lee écrit sur l'importance des valeurs d'inclusion, de responsabilités envers la communauté et du processus de décentralisation des prises de décisions présents dans les adizookaanen.¹⁸⁹ Borrows raconte que si un individu voulait vivre auprès des Anishinaabeg, dans la mesure où il ne représentait pas de préjudice, il était accueilli avec hospitalité et était ainsi adopté comme un des leurs.¹⁹⁰ Joshua Edward Maudrie, Anishinaabe, énonce quant à lui une pratique commune chez les Anishinaabeg d'accueillir des êtres 'extérieurs' à l'intérieur des peuples, qu'ils soient Euro-canadiens ou issus du territoire. Aucune distinction n'était faite, suite à cette adoption,

¹⁸⁶ Patricia D. McGuire, *Restorative Dispute Resolution in Anishinaabe Communities – Restoring Conceptions of Relationships Based on Doodem*, 1.

¹⁸⁷ Oren Lyons dans *Kokom Lena of the First Nation Algonquin*, Michael Greenlar, 2017, 10.

¹⁸⁸ Damien Lee, "Because our law is our law": *Considering Anishinaabe Citizenship Orders through Adoption Narratives at Fort William First Nation*, Department of Native Studies University of Manitoba Winnipeg, 2017; Damien Lee and Kahente Horn-Miller. *Wild Card: Making Sense of Adoption and Indigenous Citizenship Orders in Settler Colonial Contexts*, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 14, 4, 2018, 293– 299.

¹⁸⁹ Damien Lee, "Because our law is our law": *Considering Anishinaabe Citizenship Orders through Adoption Narratives at Fort William First Nation*, Department of Native Studies University of Manitoba Winnipeg, 2017, i.

¹⁹⁰ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, 1.

entre l'adopté et les autres individus : ils étaient tous égaux, tous Anishinaabeg. Il explique ce fondement par l'importance du partage de la culture et des liens sociaux qui les unissent.¹⁹¹ Eva Marie Garroutte, femme du territoire, stipule qu'il est primordial de reconstruire les visions du monde du territoire autour des enseignements des liens familiaux et des responsabilités qui en découlent. Elle raconte comment, par l'adoption, des individus recevaient un clan et une généalogie, attestant ainsi que l'appartenance se fonde sur la réciprocité, les responsabilités et les liens familiaux.¹⁹²

Les Anishinaabekwewag ont des rôles particuliers et importants dans leurs sociétés en ce qui concerne les liens familiaux et la mémoire du doodem. Elles sont également libres de s'épanouir dans toutes les sphères de la société (politique, spirituelle, sociale, économique) sans restriction liée à leur sexe/genre. Ce qui prime avant toute chose est l'habileté des gens en fonction des cadeaux qu'ils ont reçus, tout sexe/genre confondu :

Women were essential and vital to the collective solidarity of *Anishinaabe* society. Women had the responsibility and obligation for memory of clan and kinship relationships. They could become the leaders and were part of the selection process for leadership.¹⁹³ They moved within *Anishinaabe* society in the manner they chose. There were complementary relationships with men yet limited prescribed female roles. There were no clan restrictions that they were excluded from. They could belong to any of the clans, as membership was an inclusive process based on special ability or gifts. There was equilibrium in the society.¹⁹⁴

Il est aussi dit que les Anishinaabekwewag et les hommes n'avaient pas de rôles ou de responsabilités séparés au sein des clans.¹⁹⁵ Par exemple, *ogimaa* (concept anishinaabe de leader, chef) est choisi parmi la société pour ses qualités de maturité, de sagesse, de vision et d'aptitudes

¹⁹¹ Joshua Edward Maudrie, *Defining Traditional American Indian Identity through Anishinaabe Cultural Perspective*, 22.

¹⁹² Eva Marie Garroutte, *Real Indians Identity and the Survival of Native America*, 118-136.

¹⁹³ W. Warren, *History of the Ojibway*, Minnesota: Minnesota Historical Society, 1984, 35. Warren est un des premiers Anishinaabe à écrire sur le doodem.

¹⁹⁴ Patricia D. McGuire, *Restorative Dispute Resolution in Anishinaabe Communities – Restoring Conceptions of Relationships Based on Doodem*, 5.

¹⁹⁵ *Ibid.*

orales, peu importe son genre/sexe.¹⁹⁶ Ogimaa a donc de grandes responsabilités qui émanent des caractéristiques pour lesquels il est choisi. Les leaders étaient habituellement ceux qui avaient le moins, car il faisait partie de leurs responsabilités d'assurer à la distribution des richesses entre les individus du peuple.¹⁹⁷ Ogimaa devait veiller à l'équilibre au sein du peuple, formé sur des relations inter-reliées par des responsabilités entre clans.¹⁹⁸ Elle/Il avait également des responsabilités importantes dans la résolution de conflit, qu'elle/il partageait avec d'autres acteurs décisionnels (tels les aînés) et la population afin d'assurer le respect du processus en fonction des responsabilités de chacun.¹⁹⁹

En choisissant des gens pour leurs cadeaux uniques plutôt que simplement basé sur le sexe/genre, l'équilibre est maintenu et entretenu par ces rôles inclusifs et complémentaires entre les êtres de la Création. Les Anishinaabekwewag sont, de toute évidence, valorisées, complémentaires et inter-reliées au reste de la Création, selon un ordre anishinaabe, et ce également entre les générations alors qu'elles sont inter-reliées par le doodem.²⁰⁰ Les Anishinaabekwewag ont donc envers leurs enfants et les générations futures des responsabilités et des liens profonds qui passent par les liens familiaux du clan.

En somme, être Anishinaabe vient avec de grandes responsabilités, ce qui n'est pas reflété par le système juridique de 'droits' euro-colonial. Selon Val Napoleon, les ordres juridiques du territoire permettent d'outiller les peuples et individus à contrer l'oppression et les abus de pouvoir qui existent actuellement dans certaines communautés par la responsabilisation de chacun. Pour

¹⁹⁶ J. G. E. Smith, *Leadership Among the Southwestern Ojibwa*, Ottawa: National Museums of Canada, 1973, 13.

¹⁹⁷ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Ed de Minuit, 1974, 28.

¹⁹⁸ Patricia D. McGuire, *Restorative Dispute Resolution in Anishinaabe Communities – Restoring Conceptions of Relationships Based on Dodem*, 5

¹⁹⁹ Val Napoleon et Hadley Friedland, *Gathering the Threads: Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions*, 37.

²⁰⁰ Sitting Eagle, *A Brief History of the Anishinabe Clan System Functions: A Series on the Clans of the Anishinabe (Ojibway) Nation*, Pen Com: Manitoba, 1993.

ce faire, elle explique l'importance que les ordres juridiques et inaaakonigewin soient en mesure d'évoluer avec les défis internes du temps. Cette adaptabilité assure la survie d'une culture et sa pratique contemporaine. Ainsi, les jeunes générations trouveront un sens aux ordres juridiques traditionnels qu'ils adopteront plus aisément que ceux qui sont restés figés dans le passé.

Many of our communities are not safe places for our children and other vulnerable individuals. Law is one way to deal with questions of oppression and the abuse of power. If we understand law as an intellectual process that all citizens engage in, then we can use that process to enable people to tackle the uncomfortable issues in our communities. In order to remain alive, Indigenous legal orders and law must be able withstand internal challenges and change. It is this ongoing challenge to norms that keeps a culture alive and vital—and ensures continued relevance for younger people. Otherwise, Indigenous law will fail to be useful in today's world, and if it is not useful, there is no point in teaching or practicing it. Our young people will continue to turn away in spite of our rhetoric.”²⁰¹

La revitalisation des ordres juridiques aurait ainsi pour effet la revalorisation de la prise de responsabilités issue des adizokaanan, inaaakonigewin et enseignements des Anciens.

1.3 Cadre méthodologique : une réappropriation anishinaabe des connaissances

Je réfléchis cette thèse enracinée dans les enseignements des Anciens, le tronc exposé aux réalités contemporaines et les bras tendus vers les générations futures. Je forge mes réflexions sur une majorité d'auteurs du territoire – surtout en ce qui a trait à la compréhension de l'ordre juridique anishinaabe et à sa revitalisation – dans un souci de leur laisser l'espace qui leur revient de s'expliquer eux-mêmes (et par le fait même de s'auto-définir), leurs conceptions du monde et leurs compréhensions d'inaakonigewin. Je le fais aussi pour la nature plus complète des données des travaux du territoire comparativement à ceux d'auteurs qui n'en sont pas issus et qui ont tendance à omettre des éléments importants, comme Jeremy Webber l'a lui aussi remarqué.²⁰² Je m'inspire donc d'une méthodologie de décolonisation par laquelle je fonde mes raisonnements sur

²⁰¹ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 18.

²⁰² Jeremy Webber, *The Grammar of Customary Law*, 582.

le caractère unique des ordres constitutionnels du territoire, et dans la mesure du possible, anishinaabe.²⁰³ Par conséquent, en harmonie avec le concept d'*indigenizing* établi par Linda Tuhiwai Smith, j'autochtonise cette recherche de sorte qu'elle s'ancre dans les visions du monde d'anishinaabe aki.²⁰⁴ C'est également dans cet esprit de réappropriation et de décolonisation des connaissances que, comme plusieurs auteurs du territoire avant moi, j'emprunte le style d'écriture *storytelling*.²⁰⁵²⁰⁶ Par celui-ci, la première personne du singulier est privilégiée malgré la coutume académique euro-occidentale, afin notamment de permettre la revitalisation des moyens de passation des connaissances du territoire.²⁰⁷ Ainsi, j'espère procéder à une réappropriation des savoirs non seulement par le contenu, mais également par la forme. De plus, le *storytelling* prend littéralement place dans cette thèse alors que dès le chapitre II et jusqu'à la fin du chapitre III, un extrait de l'adizookaan *The Birth of Nenaboozhoo*, une histoire anishinaabe de la Création racontée par Isaac Murdoch, défile au début des différentes parties du texte.

Aaron Mills écrit sur le rôle des histoires de la Création comme faisant partie du processus d'élimination du colonialisme par la reconnaissance et la réappropriation des ordres juridiques du territoire dans l'unicité qui les constitue.

to eliminate colonialism we shall have to advert to the fact that indigenous law was and is generated by unique indigenous legal processes and institutions, which find their authorization in unique indigenous constitutional orders, which are in turn legitimated by Indigenous peoples' unique and varied creation stories.²⁰⁸

²⁰³ Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, iii.

²⁰⁴ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, 146-147

²⁰⁵ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, 144-150.

²⁰⁶ Voir notamment: Aaron Mills, *Driving the Gift Home*, The Windsor yearbook of access to justice, 33.1, 2017, 167-186; Aimée Craft, *Living Treaties, Breathing Research*, Canadian Journal of Women and the Law, 26:1, 2014, 1-22; Lindsay Borrows, *Dabaadendiziwin: Practices of Humility in a Multi-Juridical Legal Landscape*, University of Windsor, 33:1, 2017, 149-165; Nancy Stevens, *Reconnecting the heart and spirit: Making meaning of traditional healing experiences with anishinaabe individuals in resolving trauma*, ProQuest Dissertations Publishing, 2020.

²⁰⁷ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, 147-148.

²⁰⁸ Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, iii..

Thomas King écrit que les histoires sont en fait tout ce que nous sommes: « The truth about stories is that that's all we are. »²⁰⁹ Une aînée du territoire étaye ce propos alors qu'elle raconte que depuis les temps immémoriaux, les peuples du territoire apprennent par les adizookaanan, elles qui racontent la vie.

I still ... live and try to live in the old ways and the ways of our traditional living, the ways that our old people lived. We were taught to care for our old people, we were taught to respect them, we were taught to listen to their stories because their stories spoke of life.²¹⁰

Les adizookaanan permettent également aux peuples du territoire de dessiner eux-mêmes comment ils se perçoivent à travers elles, en ce monde et dans leurs communautés.²¹¹ Les Anishinaabeg expliquent que le point de départ pour comprendre une vision de leur monde est dans les histoires de la Création.²¹² C'est donc pour ces propriétés et aussi pour la lumière (guérison) qu'elle dégage que l'adizookaan *The Birth of Nenaboozhoo* m'accompagne dans mes réflexions dans la profondeur de ces pages. Minogiizhigokwe Katherine E. Absolon note la récurrence pour les auteurs du territoire de vivre un processus de guérison au cours de leur recherche universitaire.²¹³ Cette thèse fut en effet pour moi un exercice de guérison personnel: rempli à la fois de lumière et de douleur, de rage et d'espoir. Pendant les épisodes douloureux, c'est la lumière et l'amour des amours de ma vie qui m'a encouragée à continuer; l'amour est l'une des plus précieuses médecines. Je suis habitée par le désir de léguer aux petits êtres qui m'ont choisie comme maman et aux générations futures l'amour pour les enseignements des Anciens que l'on retrouve dans les ordres

²⁰⁹ Thomas King, *The Truth about Stories: A Native Narrative*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005, 2.

²¹⁰ Racontée par Saulteaux Elder Dolly Neapetung of Treaty 4 Harold Cardinal, and Walter Hildebrandt. *Treaty Elders of Saskatchewan: Our Dream Is That Our Peoples Will One Day Be Clearly Recognized As Nations*. Calgary, Canada: University of Calgary Press, 2000. 6

²¹¹ Heidi Kiiwetinepinesiiik Stark, *Marked by Fire : Anishinaabe Articulations of Nationhood in Treaty Making with the United States and Canada*, 122.

²¹² Aimée Craft, *Anishinaabe Nibi Inaakonigewin Report*, University of Manitoba's Centre for Human Rights Research and Public Interest Law Centre, 2014, 8.

²¹³ Kathleen E. Absolon (Minogiizhigokwe), *Kaandossiwin: How We Come to Know*, Fernowood Publishing: Halifax & Winnipeg, 2011.

juridiques du territoire. En même temps, je ressens un sentiment de responsabilité de devoir partager les vérités de la colonisation, ses objectifs, ses moyens et ses conséquences, malgré la lourdeur de ces douloureuses réalités. Après avoir lu le texte d'Eve Thuck « Suspending Damage : A Letter to Communities »²¹⁴ j'ai pris conscience des responsabilités qui me reviennent dans le travail que j'entame et que je partage par cette thèse. Thuck discute de l'importance de transmettre autre chose que du « damage-centered research »²¹⁵ dans la sphère universitaire en matière des peuples du territoire. Elle invite les lecteurs/académiciens à réfléchir à l'impact que nos textes, recherches et articles peuvent avoir sur les principaux intéressés et les générations futures si les peuples du territoire y sont continuellement dépeints comme des gens 'brisés'. Si je crois que de parler de la douleur peut faire partie du processus de guérison, je crois aussi que la lumière a sa place. Les enseignements des Anciens représentent cette lumière vers la guérison personnelle et collective et l'adizookaan est le véhicule qui assure une transmission entre les générations tout en permettant une possible libération de l'emprise coloniale.²¹⁶

Pendant les recherches et l'écriture du chapitre II, j'ai dû prendre plusieurs pauses et respirations profondes. Arrivée au chapitre III, j'étais presque vidée. Où allais-je puiser mon énergie pour continuer, 'Et si j'arrêtais ici?', mais je sentais la responsabilité d'aller jusqu'au bout, de relier tous les points. Par une nuit d'écriture, entre les allaitements et les allers-venues de la chambre au bureau, l'adizookaan *The Birth of Nenaaboozhoo*²¹⁷ racontée par Isaac Murdoch est venue me donner la force de continuer. Je me rappelais un des enseignements de l'adizookaan : c'était parce qu'il avait en lui toutes les forces et les cadeaux de chacun de ses ancêtres issus de

²¹⁴ Eve Thuck, *Suspending Damage: A Letter to Communities*, Harvard Education Review: Cambridge, 79:3, 2009, 409-427.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, iii.

²¹⁷ Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 5-13.

mondes et territoires différents qu'il était si puissant, Nenaaboozhoo. Les Anciens nous enseignaient déjà la force dans l'union, les responsabilités dans nos liens familiaux et les cadeaux qu'ils nous prêtent pour que nous les partageons avec le monde. J'ai alors commencé à retranscrire l'adizookaan puis l'ai raconté au début de chaque section difficile, émotionnellement, afin de partager cette force qu'elle me donnait, avec la lectrice.teur alors que la noirceur et la douleur de la colonisation, du génocide envers les peuples du territoire sont étayées.

Si le terme « génocide culturel » a été mis de l'avant pendant notamment la Commission de vérité et réconciliation, c'est sous la terminologie de « génocide », entier, qu'il est revenu dans le rapport de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA).²¹⁸ Par respect pour toutes les vies qui ont été éteintes par un système qui voulait leur perte, j'emploierai la seconde terminologie, tel que proposé par le rapport de l'ENFFADA. Ainsi, cette adizookaan me supporte à travers ma prise de conscience par le constat historique et factuel d'un génocide perpétré envers les peuples du territoire, incluant ma famille, de l'étendue de ses impacts et du trop nombreux soutien d'individus issus du territoire en opposition au retour des femmes et de leurs descendants. L'adizookaan, racontée en parallèle aux politiques d'assimilations perpétrées par le système juridique euro-canadien, combat les idéaux racistes, misogynes, sexistes et discriminatoires en mettant un peu de lumière et d'ancrage dans ce tourbillon de noirceur dans lequel il est facile de se perdre. La synchronicité – le fait qu'elle soit racontée en partie et en parallèle au texte « factuel » – est aussi représentative de la cohabitation de peuples intrinsèquement distincts, qui s'ancrent dans des mondes différents, aux enseignements, modes de pensée et lois, distincts malgré la tornade coloniale qui s'abat sur eux. Ils s'enracinent dans les

²¹⁸ Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place: Le sommaire du rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, 2019, 2-5.; Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Analyse juridique du génocide : un rapport supplémentaire*, 2019.

enseignements du territoire. Et c'est par leur ancrage qu'ils sont encore ici aujourd'hui, en tant qu'Anishinaabeg et peuples du territoire, gardant en vie contre vents et marées coloniales, les enseignements des Anciens pour les transmettre aux générations futures.

Val Napoleon et John Borrows, entre autres, ont écrit sur des moyens de développer des outils d'interprétation d'adizookaan pour les appliquer aux contextes modernes d'éducation juridique.²¹⁹ Malgré l'innovation et l'apport important de telles recherches dans un contexte de rencontre entre les mondes euro-canadiens et du territoire, et à la suite des propos d'Aaron Mills et de nombreux individus du territoire qui rappellent l'importance de comprendre les ordres juridiques du territoire selon des visions du monde qui leur sont propres, je choisis d'opter pour une approche libre, ancrée dans les inakonigewin et les adizookaan pour construire cette thèse.²²⁰ Dans le respect d'une méthodologie anishinaabe qui encourage la libre interprétation de chacun selon la rationalité d'une vision du monde anishinaabe²²¹, je n'expliquerai pas explicitement ce que je comprends de chacun des extraits reproduits ni même des enseignements de l'adizookaan dans son ensemble.²²² Je ne peux dire ce qu'ils représenteront pour la lectrice, mais je sais qu'ils sont nombreux et profonds pour moi. Il sera donc laissé aux lecteurs le loisir de comprendre ce qu'ils ont à prendre de cette adizookaan, à ce moment précis de leur vie. Ceci vaut également pour moi; j'ai l'impression que dans quelques temps, lorsque j'entendrai cette adizookaan, j'apprendrai de nouveaux enseignements que je serai alors prête à recevoir.

²¹⁹ John Borrows, *Heroes, Tricksters, Monsters, and Caretakers: Indigenous Law and Legal Education*, 2016, 816 ; Val Napoleon and Hadley Friedland, *An Inside Job: Engaging with Indigenous Legal Traditions through Stories*, McGill Law Journal 61:4, 2016, 739.

²²⁰ Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, University of Victoria (unpublished PhD thesis) 2019.

²²¹ Basil Johnston, *Ojibway Heritage*, 7-8.

²²² John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, 7.

En somme, l'ordre juridique anishinaabe est construit autour des responsabilités. Un processus de réappropriation identitaire et d'appartenance par et pour les Anishinaabeg devrait donc valoriser une vision du monde qui leur est propre, guidés par les enseignements des Anciens et les inakonigewin. Dans les prochains chapitres, j'apporterai un regard critique sur l'imposition d'appartenances autochtones par le système juridique euro-canadien en partant d'une prémisse anishinaabe fondée sur les responsabilités (CHAPITRE II). J'aborderai ensuite les impacts de cette imposition juridique coloniale au détriment d'une vision du monde ('worldview') anishinaabe. Dans ce processus de guérison, la prochaine étape sera inévitablement la revitalisation des ordres juridiques du territoire et la réappropriation des responsabilités sera centrale pour y parvenir.

CHAPITRE II: Portrait de l'appartenance anishinaabe dans le système juridique euro-canadien

When I was growing up, from as long as I can remember, I heard my Elders speak about Nenaboozhoo. Whenever the elders saw a whirlwind, they would often say, "There is Nenaboozhoo." Or they would say "Nenaboozhoo is in that rock over there, hiding." Or they would see a rabbit, "Oh there's Nenaboozhoo." Or they would see something really spectacular, maybe a bird they never saw before, or a pure white animal and say, "Oh there's Nenaboozhoo."

I started to think, 'Who is this Nenaboozhoo?' To me he sounded almost like God, or the Creator, or someone very spiritual and strong. I started to ask questions about who Nenaboozhoo was. My Dad had some stories, my grandparents had stories, the elders had stories and I started to realize that all these stories are all just the parts of a bigger story. ²²³

S'il fut un temps où les règles d'appartenance aux Anishinaabeg étaient issues de leur ordre juridique fondé sur les principes de responsabilités et de liens familiaux, les politiques d'assimilation ont « fortement troublé la personnalité des Indiens », selon l'Anishinaabe Odawa Wilfred Pelletier ²²⁴. Ce chapitre II s'attarde au processus juridique euro-canadien d'imposition

²²³ Extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegdonce Press, 2019, 5.

²²⁴ Wilfred Pelletier, *Le silence d'un cri*, A Sigier, 1985, 27.

d'identités juridiques. La politique coloniale a fait usage de la loi pour légitimer au sein de son propre système le génocide qu'il fait subir aux peuples du territoire.²²⁵ L'imposition d'identités juridiques a servi à l'objectif avoué d'assimilation, de colonisation et d'appropriation (vol) du territoire.²²⁶ Le système de 'justice' euro-canadien contribue au principe de la suprématie coloniale alors qu'il impose des limites aux définitions juridiques des lois. Il prend ainsi part à ce chaos juridique entourant l'appartenance 'autochtone', d'hier à aujourd'hui. C'est donc par le regard d'une Anishinaabekwe que sera dressé un survol historique des politiques coloniales euro-canadiennes (2.1), puis un portrait de l'appartenance des peuples du territoire dans le système législatif euro-canadien (2.2) pour finalement aborder l'implication du système judiciaire dans l'imposition de règles coloniales d'appartenance « autochtone » construites à travers les décisions judiciaires.

2.1 Historique et contextualisation des politiques coloniales : 1763 – 1850

There's a bigger story that needs to be told about Nenaboozhoo and it's coded in the land. It's a story about the place names and the names of everything, and the reasons why places or animals or objects carry the names they do. Nenaboozhoo stories are all connected. Many seem not to have any ending, and the next ones appear to pick up where the last ones left off. Each Nenaboozhoo story is just a piece in a large puzzle. I'm not qualified to tell this grand story about Nenaboozhoo, of course. But today I'd like to give you a little insight about what I know about Nenaboozhoo that I have heard from my Elders.

L'état euro-canadien aura fait usage de la loi et des politiques assimilatrices afin d' « éradiquer (les peuples du territoire) culturellement, politiquement et physiquement ».²²⁷ Cette section mettra en lumière certains moments importants qui permettent de comprendre certaines

²²⁵ Mylène Jaccoud, *La justice pénale et les Autochtones: d'une justice imposée au transfert de pouvoirs*, Canadian Journal of Law and Society, 17(2), 2002, 107-109 ; Norbert Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 1988; Theodore Binnema, *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76*, Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes, 48:2, 2014, 5.

²²⁶ *Ibid* ; Mylène Jaccoud, *Le droit, l'exclusion et les Autochtones*, Canadian Journal of Law and Society, 11(2), 1996, 217-234; Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 299.

²²⁷ Taiaiake Alfred and Jeff Corntassel, *Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism*, 598.

sources importantes des violences que vivent les Anishinaabeg, d’hier à aujourd’hui, par l’imposition euro-canadienne d’identités juridiques autochtones.

2.1.1 Suprématie coloniale : de souverains et alliés à obstacles à la colonisation

The Elders say Nenaboozhoo often comes in human form as a very striking young warrior. He is very gifted and handsome. He looks really deadly in buckskin. They say that his arrows were perfectly straight, and that these arrows could go right to the end of the earth if it had to, to kill his enemy. So all of these things I heard started to excite me.

What I also found out was that Nenaboozhoo came from very humble beginnings. He came from, I guess you could say, a ‘broken home.’ The story of Nenaboozhoo all begins with his grandmother.²²⁸

La *Proclamation royale* de 1763²²⁹ dresse un portrait de la nature des relations entre les peuples du territoire, la Couronne britannique et la gouvernance euro-canadienne : « Nations or Tribes of Indians with whom We are connected »²³⁰. Dans une perspective anishinaabe, de cette connexion, émane des responsabilités.²³¹ Elles ont cependant vite été remplacées, omises et bafouées, sous la ‘légitimité’ de la suprématie coloniale. Selon le professeur et juriste anishinaabe Aaron Mills, la décision de l’ancien juge en chef de la Cour suprême du Canada, Brian Dickson, dans l’arrêt *R. c. Sparrow*²³² fait état de ce principe de suprématie coloniale en Euro-Canada.²³³

²²⁸ Suite de l’extrait de l’aadizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kagedonce Press, 2019, 5-6.

²²⁹ La Proclamation royale reconnaît par ailleurs que les droits des terres « (...)n’ayant pas été cédés ou achetés par Nous (Couronne britannique), leur (les Autochtones) sont réservés ». BCTF, *100 ans de pertes*, consulté en ligne: [https://www.bctf.ca/uploadedFiles/Public/AboriginalEd/PoH\(1\)/100-ans-imprimer.pdf](https://www.bctf.ca/uploadedFiles/Public/AboriginalEd/PoH(1)/100-ans-imprimer.pdf) . *Royal Proclamation of 1763*, R.S.C., 1985, App. II, No. 1.

²³⁰ Proclamation royale, 1763, dans John Milloy, *Indian Act Colonialism : A Century Of Dishonour, 1869-1969*, Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, 2008.

²³¹ Heidi Kiiwetinepinesiiik Stark, *Marked by Fire: Anishinaabe Articulations of Nationhood in Treaty Making with the United States and Canada*, 119-149.

²³² *R v Sparrow*, [1990] 1 SCR 1103: « It is worth recalling that while British policy towards the native population was based on respect for their right to occupy their traditional lands, a proposition to which the Royal Proclamation of 1763 bears witness, there was from the outset never any doubt that sovereignty and legislative power, and indeed the underlying title, to such lands vested in the Crown. »

²³³ Aaron James Mills (Waabishki Ma’iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, 5.

Jadis nécessaires pour la survie des nouveaux arrivants, dans le processus économique de la traite des fourrures puis à des fins militaires, les peuples du territoire sont devenus un « fardeau politique »²³⁴ pour le gouvernement euro-canadien à la fin de la guerre de 1812.²³⁵ « Autrefois considérée comme un bastion de la défense coloniale, la population des Premières Nations de la colonie constituait désormais, pour les Britanniques, un obstacle à sa croissance et à sa prospérité. »²³⁶ C'est à ce moment, selon l'anthropologue feu Serge Bouchard, que « le cauchemar des Premières Nations a commencé »²³⁷, alors qu'elles nuisent par l'occupation et la souveraineté qu'elles exercent sur le territoire à l'expansion de la colonie.²³⁸ Dès 1820, les peuples du territoire sont soumis à des politiques dans le but d'être « civilisés ».²³⁹ L'agriculture et le christianisme ont d'ailleurs joué un rôle important dans le processus de « civilisation », ce qui

²³⁴ Tiré d'un article de journal qui cite feu Serge Bouchard lors de son passage à la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics: écoute, réconciliation et progrès. Radio-Canada, *Enfin, une vraie prise de conscience nationale sur la situation autochtone, estime Serge Bouchard*, 2017, consulté en ligne: <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1057940/enfin-une-vraie-prise-de-conscience-nationale-sur-la-situation-autochtone-estime-serge-bouchard>.

²³⁵ Pierre Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. 2e éd. Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2010 ; Radio-Canada, *Enfin, une vraie prise de conscience nationale sur la situation autochtone, estime Serge Bouchard*, 2017, consulté en ligne: <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1057940/enfin-une-vraie-prise-de-conscience-nationale-sur-la-situation-autochtone-estime-serge-bouchard>. En effet, lorsque la traite des fourrures était en baisse, voire disparaissait, et que les conflits militaires avec les gens du Sud (États-Unis) au début du XIXe siècle étaient apaisés, les peuples du territoire n'ont plus semblés utiles pour les Euro-Canadiens. Pire encore, ils sont devenus des embûches à la colonisation et l'exploitation du territoire.

²³⁶ Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « Troisième partie – Des rapports changeants : D'alliés à pupilles (1763-1862) » dans *Les Premières Nations au Canada*, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada : Gouvernement du Canada, 2017. Consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cimac.gc.ca/fra/1307460755710/1536862806124>

²³⁷ Radio-Canada, *Enfin, une vraie prise de conscience nationale sur la situation autochtone, estime Serge Bouchard*, 2017, consulté en ligne: <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1057940/enfin-une-vraie-prise-de-conscience-nationale-sur-la-situation-autochtone-estime-serge-bouchard>

²³⁸ Pierre Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. 2e éd. Québec, Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2010.

²³⁹ En Euro-Australie, qui vit la colonisation et l'assimilation des peuples du territoire de manière similaire à l'Euro-Canada, il a été dit que « the Indigenous people of Australia had no form of land tenure because they were uncivilised, which meant the land belonged to no-one and was available for possession under the doctrine of terra nullius ». La situation est tout à fait semblable sur le territoire de Mikinaakominis. Cité dans Audra Simpson, *To speak of Indigeneity is to speak of colonialism and anthropology, as these are means through which Indigenous people have been known and sometimes are still known*, *Junctures*, 9, 2007, 69. ; « Quatrième partie – Lois et assimilation : Élaboration de la *Loi sur les Indiens* (1820-1927) » dans *Les Premières Nations au Canada*, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada : Gouvernement du Canada, 2017. Consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cimac.gc.ca/fra/1307460755710/1536862806124>

portait atteinte par le fait même à l'identité des peuples du territoire. En effet, leur mode de vie nomade, leur alimentation basée sur la chasse, la pêche, la trappe et la cueillette (constituants des identités) ont ainsi tenté d'être troqués par la sédentarité.²⁴⁰ Cette initiative n'a pas donné les effets escomptés et les Anishinaabeg et peuples du territoire n'y ont en majorité pas adhéré.²⁴¹

Il y a deux mondes entre les reconnaissances protégées par la *Proclamation royale* et les politiques d'assimilation par voie de civilisation des peuples du territoire. Ce changement draconien dans les politiques euro-canadiennes s'explique, selon Rouland, par le « mythe de l'unicité du droit » qui affirme la tendance euro-coloniale de nier les traditions juridiques du territoire lorsque celles-ci nuisent à l'ascension du pouvoir de l'état colonial.²⁴²

Ce principe transparaît dans l'approche qui se poursuit en 1830 alors que le bureau colonial adopte « the settled purpose of gradually reclaiming them (the tribes) from a state of barbarism and of introducing amongst them the industrious and peaceful habits of life. »²⁴³ Il sera question d'un nouveau projet de « civilisation » supporté par le gouvernement colonial et les missionnaires: mettre sur pied des petits villages aux allures européennes munis d'institutions chargées de civiliser les peuples du territoire notamment par les écoles et les églises.²⁴⁴

²⁴⁰ « L'une des premières expériences en matière d'assimilation a été menée à Coldwater-Narrows, près du lac Simcoe, dans le Haut-Canada. Un groupe d'Anishinaabe a alors été incité à s'établir dans un village de style colonial typique où ils recevraient une formation en agriculture et seraient encouragés à adopter le christianisme ainsi qu'à abandonner la chasse et la pêche comme moyens de subsistance. » Tiré de « Quatrième partie – Lois et assimilation : Élaboration de la *Loi sur les Indiens* (1820-1927) » dans *Les Premières Nations au Canada*, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada : Gouvernement du Canada, 2017. Consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1307460755710/1536862806124>

²⁴¹ Selon le gouvernement euro-canadien, « L'expérience menée à Coldwater-Narrows s'est toutefois soldée par un lamentable échec peu de temps après en raison de la mauvaise gestion du Département des Indiens, du sous-financement chronique, du manque de compréhension généralisé de la culture et des valeurs autochtones ainsi que de la rivalité entre les adeptes de différentes confessions religieuses. » Tiré de « Quatrième partie – Lois et assimilation : Élaboration de la *Loi sur les Indiens* (1820-1927) » dans *Les Premières Nations au Canada*, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada : Gouvernement du Canada, 2017. Consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1307460755710/1536862806124>

²⁴² Norbert Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

²⁴³ NAC, C.O. 42/27, G Murray to J. Kempt (No. 95), 25 January, 1830.

²⁴⁴ John Milloy, *Indian Act Colonialism : A Century Of Dishonour, 1869-1969*, Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, 2008.

La colonisation prendra un tournant accéléré en réponse aux rebellions des patriotes canadiens français en 1837-1838. Lord Durham est envoyé à Mikinaakominis pour évaluer l'état de la colonie et il constate, dans son rapport, la nécessité d'accélérer la colonisation.²⁴⁵ Il suggère entre autres l'union de la colonie, alors divisée en Haut et en Bas-Canada²⁴⁶, dans le but de renforcer la colonisation par l'assimilation. Il cherche d'ailleurs à faire des Canadiens-français des sujets britanniques à l'image de la Couronne, eux qui sont majoritaires au Bas-Canada et qu'il ne considère ni Français, ni Anglais alors qu'ils empruntent trop à son goût les coutumes et modes de vie des peuples du territoire.²⁴⁷ La Couronne britannique suivra son conseil et le Canada prendra une forme unie dès 1840 avec l'*Acte pour réunir les provinces du Haut et du Bas-Canada, et pour le gouvernement du Canada*²⁴⁸ (*Acte d'union*).²⁴⁹

2.1.2 L'appropriation territoriale par la définition juridique des « Sauvages »

They say Nenaboozhoo's grandmother Nokomis lived on the moon and the moon herself was Nokomis's grandmother.

*Nokomis lived there with her sisters on her grandmothers. And like sisters do, sometimes they fight over silly things. They say Nokomis and her sisters were fighting over a hair piece and then one sister threw Nokomis off the moon. She hurled and twirled as she fell all the way down until she hit the earth and she landed in a lake and sank to the bottom. She sat at the bottom of the lake pouting and thinking about everything. She was so mad at her sister for what she had done just over a hair piece.*²⁵⁰

²⁴⁵ Allo Prof, *L'Acte d'Union (1840) et ses conséquences*, consulté en ligne: <https://www.alloprof.qc.ca/fr/eleves/bv/histoire/l-acte-d-union-1840-et-ses-consequences-h1302>

²⁴⁶ Unifier le Haut et le Bas-Canada pour en faire, le Canada

²⁴⁷ Mélanie Carrier et Olivier Higgins (producteurs et réalisateurs), *Québécoisie*, Mofilms, 2013, 81 minutes, consulté en ligne: <https://mofilms.ca/fr/boutique/quebekoisie/>

²⁴⁸ *Acte pour réunir les Provinces du Haut et du Bas-Canada et pour le Gouvernement du Canada*, 3 & 4 Vict., c. 35 (R.-U.).

²⁴⁹ Je constate une certaine possibilité pour des recherches futures de mettre en lumière les législations euro-canadiennes pendant la période de 1840-1850 en ce qui concerne les peuples du territoire. En effet, alors qu'entre en vigueur l'*Acte d'union* en 1840, 10 ans plus tard deux législations concernant les peuples du territoire voient le jour dont une au Haut-Canada et une autre au Bas-Canada. Hormis le fait que je me questionne à savoir pourquoi faire deux lois distinctes pour la gestion des terres et des « sauvages » si le Canada est unifié de 1840, il est intéressant de noter que seul l'Acte du Bas-Canada prévoit une définition des « Sauvages ». Il serait intéressant que cette question soit étudiée par des chercheurs dans des recherches futures.

²⁵⁰ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 6.

En 1850, la colonisation par l'appropriation territoriale se munit de l'outil l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*²⁵¹. Par cette loi, le gouvernement euro-canadien installa un système de « terres réservées » aux peuples du territoire qui les forçait à se sédentariser, et à ériger leur demeure dans les limites désignées par le gouvernement euro-canadien²⁵²; c'est ainsi qu'ont pris forme les premières « réserves indiennes »²⁵³.

Pour permettre l'applicabilité de cette loi, le gouvernement euro-canadien devait définir les peuples du territoire. C'est ainsi qu'a pris naissance la première définition de l'identité juridique des peuples du territoire dans le système euro-canadien, alors que certains Anishinaabeg sont devenus des « Sauvages » et plus tard des « Indiens » au sens de la loi coloniale.²⁵⁴ Sébastien Grammond, aujourd'hui juge à la Cour fédérale, explique le lien entre la création d'identité juridique 'autochtone' et le désir d'appropriation des ressources:

(...) lorsque des ressources importantes sont en jeu, l'État n'hésite pas à réglementer l'identité. Dans le cas des peuples autochtones, c'est souvent la question territoriale qui a mené aux premières définitions juridiques du statut d'autochtone. Dès lors que l'on mettait de côté des réserves pour l'usage exclusif des bandes indiennes, il fallait savoir qui étaient les membres de ces bandes.²⁵⁵

²⁵¹ *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, CAP. XLII. 10 Août, 1850.

²⁵² Les limites des réserves étaient souvent petites et éloignées des grands centres de population (actuels et en prévision des futurs) afin de permettre qu'ils ne fassent plus obstacle à la colonisation. Celle-ci s'étendait de plus en plus sur le territoire par l'occupation humaine et l'exploitation du territoire, d'Est en Ouest, et du Nord au Sud dans une certaine mesure.

²⁵³ L'utilisation de la terminologie « réserve » n'est plus pratique courante auprès des peuples du territoire; « communauté » la remplace. Une communauté fait appel à des sentiments familiaux, chaleureux alors que les réserves ramènent au paternalisme de la *Loi sur les Indiens*. Le chanteur et militant anishinaabe Samian fait notamment référence aux réserves comme des « (...) prisons à ciel ouvert. Les gens y sont comme des prisonniers politiques. » Tiré d'une entrevue *Les combats de Samian, rappeur pour un monde meilleur*, Radio-Canada, 2020, consulté en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/petillant-et-corse/segments/entrevue/193082/samian-autochtones-premieres-nations-reconciliation-prison-reserves>. Le terme « réserve » sera toutefois utilisé dans ce travail comme il s'agit des termes juridiques anciens et actuels.

²⁵⁴ Il est intéressant de noter la distinction des termes entre les versions française et anglaise de la loi. Alors que le texte français emploie le terme « Sauvages » la version anglaise utilise « Indians ». Il faudra attendre quelques années avant que le texte français troque « Sauvages » pour « Indiens ». J'encourage de futures recherches à se pencher sur cette réalité.

²⁵⁵ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 299.

En 1871²⁵⁶, le gouvernement euro-canadien poursuit son approche colonisatrice des ententes territoriales et des traités.²⁵⁷ L'intention du dominion est de continuer son travail de peuplement euro-occidental tout en affirmant sa souveraineté sur le territoire Mikinaakominis.²⁵⁸ Ainsi, les traités et les ententes sont un processus par lequel l'état euro-canadien « réserve » des terres à l'usage exclusif des peuples du territoire pour tout peuple qui renoncera, en échange, à « toutes les revendications, droits, titres et intérêts autochtones, quels qu'ils soient, de tous les Indiens »²⁵⁹, dorénavant « éteints ».²⁶⁰ Alors que certains voient d'un bon œil les ententes et traités conclus avec la Couronne²⁶¹ notamment comme une expression de leur auto-détermination²⁶², d'autres, au contraire, y voient une atteinte à ce même principe et à leur identité²⁶³.

En somme, la colonisation a imposé le principe de la suprématie coloniale, notamment par l'entremise de son système juridique et le principe de l'unicité du droit qui ont contribué à l'image

²⁵⁶ Les Britanniques avaient déjà un historique dans l'achat de territoire "autochtones" lorsqu'ils ont pris le contrôle de la Nouvelle-France en 1776. Voir Alain Beaulieu, "An equitable right to be compensated": *The Dispossession of the Aboriginal Peoples of Quebec and the Emergence of a New Legal Rationale (1760-1860)*, *The Canadian Historical Review*, Volume 94, Number 1, March 2013,2; Stuart Banner, *How the Indians Lost Their Land: Law and Power on the Frontier*, Cambridge: Harvard University Press, 2005, 1-111.

²⁵⁷ Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada (RCAANC), *Les Premières Nations au Canada*, 2017, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1307460755710/1536862806124>

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Texte tiré de l'article 2.6 - clause d'extinction des droits, de la *Convention de la Baie James et du Nord Québécois et conventions complémentaires*, 2008. Le texte complet de la clause se lit ainsi: « La législation approuvant la Convention, la mettant en vigueur et la déclarant valide doit éteindre tous les revendications, droits, titres et intérêts autochtones, quels qu'ils soient, de tous les Indiens et de tous les Inuit aux terres et dans les terres du Territoire et les revendications, droits, titres et intérêts autochtones, quels qu'ils soient au Canada, des Inuit de Port Burwell. »

²⁶⁰ Cependant, les peuples qui ont adhéré au processus des traités dits numérotés ont des conceptions et interprétations bien différentes de ce processus. Voir notamment l'important ouvrage d'Harold Cardinal, and Walter Hildebrandt. *Treaty Elders of Saskatchewan: Our Dream Is That Our Peoples Will One Day Be Clearly Recognized As Nations*. Calgary, Canada: University of Calgary Press, 2000.

²⁶¹ Le Canada demeure un dominion et bien qu'en pratique il agisse comme un pays indépendant, la théorie rappelle la suprématie de la Couronne britannique. Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada (RCAANC), *Les Premières Nations au Canada*, 2017, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1307460755710/1536862806124>

²⁶² Voir notamment John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, National Center for First Nations Governance, 2008.

²⁶³ En effet, par la renonciation de tous leurs droits sur le territoire, les Anishinaabeg renonceraient à leur lien identitaire et d'appartenance avec la terre et à leurs responsabilités envers elle. Voir notamment Pierrot Ross-Tremblay et Nawel Hamidi, *Les écueils de l'extinction: les Premiers peuples, les négociations territoriales et l'esquisse d'une ère postcoloniale*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, 2013, 51-57.

du « sauvage » incapable et qui doit être civilisé. Par ce régime d'apartheid²⁶⁴, les Anishinaabeg, au même titre que tous les peuples du territoire, se sont vus imposer des systèmes (juridique, de gouvernance, socio-économique) et des règles (lois) lorsque les leurs et leur occupation du territoire sont venus entraver le processus de colonisation euro-canadienne.²⁶⁵ L'an 1850 a marqué le début d'une longue période de violence coloniale 'légitimée' par le 'droit' euro-canadien où l'imposition d'une identité juridique « sauvage » servait l'atteinte de l'objectif initial de colonisation et d'assimilation des peuples du territoire : s'emparer des terres sur lesquelles ils vivent depuis les temps immémoriaux.²⁶⁶

2.2 L'appartenance des peuples du territoire dans le système législatif euro-colonial

*Somebody watched her fall from the moon down into the lake and was watching as she sat on the bottom pouting. It was a big old Bear. The Bear was sitting on a rock and he saw everything. But you know how bears are, they are quiet, they just sit there and watch.*²⁶⁷

La loi de 1850 impose une première définition juridique des « Sauvages » à laquelle tout individu qui désire habiter sur les terres réservées doit se conformer. Les conditions non cumulatives sont les suivantes: faire partie du groupe selon des critères sanguins, de mariage, de

²⁶⁴ La référence à un régime d'apartheid pour la situation des peuples du territoire au Canada est controversée. Alors que certains auteurs « Autochtones » et non-Autochtones le reconnaissent, d'autres le contestent. J'en fais mention dans le présent document notamment suite aux déclarations de l'activiste sud-africain Archbishop Tutu qui déclarait avoir des similitudes entre le régime en Afrique du Sud et celui réservé aux peuples du territoire de Mikinaakomins. Voir à cet effet : Gouvernement du Canada, *Separate Journeys, Similar Path: Truth and Reconciliation in Canada and South Africa*, Department of Justice Canada, consulté en ligne: https://www.canada.ca/en/department-justice/news/2017/04/separate_journeyssimilarpathtruthandreconciliationincanadaandsou0.html; Garry W. Kenny, *Decolonizing our minds and redeeming our essential humanity*, The Post, 2019, consulté en ligne: <https://www.thepost.on.ca/news/local-news/decolonizing-our-minds-and-redeeming-our-essential-humanity> ; Joan G. Fairweather, *Is this Apartheid? Aboriginal Reserves and Self-Government in Canada 1960-1982*, Université d'Ottawa, 1993.

²⁶⁵ Norbert Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

²⁶⁶ Theodore Binnema, *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76*, Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes, 48:2, 2014, 5.

²⁶⁷ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 7.

résidence ou d'adoption, ainsi que leurs descendants. Aucune limite n'est imposée par cette loi entourant la fin d'une identité juridique 'sauvage' pour les générations futures.

Et à l'effet de déterminer tout droit de propriété, possession ou occupation à l'égard de toute terre appartenant à toute tribu ou peuplade de sauvages dans le Bas-Canada, ou appropriées pour son usage, qu'il soit déclaré et statué, que les classes suivantes de personnes sont et seront considérées comme sauvages appartenant à la tribu ou peuplade de sauvages intéressée dans lesdites terres :

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

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.²⁶⁸

²⁶⁸ Chapitre 4 de l'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada, CAP. XLII. 10 Août, 1850, article 5. Le mot « Indien » a été défini pour la première fois dans l'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada, CAP. XLII. 10 Août, 1850. Consulté en ligne http://kopiwadan.ca/wp-content/uploads/2016/05/4_1_01A_Acte_1850-Complémentaire-.pdf. Il serait intéressant pour des projets futurs que des chercheurs s'intéressent aux raisons pour lesquelles un acte similaire, à pareille date, établissait des règles pour les terres et les du Haut-Canada sans pour autant définir qui sont les « sauvages ». De plus, en comparant la version francophone de l'acte à celle anglophone, on réalise une distinction importante dans l'usage des mots : le document français ajoute un élément de « pureté » qui ne figure pas dans le texte anglais. Texte anglais : « First - All persons of Indian blood, reputed to belong to the particular Body or Tribe of Indians interested in such lands, and their descendants » (je souligne) Texte français: « Premièrement. - Tous sauvages pur sang, réputés appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressée dans la dite terre, et leurs descendants » (je souligne). Je note également que l'identité juridique en français est « sauvage » alors qu'elle est « Indian » en anglais. En 1876, le *Indian Act* sera traduit par la *Loi sur les Indiens*, et non pas la *Loi sur les Sauvages*. Il serait donc intéressant que des études futures approfondissent sur ces différences importantes au niveau de la traduction afin de fournir des pistes de réflexion sur les raisons qui ont motivées ces choix. En effet, l'expression « sauvage » semble porter une connotation encore plus violente que celle d'« indien », ajouter à cela le concept de « pureté » de sang dans la version française, alors qu'elle est absente de celle anglaise. Ce vide académique laisse planer des questions relatives à l'interprétation des lois – comme l'acte régit le Bas-Canada qui est composé d'une population majoritairement francophone, le document français serait-il l'original ? Ou si l'anglais prévaudrait étant donné la suprématie de la Couronne britannique? En bref, la littérature semble inexistante sur le sujet, comme le stipule également Theodore Binneman dans *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76* et je suis d'avis que ces pistes de réflexion bénéficieraient d'être explorées. Voir Theodore Binnema, *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76*, Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes, 48 :2, 2014; *Acte pour protéger les sauvages dans le Haut Canada, contre la fraude, et les propriétés qu'ils occupent ou dont ils ont jouissance, contre tous empiètements et dommages*, CAP. LXXIV, 10 Août, 1850. Consulté en ligne http://kopiwadan.ca/wp-content/uploads/2016/05/4_1_01B-Acte-1850-Haut-Canada-complémentaire-.pdf ; *An Act for the Better Protection of the Lands and Property of the Indians in Lower Canada*, S. Prov. C. 1850, c. 42. Consulté en ligne : <http://kopiwadan.ca/wp-content/uploads/2017/01/1850-An-Act-for-the-better-protection-of-the-Lands-and-Property-of-the-Indians-in-Lower-Canada.pdf>

Ainsi, cette première définition juridique est à la fois assez large et inclusive²⁶⁹; elle cherchait à livrer une définition qui reflétait les « traditions et coutumes anciennes »²⁷⁰ des peuples du territoire. Elle est toutefois qualifiée de « stéréotypée » selon Grammond et d’ethnocentriste par Theodore Binnema. Ce dernier affirme qu’un tel processus serait aujourd’hui inadéquat, laissant ainsi sous-entendre le caractère ethnocentriste de cette définition :

(...) I do not argue that the government’s definition *actually did* conform to the “ancient customs and traditions” of Aboriginal peoples, or that the definition conformed exactly to the wishes of Aboriginal communities at the time (as if that were possible), or even that consultations were carried out in the manner that would be regarded as appropriate today.²⁷¹

Il n’en demeure pas moins qu’elle établit un legs pour les suivantes, insérant dans l’imaginaire collectif - par l’entremise du processus législatif – la ‘vérité’ coloniale selon laquelle les peuples du territoire sont des catégories à part de la société euro-canadienne, notamment par la ségrégation territoriale et législative qui les définit en fonction de critères racistes de l’identité.²⁷²

Malgré tout, cette loi ne fait aucune distinction ni discrimination basée sur le sexe. En effet, l’article 5 de l’Acte ne prévoit aucune limitation juridique pour les femmes du territoire ou leurs descendants quant à l’acquisition ou la passation du statut juridique, à l’époque, ce qui ne tardera pas. En effet, dès 1869, par l’Acte *pourvoyant à l’émancipation graduelle des Sauvages*²⁷³, les femmes, ainsi que leurs enfants, perdent leur statut « indien » en mariant un homme non-statué. Un autre constat à propos de la première définition juridique des peuples du territoire porte sur l’appartenance qui est indissociable de l’identité juridique à l’époque, c’est-à-dire que pour être

²⁶⁹ Dépendamment de la version français ou anglaise, la seconde étant plus inclusive que la première. Elle est toutefois plus inclusive notamment comme elle inclut l’adoption sous certains critères, les personnes liées par mariage ainsi que certaines personnes vivant parmi les peuples. Constance Backhouse, *De la couleur des lois: Une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*, Presses de l’Université d’Ottawa, 2010, 26-27.

²⁷⁰ Traduction libre de l’expression originale « ancient customs and traditions » dans Theodore Binnema, *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76*, 6.

²⁷¹ Theodore Binnema, *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76*, 33 (en note en bas de page).

²⁷² Sébastien Grammond, *L’identité autochtone saisie par le droit*, 290-291; Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition.

²⁷³ *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*, L.C.1869, c.6

« Sauvage » aux yeux de la loi (identité juridique), il fallait faire partie d'un groupe (appartenance). Cette réalité juridique demeure jusqu'au changement législatif de 1985²⁷⁴ qui procèdera alors à une séparation juridique des principes d'identité (statut) et d'appartenance (être membre de la bande) juridique.²⁷⁵ Finalement, les règles entourant l'identité juridique « indienne » de l'*Acte des Sauvages*²⁷⁶ de 1876 (qui deviendra l'actuelle *Loi sur les Indiens*) sont calquées sur celles de 1869 et demeureront sensiblement les mêmes jusqu'en 1985²⁷⁷.

Pendant ce temps, le Canada fut constitué par l'*Acte de l'Amérique du Nord Britannique* de 1867 (Constitution), sans toutefois inclure les peuples du territoire dans les démarches euro-canadiennes. Le premier ministre de l'époque, John A Macdonald, et les suivants se sont détachés unilatéralement de leurs responsabilités découlant de la *Proclamation royale* et des nombreux traités au profit des politiques d'assimilation.²⁷⁸ Ainsi, bien que les peuples du territoire prennent part à la constitution de l'état euro-canadien, c'est seulement à titre d'objets de droit plutôt que de sujets de droit alors que l'article 91(24) stipule que « les Indiens et les terres réservées pour les Indiens » sont une compétence exclusive fédérale.²⁷⁹ Par cette disposition, la responsabilité fédérale et donc des affaires indiennes est maintenue et confirmée au sein de cette nouvelle fédération.²⁸⁰ C'est d'ailleurs cet article qui permet l'élaboration de la *Loi sur les Indiens* de 1876 en vertu de la compétence exclusive accordée au fédéral.²⁸¹ Les « Indiens » sont donc, en vertu de

²⁷⁴ De par la « Loi C-31 » qui viendra tenter de mettre fin à la discrimination basée sur le sexe de la *Loi sur les Indiens*.

²⁷⁵ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition.

²⁷⁶ *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages* L.C. 1876, c.18

²⁷⁷ Val Napoleon. *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, Canadian Journal of Law and Society, 16:1, 2001, 116.

²⁷⁸ John Milloy, *Indian Act Colonialism : A Century Of Dishonour, 1869-1969*, Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, 2008.

²⁷⁹ Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, Thesis (LL.D.) University of Ottawa, 2007; Nawel Hamidi et Pierrot Ross-Tremblay, *Relations avec les autochtones: les souliers du polichinelle*, LaPresse, 2020, consulté en ligne: <https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2020-03-08/relations-avec-les-autochtones-les-souliers-du-polichinelle#>

²⁸⁰ Richard Boivin, *À qui appartient l'obligation de fiduciaire à l'égard des autochtones?*, Les Cahiers de droit, 35(1), 11.

²⁸¹ *Ibid.*

la plus haute loi de l'Euro-Canada, figés dans une situation juridique qui les déresponsabilise en leur octroyant un statut juridique passif; objets plutôt que sujets de droits.

2.2.1 Émancipation et mise sous tutelle : Déshumanisation et déresponsabilisation

After that Bear had sat there for many days, eating his berries and thinking about that beautiful woman at the bottom of the lake, he swam into the lake, putting his head down looking for that woman. Bears are excellent swimmers. Finally, he spotted her in the deepest part of the lake and he asked Nokomis, "Why don't you come up here?"

*"Oh I'm not going up there" she said. "When I hit the water, my medicine bag opened and all my medicine is at the bottom of the lake. I'm not going up there without my medicine."*²⁸²

Depuis la première définition juridique des « Indiens », les politiques entourant les peuples du territoire se sont resserrées en imposant non seulement un contrôle législatif sur leur identité et appartenance, mais également un « contrôle social »²⁸³ en portant atteinte à leur humanité. En 1869, les peuples du territoire « ayant moins d'un quart de sang sauvage » sont exclus des annuités des traités.²⁸⁴ En 1876, l'Acte des Sauvages exclut explicitement les « Indiens » de la définition juridique de personne : « The term 'person' means an individual other than an Indian, unless the context clearly requires another construction. »²⁸⁵ En d'autres termes, bien que les règles d'appartenance soient demeurées sensiblement les mêmes entre 1876 et 1951, la Loi et les politiques coloniales continuent d'infliger un contrôle social notamment par l'imposition d'un statut social inférieur, raciste, déshumanisant et infantilisant (déresponsabilisant). En effet, en vertu de la Loi, les « Indiens » sont des mineurs, des pupilles de l'état²⁸⁶, incapables de gérer leurs

²⁸² Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegeedonce Press, 2019, 7.

²⁸³ Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy Canadian Journal of Law and Society*, 117.

²⁸⁴ 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, L.C.1869, c.6, art.4.

²⁸⁵ An Act to amend and consolidate the laws respecting Indians, S.C. 1876, c. 18, s.12.

²⁸⁶ L'état euro-canadien désigne comme « pupilles » les peuples du territoire dans ses écrits, voir notamment : *Dominion of Canada Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year ended 30th June 1895*,

propres affaires; ils ont besoins d'un tuteur pour les aider dans leur administration, en l'occurrence le gouvernement euro-canadien (la Couronne).²⁸⁷ Effectivement, ce dernier agit comme père bienveillant des « Indiens » ce qui lui octroie légalement le droit de regard et de contrôle sur tous les aspects de leur vie et ce, jusqu'à leur émancipation, s'il y a lieu.

Contrairement aux règles de droit civil actuelles, l'émancipation des « Indiens » ne s'obtient pas à l'âge de la majorité; ces derniers sont jugés mineurs jusqu'à leur mort aussi longtemps qu'ils sont régis par la *Loi sur les Indiens*.²⁸⁸ De plus, en vertu du *Code civil du Québec*²⁸⁹, un mineur euro-qubécois peut demander l'émancipation avant la majorité afin de ne plus être soumis à l'autorité parentale.²⁹⁰ En parallèle, pour les « Indiens », l'émancipation équivaut à la renonciation à leur identité, pas seulement celle juridique qui leur octroie le « statut Indien », mais surtout celle qui émane de leur relation avec le territoire, avec leur famille, leur culture, leur langue et leurs traditions : ces liens qui forgent leur identité.²⁹¹ En effet, pour habiter sur les terres de réserve auprès des leurs et ainsi prendre part à la vie sociale, spirituelle, politique et économique, il est nécessaire d'avoir le statut juridique livré par le gouvernement euro-canadien.²⁹² Pour cette raison, ils sont peu nombreux à l'avoir sollicité volontairement; seulement 250 « Indiens » jusqu'en 1920.²⁹³ À cette date, devant le manque de participation volontaire des « Indiens » au projet colonial, la Loi a été amendée unilatéralement afin de rendre l'émancipation

Parliament : Ottawa, N.14-1896.1, 1896, consulté en ligne : <https://central.bac-lac.gc.ca/?id=1895-IAAR-RAAI&op=pdf&app=indianaffairs>

²⁸⁷ Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, Thesis (LL.D.) University of Ottawa, 2007.

²⁸⁸ *Code civil du Québec*, RLRQ c CCQ-1991

²⁸⁹ Article 167 du C.c.Q. *Code civil du Québec*, RLRQ c CCQ-1991.

²⁹⁰ Voir les règles d'émancipation du mineur aux articles 167 à 176.1 du *Code civil du Québec*

²⁹¹ Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Honouring the Truth, Reconciling for the Future - Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 2015, "History".

²⁹² AANC, « Annexe I »; et AFN-INAC Joint Technical Working Group, *First Nations Registration (Status) and Membership Research Report*, 2008.

²⁹³ J.R. Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto: University of Toronto Press, 1991, 255.

obligatoire de tout « Indien » jugé assez « civilisé » pour s’accomplir en tant que citoyen euro-canadien.²⁹⁴ Plus tôt, entre 1876 et 1880, un processus semblable avait été mis sur pied pour tout « Indien » qui obtenait un diplôme universitaire, qui devenait avocat, médecin ou ministre du culte religieux. Cet « Indien » perdait son statut juridique étant donné qu’il était dorénavant perçu comme étant assez « civilisé » et donc en mesure de devenir citoyen euro-canadien.²⁹⁵

En parallèle, du XIXe au XXe siècle, par l’entremise des pensionnats indiens²⁹⁶, le contrôle colonial s’accroît par le bris des liens familiaux qui existent entre les enfants et les familles du territoire. Ce sont ces liens qui assurent la transmission des enseignements des Anciens vers les générations futures que l’état euro-canadien tente d’anéantir « primarily to break their link to their culture and identity »²⁹⁷.

These residential schools were created for the purpose of separating Aboriginal children from their families, in order to minimize and weaken family ties and cultural linkages, and to indoctrinate children into a new culture—the culture of the legally dominant Euro-Christian Canadian society, led by Canada’s first prime minister, Sir John A. Macdonald.²⁹⁸

En 1883, le discours du premier ministre Macdonald de l’époque devant la Chambre des communes est limpide : il faut briser le fil de transmission des habitudes, des modes de pensée et modes de vie du territoire vers les générations futures pour atteindre l’assimilation des peuples du

²⁹⁴ Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Honouring the Truth, Reconciling for the Future - Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 2015, “History.

²⁹⁵ Sébastien Grammond, *L’identité autochtone saisie par le droit*, 301.

²⁹⁶ Aussi appelés « écoles résidentielles ». Des écoles résidentielles ont débuté dès le XVIIe siècle au Canada et ce jusqu’à la fin des années 1990. Tiré de Gouvernement du Canada, *Le système de pensionnats autochtones*, 2020, consulté en ligne: <https://www.canada.ca/fr/parcs-canada/nouvelles/2020/09/le-systeme-de-pensionnats-autochtones.html> Selon cette autre source, les récollets sous le régime français auraient mis sur pied le premier pensionnat en 1620. Tiré de: BCTF, *100 ans de pertes*, consulté en ligne: [https://www.bctf.ca/uploadedFiles/Public/AboriginalEd/PoH\(1\)/100-ans-imprimer.pdf](https://www.bctf.ca/uploadedFiles/Public/AboriginalEd/PoH(1)/100-ans-imprimer.pdf)

²⁹⁷ Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Honouring the Truth, Reconciling for the Future : Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015, 2.

²⁹⁸ Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Honouring the Truth, Reconciling for the Future : Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, préface.

territoire. Pour ce faire, le gouvernement s'en prendra aux liens familiaux puisque c'est d'eux qu'émanent les responsabilités de transmission des enseignements :

When the school is on the reserve the child lives with its parents, who are savages; he is surrounded by savages, and though he may learn to read and write his habits, and training and mode of thought are Indian. He is simply a savage who can read and write. It has been strongly pressed on myself, as the head of the Department, that Indian children should be withdrawn as much as possible from the parental influence, and the only way to do that would be to put them in central training industrial schools where they will acquire the habits and modes of thought of white men.²⁹⁹

Afin d'atteindre cet objectif d'adopter les « habitudes et les modes de pensées des hommes blancs » tels que proclamé par Macdonald dans son discours, la loi de 1884 rendit illégales certaines pratiques culturelles et spirituelles des peuples du territoire sous peine d'emprisonnement, et ce jusqu'en 1951.³⁰⁰

Every Indian or other person who engages in or assists in celebrating the Indian festival known as the "Potlach" or in the Indian dance known as the "Tamanawas" is guilty of a misdemeanor, and shall be liable to imprisonment (...) and any Indian or other person who encourages (...) an Indian or Indians to get up such a festival or dance, or to celebrate the same, (...) is guilty of a like offence (...)³⁰¹

En 1920, les écoles résidentielles sont rendues obligatoires par la *Loi sur les Indiens* sous peine d'emprisonnement pour tout parent qui s'y oppose.³⁰² Au même moment, Duncan Campbell Scott, intendant aux affaires indiennes de l'époque, démontre l'objectif du gouvernement euro-canadien de poursuivre le projet jusqu'à l'assimilation totale. Son discours dresse un portrait de l'entêtement euro-colonial à faire des peuples du territoire des citoyens euro-canadiens, et ce malgré la résistance de ces derniers qui demeurent ancrés dans leurs ordres traditionnels :

I want to get rid of the Indian problem. I do not think as a matter of fact, that this country ought to continuously protect a class of people who are able to stand alone ... But after one hundred years, after being in close contact with civilization it is enervating to the individual or to a band to continue

²⁹⁹ Canada, House of Commons Debates (9 May 1883), 1107–1108., cité dans Canada, *Honouring the Truth, Reconciling for the Future : Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 2.

³⁰⁰ Wendy Moss, Elaine Gardner-O'Toole, *Aboriginal People: History of Discriminatory Laws*, Ottawa: Parliament of Canada, révisé 1991. Consulté en ligne: [http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-e.htm#\(58\)](http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-e.htm#(58))

³⁰¹ *Act respecting Indians*, S.C. 1884 c. 27, article 3.

³⁰² NWAC, *Que dit la Loi sur les Indiens*, consulté en ligne <https://www.nwac.ca/wp-content/uploads/2018/04/Indian-Act-timeline-FRENCH-2.pdf> ; Canada, *Honouring the Truth, Reconciling for the Future : Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 54.

in that state of tutelage, when he or they are able to take their position as British citizens or Canadian citizens, to support themselves, and stand alone. That has been the whole purpose of Indian education and advancement since the earliest times ...Our object is to continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic, and there is no Indian question, and no Indian Department.³⁰³

Les peuples du territoire sont consciemment et intentionnellement mis sous tutelle par l'état euro-canadien, dans un état léthargique de dépendance, infantilisant, afin d'arriver à l'objectif d'en faire de bons citoyens euro-canadiens qui pensent comme des Euro-Canadiens et qui contribuent au système comme des Euro-Canadiens. De cette citation, aussi violente soit-elle, résonne la résilience des peuples du territoire, qui malgré les régimes discriminatoires, paternalistes, racistes et déresponsabilisants qui leur sont imposés, continuent de pratiquer leurs cultures, de parler leurs langues et de s'ancrer dans le territoire et les enseignements des Anciens, transmis de génération en génération depuis les temps immémoriaux. Leur résistance et la profondeur de l'ancrage de leurs racines ont été sous-estimées :

Resistance to assimilation was severely underestimated as was the determination to retain traditions and cultures despite the ever increasingly punitive laws, rules and prohibitions that constrained the lives of Indians from their first to final breath.³⁰⁴

Si leur résilience est honorable, les maux infligés malgré le temps ne sont pas sans conséquences dévastatrices. Les femmes et les enfants, au cœur des lois et des politiques assimilatrices et au cœur des sociétés du territoire, sont particulièrement vulnérables dans ce génocide mis en branle par le système juridique euro-canadien.

2.2.2 L'assimilation par le bris des liens familiaux : femmes et enfants

A) Imposition du patriarcat

Well of course that Bear felt sorry for her, so he kept bugging her, every day he would go back. "Why don't come up here with me? It's nice and warm up here. It's sunny. It's so dark down here.

³⁰³ J.R. Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto: University of Toronto Press, 1991, 207.

³⁰⁴ Indigenous Corporate Training Inc., *What is Indigenous Identity?*, Blog, 2018, consulté en ligne: <https://www.ictinc.ca/blog/what-is-indigenous-identity>

*There's a lot of bad spirits down there that will get you. You should come up here with me." And after a while that must have wounded pretty inviting, because they say she swam to the top of the lake and crawled on that Bear's back. The Bear told her, "Don't worry, maybe one day you will get your medicine back, don't worry about it."*³⁰⁵

Les politiques coloniales avaient comme objectif d'assimiler les peuples du territoire par l'imposition de règles juridiques d'appartenance qui brisaient les liens familiaux ; diviser pour mieux régner.³⁰⁶ Entre l'adoption de la première définition de « sauvage » établie en 1850 et l'entrée en vigueur de l'*Acte des Sauvages*³⁰⁷ de 1876, le gouvernement euro-canadien a mené des consultations auprès des représentants des peuples du territoire dans un processus de révision de la définition juridique de l'identité « indienne ».³⁰⁸ Les femmes, qui étaient depuis le début de la colonisation dépossédées de leurs rôles et responsabilités propres à leurs ordres juridiques, ont été complètement écartées des consultations.³⁰⁹ Il était d'ailleurs proscrit par la loi pour toute femme « indienne » de participer aux activités politiques au sein du conseil de bande jusqu'en 1951.³¹⁰ C'est alors qu'un an seulement après la première définition, en 1851, le gouvernement euro-canadien modifie les critères d'éligibilité : dorénavant, les adoptés ne sont plus inclus dans la définition et les mariages mixtes avaient des conséquences juridiques différentes en fonction du sexe de la personne « sauvage ».³¹¹ En réalité, les hommes « non-indiens » mariés à des femmes indiennes étaient exclus tandis que les femmes « non-indiennes » mariées à des hommes « indiens » continuaient d'être éligibles au statut juridique en vertu de la loi.³¹²

³⁰⁵ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kagedonce Press, 2019, 7.

³⁰⁶ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition, 460 de 7300.

³⁰⁷ *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages* L.C. 1876, c.18

³⁰⁸ Theodore Binnema, *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76*, 5.

³⁰⁹ Theodore Binnema, *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76*, 33.

³¹⁰ Cora Voyageur, *Out in the Open: Elected Female Leadership in Canada's First Nations Community*, The Canadian review of sociology, 48:1, 2011, 67-85.

³¹¹ *Acte pour abroger en partie et amender un acte intitulé : Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, S. Prov. C. 1851, c. 59, art. 2.; Constance Backhouse, *De la couleur des lois: Une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*, 27.

³¹² Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 301.

Les leaders masculins ont allégué que le problème central de l'époque était la limite territoriale des terres de réserve qu'ils craignaient trop petites pour le nombre de personnes éligibles en vertu de l'étendue de la définition juridique large de 1850.³¹³ C'est sur cette base qu'ils ont exclu les hommes « non-indiens » mariés à des « indiennes » de la définition juridique. Selon Theodore Binnema, les leaders ont négocié en fonction de leurs propres intérêts et dans ce cas au détriment de ceux des femmes : « I would also go so far as to say that the changes appear to have satisfied the male political elite of Aboriginal communities with whom government officials consulted. »³¹⁴ C'était le début d'un long processus de bris des liens familiaux en octroyant des reconnaissances juridiques distinctes basées sur le sexe.

Dans le cours de ces mêmes années de consultations, en 1869, les femmes et leurs descendants sont pour la première fois exclus de la bande et perdent leur statut juridique lorsqu'elles marient un homme « non-indien ».³¹⁵ Quant aux hommes qui concluent un mariage mixte, le statu quo de 1851 est maintenu : ils gardent leur statut juridique ainsi que leur appartenance et les transmettent à leur nouvelle épouse, nouvellement « sauvage ».³¹⁶ La disposition dépossède également les ikwewag de toute la liberté dont elles jouissaient dans leurs ordres juridiques alors qu'elles sont à présent soumises aux règles du patriarcat et ce, même si elles marient un homme « indien ».³¹⁷ En effet, dans les cas où elles marient un homme d'une autre nation ou communauté, elles doivent quitter leur famille pour s'installer avec leur mari; elles, ainsi

³¹³ Denys Delâge et Jean-Pierre Sawaya, *Les traités des Sept-Feux avec les Britanniques*, Sillery, Septentrion, 2001, 191-194.

³¹⁴ Theodore Binnema, *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76*, 33.

³¹⁵ *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*, L.C.1869, c.6, art.6

³¹⁶ Comme cela était déjà prévu à l'Acte de 1851.

³¹⁷ Voir la section sur les Anishinaabekwewag dans l'ordre juridique anishinaabe.

que leurs enfants, appartiennent dorénavant à la bande de l'époux.³¹⁸ Cette nouvelle disposition d'émancipation forcée encadre la majorité des mariages « mixtes » de l'époque puisqu'ils étaient plus nombreux, les hommes « non-indiens », à marier les femmes indiennes que le contraire.³¹⁹

Mais 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; pourvu aussi que toute femme Sauvage qui se mariera à un Sauvage d'une autre nation, tribu ou peuplade cessera d'être membre de la nation, tribu ou peuplade à laquelle elle appartenait jusque là, et deviendra membre de la nation, tribu ou peuplade à laquelle appartient son mari; et les enfants issus de ce mariage seront membres de la tribu de leur père seulement.³²⁰

Cette discrimination basée sur le sexe se prolongera jusqu'à l'adoption de la Loi S-3 en 2019, non pas sans contestation de la part des femmes.³²¹ L'appartenance est nécessaire entre autres pour vivre sur les terres de réserves et pour participer aux élections du conseil de bande.³²² Émancipés de la Loi, les femmes et leurs descendants voient leur statut « indien » remplacé par la citoyenneté euro-canadienne. Ceci équivaut, pour le gouvernement euro-canadien, à la réussite de l'assimilation pour cette famille et tous leurs descendants.

La perte de statut emporte à la fois l'identité juridique « indienne » de la personne émancipée ainsi que son appartenance à la bande en tant que « membre », et ce jusqu'en 1985. En revanche, à cette date, la Loi C-31 émet une disposition qui permet aux « Indiens » de déterminer leur propre code d'appartenance.³²³ Par conséquent, l'identité juridique émise par le « statut

³¹⁸ Isabelle Boulanger, *Il est minuit moins cinq pour les femmes autochtones du Canada: vers une analyse intersectionnelle des discriminations de genre et de race*, Université du Québec à Montréal (thèse mémoire droit international), 2010, 59.

³¹⁹ Lilianne E. Krosenbrink-Gelissen, *Sexual Equality as an Aboriginal Right : The Native Women's Association of Canada and the Constitutional Process on Aboriginal Matters, 1982-1987*, Saarbrücken, Breitenbach Publishers, 1991, 52 ; Victoria Freeman, *Attitudes Toward "Miscegenation" in Canada, the United States, New Zealand, and Australia, 1860- 1914*, 16 *Native Studies Review*, 2005, 41, 50 et 51.

³²⁰ *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*, L.C.1869, c.6, art.6.

³²¹ En effet, malgré les changements législatifs C-31 et C-3, seule la loi S-3 en 2019 mettra fin aux dispositions discriminatoires envers les femmes qui ont marié un « non-indien » entre 1869 et 1985.

³²² Le statut est d'autre part nécessaire pour être éligible aux exemptions de taxes sur la réserve et à certains services de santé et d'éducation. Voir Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, *Canadian Journal of Law and Society*, 16:1, 2001, 117.

³²³ Voir articles 10 et 11 de la *Loi sur les Indiens*.

indien » devient distinct de l'appartenance à la « bande ».³²⁴ Ainsi, si avant 1985 toute personne du territoire qui avait l'identité juridique « indienne » était automatiquement membre de la « bande », depuis 1985 cela n'est plus le cas pour toutes les communautés. Dès lors, dans certains cas l'appartenance est contrôlée par la « bande » alors que l'identité juridique l'est par l'état euro-canadien.³²⁵

B) Loi raciste, patriarcale et discriminatoire

*They went to the west side of the lake. They built a beautiful wigwam. The wigwam was like two teepees, but connected, so it looked like a long tipi. There was spruce (Gawaandok) hanging all the way around and beautiful cedar mats, and two fires were lit at either end. Everything was beautiful. Everything was perfect. And that's where they lived. And you know what? They fell in love. They fell in love and they didn't marry because at the time, when you fell in love with someone you just shackled up with them. So that's what they did, they shackled up in this beautiful wigwam.*³²⁶

Les règles entourant l'appartenance « indienne » au sens de la Loi, de 1869 à 1985, sont essentiellement les mêmes.³²⁷ Elles sont largement basées sur la règle d'un seul parent (de l'anglais « one parent-descent rule »), c'est-à-dire qu'il suffit d'un seul parent pour transmettre l'identité juridique aux enfants: le père.³²⁸ Ceci eut pour effet d'insérer le patriarcat dans la législation coloniale imposant ainsi aux femmes une position de dépendance envers l'identité juridique masculine, loin de leurs rôles sociaux, politiques, économiques et spirituels protégés par les ordres

³²⁴ Megan Furi and Jill Wherrett, *Indian Status and Band Membership Issues*, Ottawa: Parliament of Canada, revised 2003, <http://www.publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp410-e.htm#1>

³²⁵ Les articles 10 et 11 de la *Loi sur les Indiens* régissent les deux situations. Là où une Bande aurait établi son code d'appartenance, le gouvernement euro-canadien ne s'immisce pas dans le membership, contrairement aux Bandes qui n'ont pas entamé le processus régit par Ottawa qui voient automatiquement tous les « Indiens » inscrits au registre inscrit sur leur liste de membres.

³²⁶ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 7-8.

³²⁷ Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 116.

³²⁸ *Sharon McIvor and Jacob Grismer v. Canada*, Communication Submitted for Consideration under the First Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights, United Nations Human Rights Committee, 24 November 2010, parag.7

juridiques du territoire. Le système leur accordait dorénavant la même place que celle attribuée aux femmes en Europe.³²⁹

Selon la professeure et activiste mi'kmaq Pamela Palmater, la *Loi sur les Indiens* a eu un impact particulièrement destructeur sur les identités du territoire en 1951³³⁰. Cette date marque pour Palmater l'ingérence du principe de « pureté » du sang ou du « blood quantum » dans la Loi, notamment par la création du registre des « Indiens » et par la règle du « double mother ». En premier lieu, à compter de 1951, pour être éligible au statut juridique « indien », le concept de « sang » est remplacé par celui de l'inscription au registre de sorte qu'il ne suffit plus pour une personne d'avoir un père qui a du « Indian blood » pour avoir le statut juridique, il faut que ce dernier soit « statué », c'est-à-dire inscrit dans le registre tenu par le gouvernement euro-colonial.³³¹ En d'autres mots, dès 1951, une femme qui mariait un homme « de sang indien », mais qui ne serait pas inscrit au registre des Indiens perdrait son statut juridique.

En ce qui concerne la règle du « double mother », tout « Indien » dont la mère et la grand-mère paternelle étaient « Indiennes » par mariage, c'est-à-dire qu'elles avaient obtenu l'identité juridique suite à leur mariage avec un « Indien », perdait son statut à compter à l'âge de 21 ans.³³² Cette règle contribue à un renforcement des idéologies racistes entourant la définition juridique d'« indien ».³³³ La décision de la Cour suprême *Martin c. Chapman*³³⁴ a d'ailleurs démontré l'intention du Parlement euro-canadien par cette nouveauté législative de « promouvoir la

³²⁹ Winona Stevenson, "Colonialism and First Nations Women in Canada." *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought*. Eds. Enakshi Dua and Angels Robertson. Toronto: Women's Press, 1999. 55.

³³⁰ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition.

³³¹ The Canadian Encyclopedia, *Women and the Indian Act*, 2020, 1951 Amendments, consulté en ligne: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/women-and-the-indian-act>

³³² Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, Saskatoon: Purich Publishing. p.19, 31, 43, 102, 137, 141.

³³³ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 304.

³³⁴ *Martin c. Chapman*, [1983] 1 R.C.S. 365, 379

conservation de la pureté du sang indien »³³⁵. Sébastien Grammond avance que le gouvernement cherchait probablement à éviter que des personnes ayant « 25% de « sang indien » ou moins » puissent « profiter des fonds publics alloués aux autochtones ». ³³⁶ En d'autres termes, le gouvernement affinait la définition juridique afin d'accélérer le processus de dépossession territoriale et celui de la diminution de personnes éligibles à certains services de santé et d'éducation qui découlent de l'octroi du statut indien. ³³⁷ Palmater affirme qu'entre 1951 et 1985, moment où cette disposition a été en vigueur, moins de 200 hommes « Indiens » auraient été privés de leur statut juridique et « at least 285 First Nations had already obtained an Order-in-Council from INAC to be exempt from the rule. » ³³⁸ Ces nombres heurtent surtout des femmes, elles qui ont été au cœur des politiques assimilatrices d'émancipation forcée de la Loi. Bonita Lawrence qualifie de « 'bleeding off' of Native women and their children from their communities » ³³⁹, entre 1869 et 1985, alors qu'elle estime leur nombre à un ou deux millions, selon des calculs conservateurs. ³⁴⁰ En comparant aux 350 000 « Indiens statués » en 1985³⁴¹, nécessairement descendants d'hommes Indiens, « the scale of cultural genocide caused by gender discrimination becomes visible. » ³⁴²

³³⁵ Mémoire au Cabinet de Walter E. Harris, ministre de la Citoyenneté et de l'Immigration, document du Cabinet n^o 133-50 (1^{er} mai 1950), Archives nationales du Canada, RG2, série B-2, vol. 137.

³³⁶ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 304.

³³⁷ Voir Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 117.

³³⁸ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, Saskatoon: Purich Publishing. Cité dans Pamela Palmater, *Genocide, Indian Policy, and Legislated Elimination of Indians in Canada*, *Aboriginal policy studies*, 3:3, 2014, 35.

³³⁹ Bonita Lawrence, *“Real” Indians and Others: Mixed-blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*, University of Nebraska Press, 2004, 55.

³⁴⁰ Bonita Lawrence, *“Real” Indians and Others: Mixed-blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*, 55--56.

³⁴¹ 1985 marque l'année de modification de la Loi avec C-31 qui reconnaissait le droit de certaines femmes qui avaient perdu leur statut par mariage avec un homme non-statué entre 1951 et 1985. Le nombre 350 000 est donc sans compter les femmes et leur descendance qui ont été émancipé par mariage.

³⁴² Bonita Lawrence, *“Real” Indians and Others: Mixed-blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*, 56.

Par ailleurs, cette révision législative de la *Loi sur les Indiens* en 1951 s'est déroulée à la suite d'une consultation avec les leaders masculins des conseils de bande.³⁴³ Au cours de ce processus, le leadership a fait part de son opposition à la règle du « double mother »³⁴⁴, alors qu'aucun soulèvement n'a été évoqué contre la discrimination des femmes « indiennes » qui perdent leur statut suite à un mariage avec un « non-statué ».³⁴⁵ Pire encore, certains leaders dont l'Association des Indiens de l'Alberta ont fait part de leur soutien face à cette disposition.³⁴⁶ Comme le résume le juge Grammond, « on peut donc conclure que les dirigeants autochtones avaient intériorisé les présupposés sexistes qui sous-tendaient la loi de 1869. »³⁴⁷ Ceci se reflète également dans la demande du leadership masculin qui réclame le droit de déterminer leurs règles d'appartenance. Alors que leur requête sera refusée dans la réforme de 1951, elle sera accordée en 1985 avec la Loi C-31, ce qui coïncide avec le premier retour du statut juridique pour certaines femmes et de leurs descendants.³⁴⁸

C) Loi constitutionnelle de 1982

*Before long, just shortly after, she started to feel something in her belly. She was pregnant. They were going to have a little baby, but something was very different about this; it wasn't just a regular pregnancy. They say that the baby grew very fast, very quickly. Her belly was starting to get very, very big and you could hear thunder and lightning crashing inside. They knew that whatever was in her belly was very powerful.*³⁴⁹

³⁴³ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 304. ; The Canadian Encyclopedia, *Indian Act*, last edited 2020, The Indian Act Comes to Power 1876, consulté en ligne: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/indian-act>

³⁴⁴ John F. Leslie, *Assimilation, Integration or Termination ? The Development of Canadian Indian Policy, 1943-1963*, (thèse de doctorat), Université Carleton, 1999, 225.

³⁴⁵ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 304-305.

³⁴⁶ Note à Walter E. Harris, Ministre de la citoyenneté et de l'immigration, de la part de l'Indian Association of Alberta (7 septembre 1950), Archives nationales du Canada, RG2, série B-2, vol. 164, dossier I-14.

³⁴⁷ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 304-305.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 8.

Avant que la *Loi sur les Indiens* de 1951 ne soit modifiée par la Loi C-31, la Constitution euro-canadienne est rapatriée en 1982, ce qui aura des conséquences non négligeables sur les identités juridiques du territoire. Tout d’abord, l’article 52 affirme son statut de loi suprême au pays en conséquence, toutes les lois du système euro-canadien doivent s’y conformer.³⁵⁰ Les articles qu’elle contient sont donc d’une grande importance, incluant pour les peuples du territoire. Contrairement à 1867, ces derniers ont pris une plus grande place dans le processus, ce qui se reflète entre autres par l’article 35 de la Constitution.³⁵¹ Cette disposition est centrale dans les revendications des peuples du territoires puisqu’elle reconnaît et confirme au premier paragraphe « les droits existants ancestraux ou issus de traités des peuples autochtones du Canada »³⁵². Ceci est particulièrement important pour le processus de réappropriation des règles d’appartenance en fonction de l’ordre juridique anishinaabe en tant que droit existant ancestral et/ou issu d’un traité. Quant au deuxième paragraphe, il s’immisce dans les règles juridiques (puis judiciaires) d’identités et d’appartenance juridique en définissant les peuples autochtones ainsi : « s’entend notamment des Indiens, des Inuit et des Métis du Canada. »³⁵³ Par cette disposition, les Anishinaabeg se voient imposer une nouvelle définition juridique : ils ne sont plus seulement des « Indiens » au sens de la Constitution de 1867 ou au sens de la *Loi sur les Indiens*, il sont également « Autochtones » en plus d’être « notamment »³⁵⁴ soit Indiens, Métis ou Inuit, dépendamment des interprétations

³⁵⁰ *Loi constitutionnelle de 1982*, Annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (R-U), 1982, c 11, art.52 ; James O’Reilly, *La Loi constitutionnelle de 1982. Droit des autochtones*, Les Cahiers de droit, 25(1), 139-140.

³⁵¹ Voir notamment l’article de Russell Diabo pour une perspective du territoire sur le déroulement et l’implication des peuples du territoire: Russell Diabo, *When moving past the Indian Act means something worse*, Policy Options Politiques, 2017, consulté en ligne: <https://policyoptions.irpp.org/magazines/september-2017/when-moving-past-the-indian-act-means-something-worse/> ; James O’Reilly, *La Loi constitutionnelle de 1982. Droit des autochtones*, Les Cahiers de droit, 25(1), 142-144.

³⁵² *Loi constitutionnelle de 1982*, Annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (R-U), 1982, c 11, art. 35(1).

³⁵³ *Loi constitutionnelle de 1982*, Annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (R-U), 1982, c 11, art. 35(2).

³⁵⁴ Il semble y avoir peu de documentation sur l’usage et l’impact du mot « notamment » dans la définition d’ « Autochtones » à l’article 35(2). Il serait intéressant que des recherches futures s’y attarde, notamment afin d’explorer les possibilités que pourraient offrir cette ouverture pour les Anishinaabeg et peuples du territoire dans l’exercice de leur auto-détermination (incluant celle par la revitalisation de leurs ordres juridiques). En effet, la reconnaissance et

judiciaires.³⁵⁵ Si la *Loi sur les Indiens* définit qui sont les « Indiens », les identités juridiques « indienne » de la Constitution de 1867 et « autochtone » de la Constitution de 1982 devront être déterminées par les tribunaux judiciaires euro-canadiens puisque chacune des catégories juridiques est régie par un régime juridique distinct³⁵⁶. La complexité de cette question sera abordée dans le prochain chapitre (2.4.).

2.3 Luttres des ikwewag (femmes) et répercussions sur l'appartenance juridique coloniale

*Nokomis didn't know what was going to happen when she gave birth. They say it was a very beautiful afternoon when she started to have her baby. She gave birth to a tiny little girl and Nokomis named her Winona. The baby was part spirit, and part bear, which is also like a spirit. So even though the baby looked like a regular baby, she was very, very powerful.*³⁵⁷

La Constitution de 1982 ouvrira le chemin d'une longue lutte des ikwewag devant les tribunaux euro-canadiens et internationaux pour faire reconnaître la discrimination basée sur le sexe de la *Loi sur les Indiens*. En 1985, le gouvernement euro-canadien modifie pour la première fois les dispositions portant sur l'inscription au registre des Indiens, éradiquant une partie de la discrimination basée sur le sexe instaurée en 1869. Par la Loi C-31³⁵⁸, certaines femmes, qui avaient perdu leur statut par mariage avec un homme non-statué entre 1951 et 1985, le recouvrent. On estime que c'est le cas pour 174 500 femmes et leurs descendants.³⁵⁹ En 2011, ce sera par la

la confirmation des droits ancestraux ou issus de traités pour les Anishinaabeg, par exemple, pourraient-ils l'être en tant qu'Anishinaabeg plutôt que sous une catégorie soit d'Indien, de Métis ou d'Inuit?

³⁵⁵ D'Arcy Vermette, *Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People*, Dalhousie law journal, 31:1 2008, 245.

³⁵⁶ Beaulieu A, Papillon M, Gervais S. Les autochtones et le Québec: des premiers contacts au Plan Nord. Presses de l'Université de Montréal, 2014. 20-22.

³⁵⁷ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegeonce Press, 2019, 8.

³⁵⁸ *Loi modifiant la Loi sur les Indiens*, S.C. 1985, c. 27., (Loi C-31)

³⁵⁹ RCAANC, *Renseignements généraux sur l'inscription des Indiens*, Financement, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1540405608208/1568898474141>

Loi C-3³⁶⁰ et dernièrement par la Loi S-3³⁶¹ en 2019³⁶². Encore aujourd’hui, les femmes et leurs descendants exigent que le gouvernement modifie la Loi afin de mettre fin aux iniquités résiduelles découlant des règles coloniales d’inscription et d’appartenance, notamment en ce qui concerne les cas d’adoption, d’enfants issus d’une famille 2ELGBTQIAA et de la règle de l’exclusion après la deuxième génération.³⁶³

2.3.1 Ikwewag saisissent les tribunaux

Alors que la discrimination basée sur le sexe est imposée par la Loi depuis 1869, Mary Two Axe Early, une femme Kanien’kéha :ka de Kahnawake, est une des premières à contester la discrimination basée sur le sexe de la *Loi sur les Indiens*, en 1950, alors qu’elle désire retourner vivre auprès de sa famille, sur son territoire.³⁶⁴ Jeanette Corbiere Lavell et Yvonne Bédard furent les premières à saisir les tribunaux euro-canadiens pour demander de retrouver leur statut et ainsi pouvoir réintégrer leur famille et habiter auprès de leurs en 1971.³⁶⁵ La décision de la Cour suprême fait état des mentalités sociales de l’époque – les juges étant humains et influencés par les mœurs et valeurs de leur temps³⁶⁶ : ils statuèrent à la majorité que les femmes « indiennes » ne

³⁶⁰ *Indian Act*, R.S.C. 1985, c. I-6., (Loi C-3)

³⁶¹ *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)* L.C. 2017, ch.25., (Loi S-3)

³⁶² Bien que la Loi S-3 fut sanctionné en 2017, des consultations portant sur des questions précises entourant l’appartenance ont eu lieu après l’entrée en vigueur ce qui mena à une liste de recommandations. Certaines ont été insérées dans la Loi S-3 ce qui a mené à des modifications en juillet et août 2019.

³⁶³ Claudette Dumont-Smith, *Annex A : Minister’s Special Representative final report on the collaborative process on Indian registration, band membership and First Nation citizenship*, Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada, 2019, consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1561561140999/1568902073183?wbdisable=true>

³⁶⁴ Shirley Bear with the Tobique Women’s Group, "You Can’t Change the Indian Act?" *Women and Social Change: Feminist Activism in Canada*, Eds. Jeri Dawn Wine and Janice L. Ristock. Toronto: James Lorimer and Company, 1991, 198-220. Mary Two Axe Early donnera d’ailleurs naissance à ce qui deviendra l’association des Femmes autochtones du Québec.

³⁶⁵ *Lavell v. Canada (Attorney General)*; *Isaac v. Bedard* (1974) S.C.R. 1349. Les deux femmes ont déposé deux dossiers distincts mais ont été entendues ensemble.

³⁶⁶ André Lajoie, *Jugements de valeur*, Paris, P.U.F., 1997; Sébastien Grammond, *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruylant, Yvon Blais, 2003, 23.

vivaient pas de discrimination puisqu'elles subissaient toutes le même traitement face à la *Loi sur les Indiens*.³⁶⁷ Elles étaient donc toutes égales devant la Loi. Bien que l'actuel juge à la cour fédérale, Sébastien Grammond, affirme que cette décision « témoigne davantage d'une incapacité de définir le droit à l'égalité de manière qui puisse s'appliquer à des lois qui accordent des droits particuliers à une minorité que d'une approbation de la règle contestée »³⁶⁸, les conséquences³⁶⁹ de cette décision sont douloureuses pour les femmes et leur descendance qui se voient infériorisées une fois de plus par le système juridique colonial. Le juge Laskin a été le seul dissident, reconnaissant la demande des deux femmes selon laquelle l'article 12(1)b) de la *Loi sur les Indiens* « discriminait en fonction du sexe, n'avait aucune justification biologique, ne reflétait pas les traditions autochtones et avait des répercussions extrêmement défavorables sur les femmes qui y étaient assujetties. »³⁷⁰

Malgré cette défaite devant la Cour suprême du Canada, Sandra Lovelace, femme maliseet wolastoqiyik et actuelle sénatrice au Sénat canadien, porte sa cause ainsi que celle de toutes les femmes du territoire et leur descendance devant le Comité des droits de l'homme des Nations Unies.³⁷¹ Ce dernier reconnaît qu'elles sont effectivement privées des droits protégés en vertu du *Pacte international sur les droits civils et politiques*³⁷² de vivre auprès des leurs et d'ainsi s'épanouir dans leur culture. Le gain de cause des ikwewag à l'international força le gouvernement euro-canadien à modifier la *Loi sur les Indiens* par l'adoption de la loi C-3 en 1985. La décision du Comité des droits de l'homme fut « embarrassante »³⁷³ pour le Canada d'autant plus qu'en

³⁶⁷ Comité des droits de l'homme, *Sélection de décisions prises en vertu du protocole facultatif (de la deuxième à la seizième session)*, Nations Unies, New York, 1988, 10. Consulté en ligne : https://www.ohchr.org/Documents/Publications/SelDec_1_fr.pdf

³⁶⁸ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 306.

³⁶⁹ Physiques, émotionnels, culturels et spirituels.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Lovelace c. Canada*, Doc. NU A/36/40, p. 178 (1981).

³⁷² (1976) 999 R.T.N.U. 107.

³⁷³ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 306-307.

1982, il avait adopté la Charte des droits et libertés, presque au même moment. Ce n'est donc pas parce qu'il y avait une réelle volonté sociale ou politique de mettre fin à la discrimination que la Loi a été modifiée. Les conséquences pour le gouvernement euro-canadien étaient importantes comme ses obligations constitutionnelles croissaient au même rythme que le nombre d'inscription au registre. Cependant, le gouvernement euro-canadien n'a non seulement pas fourni le financement adéquat en fonction du nombre ajusté d'« Indiens inscrits » depuis C-31³⁷⁴, mais a également, par l'entremise de cette loi, ajouté de nouvelles discriminations aux règles régissant l'identité juridique et l'appartenance « indienne ».³⁷⁵

2.3.2 L'imposition de nouvelles catégories juridiques : 6(1) vs 6(2) et 6(1)a) vs 6(1)c

La loi C-31 n'a pas mis fin à toutes les formes d'iniquités basées sur le sexe de la Loi, et qui plus est a inséré de nouvelles dispositions discriminatoires envers les femmes et les générations futures par l'imposition de catégories d'« Indiens » : les 6(1) versus les 6(2) ainsi que les 6(1)a) versus les 6(1)c).

Catégories 6(1) vs 6(2)

Alors que C-31 devait éradiquer toute forme de discrimination basée sur le sexe de la *Loi sur les Indiens*, le gouvernement euro-canadien n'a que repoussé le processus d'émancipation d'une génération par l'imposition de nouvelles règles entourant l'identité et l'appartenance juridique : la règle de la deuxième génération en vertu des articles 6(1) et 6(2).³⁷⁶ Palmater soutient que ces nouvelles catégories sont basées sur une idéologie de « blood quantum » qui s'appliquent

³⁷⁴ RCAANC, *Renseignements généraux sur l'inscription des Indiens*, Financement, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1540405608208/1568898474141>

³⁷⁵ Joan Holmes, *Bill C-31 – Equality or Disparity? The Effects of the New Indian Act on Native Women*, (Background paper) Canadian Advisory Council on the Status of Women, 1987.

³⁷⁶ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition, 818.

seulement pour tout individu né après l'entrée en vigueur de l'amendement législatif, soit à compter du 17 avril 1985.³⁷⁷ Ainsi, en vertu de la Loi C-31, une personne est statuée 6(1) si ses deux parents ont l'identité juridique indienne, peu importe qu'elle soit 6(1) ou 6(2). En d'autres mots, sont 6(1) tous les enfants nés de parents aux combinaisons suivantes : 6(1)+6(1), 6(1)+6(2), 6(2)+6(2). Ces nouvelles dispositions 6(1) et 6(2) sont portées par l'idéologie selon laquelle toute personne « indienne » née d'un parent « indien » et un autre juridiquement « non-indien » est 50% « Indien »³⁷⁸ et donc 6(2) aux yeux de la Loi. Cependant, depuis la première définition juridique des « Indiens » en 1850, les intermariages sont juridiquement acceptés, avec certaines exceptions dont celle des femmes entre 1869 et 1985 et celle des hommes avec la règle « double mother » entre 1951-1985. Ainsi, depuis 1869, la règle générale est qu'il suffit d'un seul parent pour que l'identité juridique soit octroyée à un individu: le père. La logique derrière ces nouvelles dispositions alors que sont réinscrites les femmes et leurs enfants est aberrante. Le juge Grammond affirme d'ailleurs que les « exceptions qui figuraient dans l'ancienne loi et l'incohérence généralisée avec laquelle celle-ci était appliquée font en sorte que des personnes peuvent en réalité posséder le statut d'Indien en ayant beaucoup moins que 50% de « sang indien »³⁷⁹, si une telle chose existe³⁸⁰. Il ajoute d'ailleurs que l'objectif poursuivi par cette nouvelle disposition est une suite d'idée avec la règle du « double mother » qui émancipait toute personne dont deux grands-parents étaient « non-indiens ».³⁸¹ Non seulement est-ce complètement aberrant de prétendre que tout « Indien » né avant le 17 avril 1985 est « 100% Indien », mais cette nouvelle règle amène également son lot de racisme et de haine au sein des communautés. À titre comparatif, une

³⁷⁷ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition, 483-487.

³⁷⁸ Les enfants de cette personne « 50% » qui auraient des enfants avec une personne « non-indienne » seraient 25% et ainsi de suite. Tiré de Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition, 483-487.

³⁷⁹ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, p.308.

³⁸⁰ Le racisme étant une conception et invention humaine.

³⁸¹ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 308.

personne née avant la Loi C-31, des mêmes parents soit d'un père « Indien » et d'une mère « non-indienne » serait classée dans la catégorie 6(1), alors que si elle est née le lendemain du 17 avril 1985, elle est classée 6(2). Cette nouvelle clause donne d'ailleurs des situations problématiques au sein d'une même famille dont des frères et sœurs nés des mêmes parents peuvent avoir des statuts juridiques différents.³⁸²

En ce qui concerne les distinctions juridiques entre les catégories 6(1) et 6(2), elles se situent dans la possibilité ou l'impossibilité de passation de l'identité juridique aux enfants et générations futures. En effet, une personne 6(2) doit nécessairement avoir un enfant avec une autre personne « indienne » (6(1) ou 6(2)) afin de transmettre son statut juridique à ses enfants, contrairement à une personne 6(1) qui peut le transmettre à la prochaine génération peu importe l'identité juridique euro-canadienne ou indienne de l'autre parent.³⁸³ Cependant, si un parent 6(1) a un enfant avec une personne « non-indienne », alors l'enfant sera 6(2) et il ne jouira pas de la même liberté de choix que son parent en ce qui concerne la possibilité de transmission de son identité juridique aux générations futures. Ainsi, depuis 1985, on assiste à une gymnastique juridique de définition juridique raciste et assimilatrice.

³⁸² Claudette Dumont-Smith, *Annex A : Minister's Special Representative final report on the collaborative process on Indian registration, band membership and First Nation citizenship*, Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada, 2019, consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1561561140999/1568902073183?wbdisable=true> ; voir également le témoignage de la vice-présidente de Femmes autochtones du Québec, Mary Hannaburg, dont les enfants nés des mêmes parents ont des statuts différents étant donné leur date de naissance pré et post 1951, dans Femmes autochtones du Québec, *Rapport Final – Consultations sur la discrimination en vertu des dispositions sur l'inscription de la Loi sur les Indiens*, 2019, 29-30, consulté en ligne: https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2019/05/Rapport-S-3_Version-publique.pdf

³⁸³ Megan Furi and Jill Wherrett, *Indian Status and Band Membership Issues*, Ottawa: Parliament of Canada, revised 2003, <http://www.publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp410-e.htm#1>

Catégories 6(1)a) et 6(1)c)

En plus des catégories qui distinguent les peuples du territoire entre eux par les 6(1) et 6(2), C-31 ajoute une nouvelle disposition spécialement pour les ikwewag qui retrouvent leur statut, soit 6(1)c). Ce article se distingue du 6(1)a) qui régit les frères « indiens » de ces femmes. Contrairement aux personnes qui n'ont jamais perdu leur statut (les 6(1)a)), cette nouvelle catégorie limite la passation du statut pour les femmes vers les générations futures. En effet, elles ne pouvaient le transmettre à leurs descendants de la même manière que leurs frères qui, comme elles, avaient marié une personne « non-statuée ».³⁸⁴ Ainsi, bien qu'elles redeviennent « Indiennes » en vertu de C-31, c'est sous un statut inférieur aux hommes et leurs descendants qu'elles sont réinscrites.³⁸⁵ L'organisme Femmes autochtones du Québec dénonce le caractère « arbitraire » des dispositions de la Loi avant et avec C-31 alors qu'elles sont toujours discriminées quant à leur pouvoir de transmission de leur identité juridique vers les générations futures.

La discrimination arbitraire fondée sur le sexe qui existait avant 1985 a été remplacée par une forme de discrimination arbitraire tout aussi offensante fondée sur l'ascendance ou la race, mais qui perpétue la discrimination historiquement vécue par les femmes autochtones en ce sens où leur capacité de transmettre leur statut sera toujours, dans les faits, de nature moindre que celle de leurs frères.³⁸⁶

Somme toutes, bien que certaines femmes aient récupéré leur statut suite à la Loi C-31, elles étaient toujours infériorisées et leur descendance discriminée. C'est d'ailleurs pour dénoncer ces iniquités basées sur le sexe qui persistaient dans la *Loi sur les Indiens* que les femmes ont poursuivi la lutte pour la reconnaissance de leurs droits. Il faudra attendre d'autres contestations judiciaires qui ont mené à deux autres projets de loi, C-3 et S-3, une décision du Comité des droits de l'homme des

³⁸⁴ Voir notamment le cas de Sharon McIvor dans : *McIvor v. Canada*, [2009] BCCA 153 [*McIvor*], [2007] 2 C.N.L.R. 72.

³⁸⁵ L'Alliance féministe pour l'action international (FAFIA-AFAI), *Statut égal pour les femmes dans la Loi sur les Indiens: la Loi sur les Indiens et le projet de loi S-3*. Consulté en ligne: https://fafia-afai.org/wp-content/uploads/2017/10/Statut-égal_Loi-sur-les-Indiens.pdf

³⁸⁶ Femmes autochtones du Québec, *Discrimination des femmes autochtones*, 2001, 5, consulté en ligne: https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/07/memoire_discrimination.pdf

Nations Unies du 14 janvier 2019 et une mobilisation intergénérationnelle qui rassemble les pionnières des luttes des femmes - Jeanette Corbiere Lavell, Yvonne Bedard, Sénatrice Sandra Lovelace, Sharon McIvor, Lynn Gehl³⁸⁷, Sénatrice Lillian Dyck, l'Association des femmes autochtones du Canada et Femmes autochtones du Québec – pour que la situation soit résolue.³⁸⁸ En effet, après l'entrée en vigueur de S-3, le gouvernement euro-canadien effectua des consultations auprès des peuples du territoire afin d'entendre leurs positions sur certaines iniquités non résolues par S-3. Certaines ikwewag se sont opposées à ce processus, alléguant que « you don't need to consult on rights (...) A right is a right. If you have to consult on it, it's not a right »³⁸⁹ et qu'on ne peut être consultées pour savoir si on accepte d'être discriminées. « Il est inacceptable de nous demander quel niveau de discrimination nous sommes prêtes à accepter. La réponse est simple, ZÉRO ! »³⁹⁰ Malgré leur ressentiment, la représentante spéciale de la Ministre, l'Anishinaabekwe Claudette Dumont-Smith³⁹¹, joint sa voix à celle des femmes qui demandaient le « 6(1)a all the way »³⁹², et le 15 août 2019³⁹³ l'article 6(1)c) est abrogé de sorte que les femmes

³⁸⁷ Lynn Gehl, "The Queen and I" *Discrimination Against Women*, Canadian Women Studies, 20:2, 64-69.

³⁸⁸ *McIvor v. Canada*, [2009] BCCA 153 [*McIvor*], [2007] 2 C.N.L.R. 72.; *Descheneaux v. Canada*, 2015 QCCS 3555; Indigenous Nationhood, *What You Need to Know About Sharon McIvor's Major UN Victory on Indian Status*, 2019, consulté en ligne: <http://indigenounationhood.blogspot.com/2019/01/what-you-need-to-know-about-sharon.html> ; Paula E. Kirman, 'Famous Six' to be celebrated for work on '6(1)a All the Way', windspeaker, 2018, consulté en ligne: <https://windspeaker.com/news/windspeaker-news/famous-six-to-be-celebrated-for-work-on-61a-all-the-way>

³⁸⁹ Ka'nhehsí:io Deer, *First Nations women and their descendants need 6(1)(a) status 'all the way'*, says advocate, CBC Indigenous, consulté en ligne: <https://www.cbc.ca/news/indigenous/first-nations-women-status-61a-lynn-gehl-1.5043900>

³⁹⁰ Femmes autochtones du Québec, *Rapport Final – Consultations sur la discrimination en vertu des dispositions sur l'inscription de la Loi sur les Indiens*, 2019, 29, consulté en ligne: https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2019/05/Rapport-S-3_Version-publique.pdf

³⁹¹ Claudette Dumont-Smith, *Annex A : Minister's Special Representative final report on the collaborative process on Indian registration, band membership and First Nation citizenship*, Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada, 2019, consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1561561140999/1568902073183?wbdisable=true>

³⁹² C'est-à-dire d'abroger l'article 6(1)c) pour que toutes les femmes qui avaient perdu leur statut entre 1869 et 1985 le récupèrent sous 6(1)a).

³⁹³ Site Web de la législation (Justice), *Loi sur les Indiens (L.R.C. (1985), ch.I-5)*, Gouvernement du Canada, consulté en ligne: <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/i-5/>

et leur descendance nées avant le 17 avril 1985 sont dorénavant inscrites sous l'article 6(1)a).³⁹⁴ Cet amendement législatif fit d'une pierre deux coups en éliminant entièrement les iniquités résiduelles de l'article 6(1)c) en plus de celles de la date limite de 1951. En effet, avec C-31, seules les femmes qui avaient perdu leur statut à cause d'un mariage avec un « non-statué » entre 1951 et 1985 ainsi que leur descendance pouvaient le récupérer. Le gouvernement euro-canadien refusait la reconnaissance de l'identité juridique de toutes les personnes qui avaient souffert de cette même disposition entre 1869 et 1951.

En somme, la Loi S-3 répare certaines discriminations imposées par la Loi C-31 en redonnant à toutes les femmes qui avaient perdu leur statut ou qui avaient été omises entre 1869 et 1985 à cause d'un mariage avec un « non-indien » ainsi que leurs descendants nés avant le 17 avril 1985 le statut 6(1)a) plutôt que celui 6(1)c), les mettant ainsi sur le même pied d'égalité que leurs frères.³⁹⁵ En revanche, tout « Indien » né après le 17 avril 1985 demeure soumis aux règles des catégories 6(1) et 6(2) dépendamment du statut des deux parents, maintenant une iniquité résiduelle en place malgré les nombreuses luttes, dénonciations et recommandations.³⁹⁶

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Norah Kielland, Marlisa Tiedemann, *Résumé législatif du projet de loi S-3 : Loi modifiant la Loi sur les Indiens (élimination des iniquités fondées sur le sexe en matière d'inscription)*, Bibliothèque du parlement, Publication n° 42-1-S3-F, https://lop.parl.ca/sites/PublicWebsite/default/fr_CA/ResearchPublications/LegislativeSummaries/421S3E#txt37 ; Parlement du Canada, *Projet de Loi S-3*, consulté en ligne: <https://www.parl.ca/DocumentViewer/fr/42-1/projet-loi/s-3/sanction-royal> ; L'Alliance Féministe pour l'Action Internationale Canada (FAFIA- AFAD), *Statut égal pour les femmes dans la Loi sur les Indiens et le projet de loi S-3, 1-17*, consulté en ligne: https://fafia-afai.org/wp-content/uploads/2017/10/Statut-égal_Loi-sur-les-Indiens.pdf

³⁹⁶ Norah Kielland, Marlisa Tiedemann, *Résumé législatif du projet de loi S-3 : Loi modifiant la Loi sur les Indiens (élimination des iniquités fondées sur le sexe en matière d'inscription)*, Bibliothèque du parlement, Publication n° 42-1-S3-F, https://lop.parl.ca/sites/PublicWebsite/default/fr_CA/ResearchPublications/LegislativeSummaries/421S3E#txt37 ; Parlement du Canada, *Projet de Loi S-3*, consulté en ligne: <https://www.parl.ca/DocumentViewer/fr/42-1/projet-loi/s-3/sanction-royal>.

2.3.3 Code d'appartenance

La Loi C-31 n'a pas qu'affecté les règles d'identité et d'appartenance juridique par l'imposition de nouvelles catégories d'« Indiens », le législateur a également introduit un nouveau concept juridique selon lequel l'appartenance peut dorénavant être distincte du statut « Indien », en vertu de l'article 10 de la Loi.³⁹⁷ À compter de 1985, toute bande qui en fait la demande, qui se conforme au processus imposé par l'état euro-canadien et qui reçoit l'approbation du gouvernement colonial peut par la suite choisir qui sont les membres de sa bande.³⁹⁸ Cette disposition transfère dans les mains du conseil de bande une partie des compétences qui avaient été jusqu'ici réservées à l'état euro-canadien. Toute bande qui se gouverne en vertu de l'article 10 de la Loi a donc le contrôle des inscriptions d'individus sur sa liste de bande, contrairement à celles gouvernées par l'article 11 pour lesquelles tout « Indien » inscrit dans le registre tenu par Ottawa est automatiquement membre de la bande.³⁹⁹

Les distinctions entre le statut et l'appartenance (membership) sont les suivantes : le statut octroyé par le gouvernement euro-canadien est nécessaire pour l'éligibilité à certains services d'éducation ou médicaux ainsi que pour l'exonération de taxe sur les terres de réserves.⁴⁰⁰ D'un autre côté, il faut appartenir à la bande pour être éligible à une majorité des services offerts par celle-ci, entre autres participer au processus électoral dirigé par la *Loi sur les Indiens*.⁴⁰¹ Pour avoir la pleine responsabilité de sa liste de membres, toute bande doit satisfaire deux exigences : d'une

³⁹⁷ *Ibid* ; Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 307.

³⁹⁸ *Loi modifiant la Loi sur les Indiens*, S.C. 1985, c. 27, art. 10

³⁹⁹ *Loi sur les Indiens* L.R.C. (1985). ch.I-5, articles 10-11 ; Norah Kielland, Marlisa Tiedemann, *Résumé législatif du projet de loi S-3 : Loi modifiant la Loi sur les Indiens (élimination des iniquités fondées sur le sexe en matière d'inscription)*, Bibliothèque du parlement, Publication n° 42-1-S3-F, https://lop.parl.ca/sites/PublicWebsite/default/fr_CA/ResearchPublications/LegislativeSummaries/421S3E#txt37

⁴⁰⁰ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 307.

⁴⁰¹ *Ibid.*; AFN-INAC Joint Technical Working Group, *First Nations Registration (Status) and Membership Research Report*, 2008.

part, un vote majoritaire de la population qui approuve les règles d'appartenance et d'autre part, le respect des règles des droits acquis⁴⁰².

Une bande doit respecter deux principes: la majorité de ses électeurs doit voter en faveur du contrôle de l'effectif par la bande et en faveur des règles d'appartenance élaborées par la bande (ce qui doit comporter un mécanisme d'examen); et les règles régissant l'appartenance à la bande ne peuvent priver une personne des droits d'appartenance qu'elle a acquis. Lorsqu'une bande contrôle sa liste, Affaires indiennes et du Nord Canada (AINC) n'est pas habilité à y ajouter des noms ou à en retrancher et n'assume plus de responsabilités en ce qui concerne la liste de bande.⁴⁰³

Selon le juge Grammond, par cette disposition sur les droits acquis, le gouvernement euro-canadien a voulu éviter des situations de discrimination envers les femmes et leurs descendants à la suite de leur réintégration par C-31 : « une bande ne peut pas nier le statut de membre à une personne qui possédait ce statut au moment de l'adoption du code d'appartenance ».⁴⁰⁴ Stewart Clatworthy et Anthony Smith nuancent ce propos en apportant des précisions importantes.⁴⁰⁵ Ils rappellent le contexte de cette nouvelle disposition et aussi celui du délai de deux ans suivant l'adoption de C-31 pour l'élaboration de leur code d'appartenance. Nombreux conseils de bande voyaient d'un mauvais œil la réinscription de certaines femmes et de leurs descendants puisqu'ils représentaient un risque d'affecter négativement les affaires internes des communautés. Les codes d'appartenance étaient ainsi une possibilité pour contrôler leurs impacts sur les bandes. Si ces dernières parvenaient à ratifier leur code avant le 28 juin 1987, le gouvernement euro-canadien permettait des règles d'appartenance discriminantes envers les femmes et leurs descendants réinscrits grâce à C-31. Après cette date, il leur serait alors impossible de les exclure de cette manière puisque le gouvernement euro-canadien les imposerait automatiquement dans tous les

⁴⁰² Les droits acquis sont prévus à l'article 10(4) de la *Loi sur les Indiens* L.R.C. (1985). ch. I-5, article 10(4). L'article se lit comme suit : Les règles d'appartenance fixées par une bande en vertu du présent article ne peuvent priver quiconque avait droit à ce que son nom soit consigné dans la liste de bande avant leur établissement du droit à ce que son nom y soit consigné en raison uniquement d'un fait ou d'une mesure antérieurs à leur prise d'effet.

⁴⁰³ Megan Furi et Jill Wherrell, «Questions relatives au statut d'Indien et à l'appartenance à la bande» 2003, 9, en ligne: Bibliothèque du Parlement <<http://www.parl.gc.ca/information/library/PRBpubs/bp410-f.htm>> .

⁴⁰⁴ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 311.

⁴⁰⁵ Stewart Clatworthy et Anthony Smith, *Population Implications of the 1985 Amendments to the Indian Act – Final Report*, Four Directions Project Consultants: Living Dimensions Limited, 1992, 20-21.

codes d'appartenance qui entreraient en vigueur. Ainsi, il s'agissait d'une motivation pour les bandes d'établir leur propre code dans un délai de deux ans afin de pouvoir exclure les femmes et leurs descendants (ré)inscrits par C-31. Plutôt que de mettre sur pied des outils pour favoriser leur retour, le gouvernement euro-canadien a permis la création de moyens juridiques discriminatoires. Le ton était ainsi donné quant aux raisons et aux fonctions des codes d'appartenance.

L'organisme Femmes autochtones du Québec ne voyait pas d'un bon œil l'arrivée des codes d'appartenance, alléguant qu'ils avançaient dans le sens contraire des objectifs de la Loi C-31 d'éradiquer la discrimination basée sur le sexe de la *Loi sur les Indiens*. Elles ont d'ailleurs exigé que des modifications à la *Loi sur les Indiens* soient apportées afin d'« offrir aux nouveaux inscrits des droits d'appartenance à une bande. »⁴⁰⁶

De tels codes vont à l'encontre de l'esprit du projet de loi C-31 et de sa mise en œuvre et engendrent l'application illégale de ces codes adoptés par les bandes, créant par le fait même des Conseils de bande «voyous» élus d'une manière qui ne reflète pas des principes de saine gouvernance.⁴⁰⁷

D'autre part, malgré une certaine délégation des pouvoirs envers les conseils de bande par l'entrée en vigueur de l'article 10, le gouvernement euro-canadien s'est octroyé le droit ultime de regard et de veto sur tous les codes d'appartenance. Il s'est alors réservé le droit de refuser l'entrée en vigueur de certains, ce qu'il a fait compte tenu des tentatives de non-respect des droits acquis

⁴⁰⁶ Femmes autochtones du Québec, *Projet de Loi C-3: Loi favorisant l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens en donnant suite à la décision de la cour d'appel de la Colombie-Britannique dans l'affaire McIvor c. Canada*, Mémoire présenté au Comité permanent des affaires autochtones et du développement du Grand Nord Chambre des communes, Kahnawake, 2010, 20, consulté en ligne: <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2017/03/QNW-FAQ-Memoire-C-3McIVorfinalfr.pdf>

⁴⁰⁷ Femmes autochtones du Québec, *Projet de Loi C-3: Loi favorisant l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens en donnant suite à la décision de la cour d'appel de la Colombie-Britannique dans l'affaire McIvor c. Canada*, 16.

concernant les femmes « C-31 » et leurs descendants.⁴⁰⁸ Dans *Omeasoo c. Canada*⁴⁰⁹, le gouvernement euro-canadien a refusé le code d'appartenance mis sur pied par la communauté alors que la Cour d'appel fédérale en a invalidé un autre dans *L'Hirondelle c. Canada*⁴¹⁰. Tous les deux ont voulu faire fi des droits acquis protégés à l'article 10(4) de la Loi et ainsi refuser l'inscription des femmes et leurs descendants qui recouvreraient leur statut juridique d'indiens en vertu de la Loi C-31.⁴¹¹ D'autres situations concernant les codes d'appartenance se sont retrouvées devant les tribunaux euro-canadiens alors que certaines clauses discriminaient ces mêmes personnes.⁴¹² En somme, malgré l'article 10(4) de la Loi qui protégeait en quelques sortes les droits acquis, les femmes et leurs descendants demeurent malgré tout la cible de représailles au sein même de leur propre communauté.

Si les bandes ont dorénavant, dans une certaine mesure, l'opportunité de déterminer l'appartenance à leur communauté, elles peuvent également choisir d'être plus inclusives que la *Loi sur les Indiens* de sorte qu'un individu qui n'aurait pas l'identité juridique octroyée par le gouvernement colonial pourrait quand même être membre d'une bande.⁴¹³ Bien que les codes d'appartenance ne soient pas tous disponibles au grand public, ce qui limite l'étendue et l'exactitude des conclusions, des études démontrent toutefois la tendance qu'ont certains d'être

⁴⁰⁸ Les décisions suivantes font état de situations où des communautés ont tenté de contourner le droit acquis et d'exclure les femmes et leurs descendants « C-31 » : *L'Hirondelle c. Canada*, [2003] 4 C.F. 748 (1^{re} inst.), conf. par [2004] 3 R.C.F. 274 (C.A.) ; *Omeasoo c. Canada (Minister of Indian Affairs and Northern Development)*, [1989] 1 C.N.L.R. 110 (C.F., 1^{re} inst.).

⁴⁰⁹ *Omeasoo c. Canada (Minister of Indian Affairs and Northern Development)*, [1989] 1 C.N.L.R. 110 (C.F., 1^{re} inst.).

⁴¹⁰ *L'Hirondelle c. Canada*, [2003] 4 C.F. 748 (1^{re} inst.), conf. par [2004] 3 R.C.F. 274 (C.A.).

⁴¹¹ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 311.

⁴¹² *Scrimbitt c. Conseil de la bande indienne de Sakimay*, [2000] 1 C.F. 513, [2000] 1 C.N.L.R. 205 (1^{re} inst.) ; *Raphaël c. Conseil des Montagnais du Lac Saint-Jean*, Tribunal canadien des droits de la personne, 9 juin 1995 ; Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport*, vol. 4, Perspectives et réalités, Ottawa, Groupe Communication Canada, 1996, 54.

⁴¹³ Pamela D. Palmater, *Réaction du congrès des peuples autochtones au processus touchant l'enregistrement des indiens et l'effectif des bandes*, Congrès des peuples autochtones, 2009, 3.

plus stricts ou plus ouverts que la Loi.⁴¹⁴ Ils ont cependant un dénominateur commun : leurs préoccupations entourant leur identité culturelle. Une majorité des peuples du territoire et des communautés de Mikinaakominis sont aux prises avec les traumas intergénérationnels qui affectent grandement les bris de transmission entre les générations : ainsi, le retour d'individus, qui leur sont parfois inconnus et qui semblent et peuvent être déracinés, inquiète certains individus et leaders.⁴¹⁵ Ainsi, certains codes d'appartenance qui sont dit plus stricts lorsque par exemple ils exigent que les deux parents de l'individu soient membres de la bande pour en faire partie, témoigneraient parfois d'une inquiétude entourant la transmission culturelle.⁴¹⁶ D'autres communautés qui éprouvent les mêmes préoccupations entourant la préservation de l'identité culturelle ont plutôt opté pour des critères qui touchent spécifiquement la question de la connaissance « des traditions, de langue ou de l'histoire de la communauté concernée »⁴¹⁷, alors que d'autres ont intégré une partie de leur ordre juridique entourant l'appartenance en incluant des concepts issus des liens familiaux.⁴¹⁸ D'autres critères plus stricts pourraient exclure tout individu qui n'habiterait pas dans la communauté, qui aurait des problèmes de santé, ou sur une base de « pureté sanguine réduite ou de l'ethnicité de leur partenaire de mariage »⁴¹⁹. Les restrictions ne sont pas de toute évidence que motivées par la préservation culturelle. Le manque « de terres de

⁴¹⁴ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 311.

⁴¹⁵ Indigenous Corporate Training Inc., *What is Indigenous Identity?*, Blog, 2018, consulté en ligne: <https://www.ictinc.ca/blog/what-is-indigenous-identity>

⁴¹⁶ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 311.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.* Il mentionne notamment les liens familiaux, la résidence dans la communauté et sa durée, sont des exemples sur lesquels il se base pour parvenir à cette conclusion. Grammond spécifie qu'aucune étude des tous les codes d'appartenance n'a encore été réalisée entre autres dû à la non-obligation de publication de leur code d'appartenance.

⁴¹⁹ Pamela D. Palmater, *Réaction du congrès des peuples autochtones au processus touchant l'enregistrement des indiens et l'effectif des bandes*, Congrès des peuples autochtones, 2009, 3.

réserve, de logements ou de fonds fédéraux »⁴²⁰ sont aussi des enjeux qui motivent des règles d'appartenance plus strictes.

2.4 L'appartenance « autochtone » construite à travers les décisions judiciaires

*The baby grew up quickly and was incredibly beautiful. She grew up to be a very outstanding woman and a hard worker. Her mom put her out to fast every year starting when she was ten years old until she was nineteen. For nine years she put her daughter out to fast for ten days. After her last fast, they knew it was time for her daughter to go and find a husband. Back then, animals and humans could be together. And they say that because she was so beautiful, everyone wanted to be with her.*⁴²¹

Les identités juridiques coloniales des peuples du territoire sont non seulement des constructions fictives définies par l'imposition législative de la *Loi sur les Indiens* et de la Constitution canadienne⁴²², mais également par l'interprétation qu'en ont faite les tribunaux. Les peuples du territoire dénoncent depuis longtemps l'imposition de définitions essentialistes à leur endroit qui visent à soutenir les politiques assimilatrices et coloniales des gouvernements.⁴²³ Les tribunaux sont aux prises avec l'interprétation de lois ainsi élaborées sans être dotés de nombreux outils d'interprétation fournis par le législateur. Il en résulte d'importantes conséquences sur les identités juridiques coloniales qui découlent de décisions judiciaires subjectives, aléatoires, incohérentes et qui par-dessus tout ne prennent pas en compte l'auto-identification des personnes concernées.⁴²⁴

⁴²⁰ Megan Furi and Jill Wherrett, *Indian Status and Band Membership Issues*, Ottawa: Parliament of Canada, revised 2003, <http://www.publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp410-e.htm#1>

⁴²¹ Suite de extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kagedonce Press, 2019, 8-9.

⁴²² Articles 35(2) et 91(24) de la Loi constitutionnelle.

⁴²³ James Frideres, *Aboriginal Identity in the Canadian Context*, *The Canadian Journal of Native Studies* XXVIII, 2, 2002, 314.

⁴²⁴ Danielle Naumann, *Aboriginal Women in Canada: on the choice to renounce or reclaim Aboriginal identity*, *The Canadian Journal of Native Studies* XXVIII, 2, 2008, 353-356.; D'Arcy Vermette, *Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People*, *Dalhousie law journal*, 31:1, 2008, 211-246.

Cette section mettra en évidence deux situations : d'abord l'incohérence des identités juridiques entre les définitions légales et les interprétations judiciaires (2.4.1) et d'autre part l'absurdité selon laquelle l'identité juridique « Métis » est bâtie sur les bases changeantes d'une identité « indienne », par une analyse de la décision *Powley*⁴²⁵ (2.4.2).

2.4.1 « Vivre à la façon des Sauvages » : Indiens et Métis

But of course, the one who won her over, they say, was probably the meanest one. It was the West Wind who stole her heart. When they got together her mom didn't like that at all. Her mom said the West Wind was mean and that he would be nice in the beginning, but after a while, she said, "He's probably going to start beating you up." And of course, the more her mom tried to dissuade her, the more Winona didn't believe her and wanted to be with the West Wind because he was very powerful as well and many powers come from the West.

*Winona shacked up with the West Wind, and shortly after, he started to become violent to her and beat her up just as her mother had warned. When Winona became pregnant, the West Wind left her.*⁴²⁶

Le « métissage » ethnique qui résulte de mariages mixtes brouillera les limites des identités juridiques fondées sur des critères raciaux. En théorie, un frère et une sœur peuvent être tous deux « Indiens » nés de père « Indien » et tous deux marier une personne « non-indienne », et seul le frère maintiendra son statut juridique. En pratique, il n'est pas évident pour un acteur du système colonial de trancher sur l'appartenance ou non d'un individu à un peuple qui n'est pas le sien. L'existence de définitions juridiques dans des textes connexes vient complexifier la situation. Ainsi, entre les règles d'appartenance de la *Loi sur les Indiens*, l'article 91(24) et 35 de la Constitution, les lois provinciales et les différents traités et ententes qui font tous usage de termes similaires, mais sont interprétés de manière différente, crée un véritable labyrinthe juridique. La

⁴²⁵ *R. v. Powley* [2003] 2 SCR 207, 2003 SCC 43

⁴²⁶ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 9.

jurisprudence entourant la prohibition de la vente d'alcool par la *Loi sur les Indiens* entre 1874 et 1951⁴²⁷ illustre une partie de la complexité du processus.

D'Arcy Vermette raconte que la défense de la personne accusée d'avoir vendu de l'alcool à un « Indien » tourne le plus souvent autour de la preuve de l'identité « non-indienne » de l'acheteur.⁴²⁸ Dans la cause *Regina v. Howson*⁴²⁹ de 1894 aux Territoires du Nord-Ouest, l'accusé est poursuivi pour avoir vendu de l'alcool à un « Indien », Henry Bear, ce qu'il nie sous prétexte que Bear ne serait pas un « Indien » comme il n'aurait pas l'identité juridique « indienne » en vertu de la *Loi sur les Indiens* puisque son père est « Français ».⁴³⁰ En revanche, dans les circonstances, le juge s'est éloigné de l'interprétation patriarcale et raciste de la définition d'« Indien » fournie par la Loi en tranchant en faveur de déterminants sociaux et culturels tels les liens familiaux, le mode de vie et de pensée pour définir les « Indiens ».

[traduction] Il est notoire qu'il y a au sein de ces bandes des personnes qui ne sont pas de sang indien pur, qui ont du sang euroïde dans leurs veines — chez nombre d'entre elles, le sang euroïde prédomine largement —, mais dont les liens, les habitudes, la façon de vivre, et le milieu sont en règle générale essentiellement indiens, et la volonté du législateur était d'assujettir ces gens aux dispositions et à l'objet de la Loi [...] ⁴³¹

Ainsi, même si Bear ne répondait pas aux exigences juridiques des dispositions entourant l'appartenance « indienne » de la *Loi sur les Indiens*, le tribunal a jugé qu'il se conformait à l'identité juridique « indienne » des dispositions entourant la prohibition de la vente d'alcool de la même Loi. Cette décision est d'autant plus importante qu'elle a mené à un changement législatif instantané qui élargit la portée de la définition d'« Indien » entourant la prohibition de la vente

⁴²⁷ Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 117.

⁴²⁸ D'Arcy Vermette, *Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People*, *Dalhousie law journal*, 31:1, 2008, 211-246.

⁴²⁹ *Regina v. Howson* (1894), 1 Terr. L.R. 492 (NWTSC en banc)

⁴³⁰ Constance Backhouse, *De la couleur des lois: Une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*, 31.

⁴³¹ *Regina v. Howson* (1894), 1 Terr. L.R. 492, 493-496 (NWTSC en banc), traduction tirée de Constance Backhouse, *De la couleur des lois: Une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*, 31-32.

d'alcool de la *Loi sur les Indiens* pour inclure : « toute personne de l'un ou de l'autre sexe, qui est réputée appartenir à une bande particulière, ou qui vit à la façon des Sauvages, ou de tout enfant de cette personne. »⁴³² Ainsi, dans cette situation, la définition fut élargie lorsqu'il était question de restreindre et de punir les peuples du territoire (prohibition de la vente d'alcool), mais elle s'est montrée stricte lorsqu'elle leur reconnaissait des droits (appartenance, droits ancestraux).

*R v. Mellon*⁴³³ est une cause semblable. Toujours dans le contexte de la vente prohibée d'alcool aux « Indiens », cette affaire fait état une fois de plus de l'absurdité des décisions judiciaires et démontre l'incompétence coloniale à déterminer les appartenances au territoire. D'une part, le nom de l'accusé ne figure à aucun moment dans la décision, contrairement à celui de l'« Indien » qui y est mentionné à plusieurs reprises, mettant ainsi en évidence que le procès ne servait pas à déterminer la culpabilité ou non du vendeur, mais plutôt à trancher l'identité juridique de l'acheteur.⁴³⁴ Ainsi, dans cette histoire qui se déroule dans les Territoires du Nord-Ouest, Charles Pepin, l'homme à qui l'alcool a été vendu par Mellon se qualifie lui-même de « half-breed » (« Métis »), identité juridique distincte des « Indiens ». Or, le juge a statué que Pepin était à la fois « Indien » et « half-breed » au sens de la même Loi, mais en vertu de dispositions différentes.⁴³⁵ Pepin est un « Indien » au sens des règles d'appartenance de la *Loi sur les Indiens* étant donné qu'il a « pris traité » (« took treaty »), et en vertu de *Regina v. Howson* tout « half-breed » qui prend traité est un « Indien » au sens de la Loi.⁴³⁶ En revanche, Pepin n'est pas un « Indien » en ce qui a trait aux dispositions de la prohibition de la vente d'alcool puisqu'il ne

⁴³² Cité dans Constance Backhouse, *De la couleur des lois: Une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*, 32.

⁴³³ *R v. Mellon* (1900), 5 Terr. L.R. 301

⁴³⁴ D'Arcy Vermette, *Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People*, 230.

⁴³⁵ Kent McNeil, *Native Claims in Rupert's Land and the North-Western Territory: Canada's Constitutional Obligations*, University of Saskatchewan Native Law Center, 1982, 13-17; D'Arcy Vermette, *Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People*, 229-231.

⁴³⁶ *R v. Mellon* (1900), 5 Terr. L.R. 301, 7 C.C.C. 179., p.302. Pour un cas similaire, voir: *R. v. Verdi* (1914), 23 C.C.C. 47.

remplit pas les critères juridiques de la nouvelle définition qui, depuis *Regina v. Howson*, inclut le fait de « (vivre) à la façon des Indiens »⁴³⁷. En effet, ce dernier s'est vu refuser l'identité juridique « indienne » parce qu'il parlait l'anglais, qu'il avait un emploi, qu'il portait de beaux vêtements coloniaux et qu'il n'avait jamais chaussé de mocassins. La Cour a jugé que le vendeur n'avait donc aucune raison de croire que Pepin n'appartenait pas à la « classe supérieure des « half-breeds » plutôt qu'à celle des « Indiens ».

Charles Pepin himself was examined before me, and he swore that he never dressed like an Indian; that he had worked for one Donald McLeod freighting between Calgary and Edmonton for two summers; that he never wore moccasins; that he was driving a pair of horses and selling posts the day he got the liquor. In fact, Pepin speaks English fluently and dresses better than many ordinary white men; there is no indication whatsoever in his appearance, in his language or in his general demeanour, that he does not belong to the better class of half-breeds.⁴³⁸

D'Arcy Vermette affirme que la Cour n'a pas rendu une décision fondée sur un raisonnement juridique dans *R v. Mellon* puisque qu'elle ne s'est pas fondée sur les lois qui stipulaient que l'identité juridique de Pepin était « indienne ». Elle écrit que les décisions rendues dans *R v. Mellon* ainsi que dans *Regina v. Howson* sont des conséquences de la privation du droit des peuples à s'autodéterminer :

However, even though he had taken treaty, Pepin did not look enough like an Indian to be considered an Indian for the purposes of the offence. And once again I must stress that this is not merely a turn of legal reasoning. Specifically, it was not just the *Indian Act* legislation which set out that Pepin should be considered an Indian. Instead, he was found to be an Indian because the colonial power has confiscated the human right of Aboriginal people to define, for themselves, who they are. That, as much as anything else, is what these cases represent.⁴³⁹

Ainsi, la reconnaissance de l'identité juridique « half-breed » de Pepin par la Cour s'inscrit dans l'objectif d'assimilation par la civilisation des peuples du territoire. En effet, contrairement à Bear qui a été puni sous prétexte qu'il vivait à la façon des « Indiens » et ce, malgré le fait qu'il ne soit pas « Indien » selon les règles d'appartenance, la Cour accorde un sort différent à Pepin qui est

⁴³⁷ Constance Backhouse, *De la couleur des lois: Une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*, 32.

⁴³⁸ *R v. Mellon* (1900), 5 Terr. L.R. 301, 7 C.C.C. 179, p.301-302

⁴³⁹ D'Arcy Vermette, *Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People*, 230.

épargné parce qu'il vit à la façon des Euro-Canadiens/ « half-breeds » bien qu'il possède l'identité juridique « indienne » en vertu des règles d'appartenance.

Les décisions de la Cour suprême du Canada dans *Blais*⁴⁴⁰, *Daniels*⁴⁴¹ et *Cunningham*⁴⁴² contribuent à la mouvance et à l'incohérence des identités juridiques coloniales. Dans la première affaire, la Cour énonce que les « limites constitutionnelles du terme « Indiens » étaient imprécises »⁴⁴³ et bien qu'elle reconnaisse que jusqu'en 1951⁴⁴⁴ certains « Métis » étaient des « Indiens » au sens de la *Loi sur les Indiens*, les « Métis » ne sont pas des « Indiens » au sens de la *Convention sur le transfert des ressources naturelles du Manitoba*⁴⁴⁵. Pourtant en 2016 dans *Daniels*, elle établit que les « Métis » sont des « Indiens » au sens de l'article 91(24) de la Constitution, bien qu'elle réitère qu'ils ne sont pas des « Indiens » au sens de la *Loi sur les Indiens* ni nécessairement des « Métis » au sens de l'article 35 de la Constitution – puisqu'ils doivent au préalable se conformer au test défini dans *Powley*.⁴⁴⁶ En 2011, dans l'affaire *Cunningham*, la Cour déclare l'impossibilité d'être à la fois « Indien » et « Métis » en vertu du *Metis Settlements Act*⁴⁴⁷ ce qui a pour effet de « morceler les identités » des peuples du territoire.⁴⁴⁸ Ceci soulève une autre complication de l'identité juridique puisque la loi C-31 en 1985 a supprimé toute forme d'émancipation, ce qui rend depuis impossible la tâche de se défaire de son identité juridique

⁴⁴⁰ *R v. Blais* [2003] SCC 44.

⁴⁴¹ *Daniels c. Canada (Affaires indiennes et du Nord Canada)*, [2016] 1 RCS 99

⁴⁴² *Alberta (Affaires autochtones et Développement du Nord) c. Cunningham*, 2011 CSC 37.

⁴⁴³ *R v. Blais* [2003] SCC 44, Part III b).

⁴⁴⁴ *R v. Blais* [2003] SCC 44, Parg.16

⁴⁴⁵ *Convention sur le transfert des ressources naturelles du Manitoba*, Annexe I de la *Loi constitutionnelle de 1930*

⁴⁴⁶ Thomas Isaac, Heather Weberg, Jeremy Barretto, *La Cour suprême du Canada clarifie le sens du terme « Indien »*, Osler, 2016, consulté en ligne : <https://www.osler.com/fr/ressources/reglements/2016/la-cour-supreme-du-canada-clarifie-le-sens-du-term>; Adam Gaudry et Chris Andersen, *Daniels v. Canada: Racialized Legacies, Settler Self-Indigenization and the Denial of Indigenous Peoplehood*, TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies, no. 36, 2016, 19–30.

⁴⁴⁷ *Metis Settlements Act*, R.S.A. 2000, c. M-14, ss. 75, 90.

⁴⁴⁸ Genevieve Motard, *Identité et gouvernance autochtones dans les ententes d'autonomie et de revendications territoriales globales au Canada*. *Revue générale de droit*, 43 :2, 2013, 503.

« indienne ». ⁴⁴⁹ Par conséquent, des individus qui se considèrent « Métis » et qui voudraient être considérés tels (légalement ainsi que dans leur vie quotidienne) sont depuis 1985 pris avec l'imposition d'une identité « indienne » par l'état colonial. ⁴⁵⁰

En somme, les Anishinaabeg doivent non seulement conjuguer avec les différentes lois coloniales qui leur imposent des identités juridiques et parfois même des terminologies différentes, mais également avec les tribunaux qui contribuent eux aussi à ce désordre juridique. Les cours de justice euro-canadiennes rendent des décisions qui font parfois fi de raisonnement juridique et qui contribuent à l'avancement de l'assimilation par la civilisation des peuples du territoire. Ces derniers sont récompensés par les tribunaux s'ils marchent sur la voie de la 'civilisation', et ce malgré leur identité juridique « indienne » imposée par les lois, et punis au contraire s'ils vivent à la façon des « Indiens » sans en avoir l'identité juridique. Le tout, en brimant leur droit humain à l'autodétermination.

2.4.2 Anishinaabekwewag, la Constitution de 1982 et les « Métis » : *Powley*

As her belly got big, the same thing that happened to her mother began to happen to her. Thunder and lightning was crashing in her belly. Then as she was giving birth something else was happening too. The waters along the shoreline began to bubble. The Serpents and those beings that live underneath were very scared of what was in her belly. They were scared of that power and they didn't like it because the Serpent's power that comes from below was naturally in conflict with the power that comes from up above from the west. ⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Sébastien Grammond, *L'identité autochtone saisie par le droit*, 315.

⁴⁵⁰ Voir entre autres *Vicklund c. Peavine Métis Settlement*, Métis Settlements Appeal Tribunal, ordonnance n^o 160 (3 octobre 2004); et la décision contraire dans *Peavine Métis Settlement c. Alberta (Minister of Aboriginal Affairs and Northern Development)*, [2007] 4 C.N.L.R. 179 (B.R. Alta).

⁴⁵¹ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 9.

La décision *Powley*⁴⁵² est la plus importante en matière de « droits ancestraux ou issus de traités » pour les « Métis » puisqu'elle établit les critères pour obtenir cette identité juridique à laquelle sont rattachés les droits de l'article 35 de la Constitution. Elle démontre la complexité de la gymnastique juridique imposée aux peuples du territoire qui maintiennent en vie leur identité réelle (du territoire) malgré la non-reconnaissance de leur identité juridique par le système euro-canadien. Les fondations de cette décision sont le principe de la suprématie coloniale qui contribue à la privation du droit à l'autodétermination. Les conséquences sont une incohérence du système d'identités juridique et la création de nouvelles identités basées sur un manquement législatif qui résulte directement de la discrimination faite aux femmes.

Au cœur de ce jugement est une situation de chasse où les demandeurs, Steve et Roddy Powley, un père et un fils Anishiaabeg sans l'identité juridique « indienne » à l'époque, se sont fait prendre à chasser sans permis. Le fait est que les Powley sont des descendants d'une Anishinaabekwe, la grand-mère de Steve, qui a perdu son statut par un mariage avec un homme « non-indien ».⁴⁵³ Étant donné la portée limitée de la Loi C-31 qui ne met pas fin à la totalité des discriminations basées sur le sexe de la *Loi sur les Indiens*, les demandeurs n'étaient pas éligibles à l'identité juridique « indienne », en 1985.⁴⁵⁴ En revanche, la Loi S-3 fixe certains manquements de C-31 ce qui entraîne l'éligibilité des Powley depuis son entrée en vigueur.

En vertu de l'article 35 de la Constitution, tout individu du territoire qui veut pratiquer ses droits ancestraux ou issus de traités, tels que la chasse et la pêche, doit démontrer au système colonial qu'il fait partie d'une des catégories juridiques identitaires « autochtones » prévues à l'article 35(2) de la Constitution : « notamment les Indiens, les Inuit et les Métis ». En tant

⁴⁵² *R. v. Powley* [2003] 2 SCR 207, 2003 SCC 43

⁴⁵³ *R. v. Powley* [2003] 2 SCR 207, 2003 SCC 43, par. 141.

⁴⁵⁴ *R. v. Powley* [2003] 2 SCR 207, 2003 SCC 43, par. 143.

qu'« Indiens » sans statut juridique, les Powley ont choisi de ne pas contester les dispositions de la *Loi sur les Indiens*, mais plutôt d'essayer de faire valoir leurs droits ancestraux sous la catégorie juridique « Métis », croyant avoir plus de chance de s'en sortir dû au fait que la loi C-31 ne leur avait pas redonné leur statut.⁴⁵⁵ Dans ce jugement, la Cour suprême procède pour la première fois à l'interprétation de la catégorie juridique « Métis » de l'article 35(2) de la Constitution et à l'élaboration d'un test qui en détermine l'éligibilité; c'est ce qu'on appelle le 'test Powley'.⁴⁵⁶ Ce dernier fixe des exigences auxquelles doit se soumettre toute communauté qui veut être reconnue « Métisse » et ainsi obtenir les droits ancestraux ou issus de traités protégés en vertu de l'article 35 de la Constitution.

D'Arcy Vermette résume avec aisance comment l'intrusion des tribunaux dans l'élaboration des définitions juridiques « Indien » et « Métis » a produit un changement dans le discours juridique. Alors que les gens du territoire étaient jadis punis par les tribunaux lorsqu'ils violaient les dispositions de la *Loi sur les Indiens*, plus tard c'est parce qu'ils vivent à la façon des « Indiens ». Puis ensuite, c'est dû au fait qu'ils vivent traditionnellement, mais sans y avoir le droit comme ils n'ont pas été octroyés une identité juridique définie et remise par le système juridique colonial.

Aboriginal people used to be brought before the courts for violations of *Indian Act* provisions; now they are being brought before the courts for living in a traditionally Aboriginal way. (...) their identity, which continues to be put on trial each time they attempt to avoid being found guilty of acting Aboriginal. The colonizer appears to be saying, "if you want to act like an Aboriginal you need to prove, to us, that you are an Aboriginal. But 'Aboriginal' is our word and we will interpret it as we see fit."⁴⁵⁷

La décision *Powley*, est importante pour une autre raison : en effet, depuis la sortie de cette décision, le nombre de communautés auto-proclamées « métisses » a pris des propensions

⁴⁵⁵ *R. v. Powley* [2003] 2 SCR 207, 2003 SCC 43, par. 144.

⁴⁵⁶ *R. v. Powley* [2003] 2 SCR 207, 2003 SCC 43. ; Darryl Leroux, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, Winnipeg, Manitoba, Canada: University of Manitoba Press, 2019, 21.

⁴⁵⁷ D'Arcy Vermette, *Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People*, 245.

démesurées. La Cour suprême avait déjà comme soucis celui de cette possibilité que de nouvelles communautés se créent de toute pièce suite à ce jugement. Les craintes de la magistrature se sont matérialisées : une instrumentalisation de la définition juridique « Métis » par des individus avec un certain héritage « autochtone » afin de jouir des droits réservés aux « Autochtones » légalement reconnus par l’Euro-Canada. Il est absurde de lire leurs réflexions autour d’individus du territoire à qui le système ne reconnaît pas les droits de l’article 35 de la Constitution (notamment les « Indiens non-statués ») et qui pourraient être tentés d’« acquérir » l’identité « Métis », puisque c’est exactement ce que la Cour fait en rendant un tel jugement dans la cause *Powley*.

If the genealogical connection to the particular historic Métis community is dispensed with then many more "Métis" would be in a position to assert aboriginal rights more easily than Indians. It would allow those with some aboriginal ancestry to simply move to an area where there was an historic Métis community and assert s. 35 rights. Moreover, there would be an incentive for a person with aboriginal ancestry to “acquire” a Métis identity, especially where either the aboriginal right of local bands is restricted by treaty, or membership in a Non-Status Indian group does not provide s. 35 aboriginal rights.⁴⁵⁸

Leur crainte s’est effectivement concrétisée par l’apparition de nouvelle catégorie d’individus aux origines métissées qui s’autoproclament « Métis » pour jouir des droits ancestraux ou issus de traités reconnus aux peuples du territoire. Le test et la décision *Powley* leur sert d’assise dans leur lutte, racontant leur histoire autour des exigences de la Cour. Elles seraient des dizaines de milliers d’organisations autoproclamées métisses « of otherwise white French descendants to turn to a new ‘métis’ identity in Quebec, New Brunswick, Ontario, and Nova Scotia »⁴⁵⁹ à avoir vu le jour suite à la décision. Alors que certains individus issus du territoire, mais à qui le système a privé d’identité juridique justifient leur pratiques ancestrales par ce jugement (tout comme les *Powley*)⁴⁶⁰, d’autres tentent de s’approprier un droit ancestral sur la base de possibles ancêtres

⁴⁵⁸ *R. v. Powley* [2003] 2 SCR 207, 2003 SCC 43, par. 150.

⁴⁵⁹ Darryl Leroux, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, 22.

⁴⁶⁰ Darryl Leroux prend soin de distinguer les individus du territoire qui vivent encore des répercussions de la Loi sur les Indiens, des nouveaux auto-proclamés. Il qualifie le premier groupe d’ « individuals who have been disconnected from their Indigenous polity by colonial policy, such as Indian Act provisions, residential schools, and the Sixties

autochtones datant du début de la colonisation (dans les années 1600 début 1700).⁴⁶¹ Darryl Leroux écrit que cette nouvelle fiction juridique perpétue la violence envers les peuples du territoire « that further dispossesses Indigenous peoples of land, of sovereignty, and of identity. »⁴⁶² Il est une violence, selon l’auteur, que ceux qu’ils qualifient de « race shifters » s’approprient une identité juridique sur les bases d’une identité imaginaire perpétuant ainsi la colonisation et faisant fi des responsabilités liées aux violences coloniales auxquelles ils avouent ne pas avoir été exposés :

Race shifters solidify colonial logics through transcending colonialism altogether, thereby evading responsibility in more than three centuries of colonial violence (including concurrent forms of anti-black racism) by retroactively claiming indigeneity. The boldness of this shift away from whiteness is even more remarkable since race shifters openly admit that they and their immediate families were not subject to the violence inherent in the laws and policies of the Canadian state (and its forebears) aimed at Indigenous peoples.⁴⁶³

Ce phénomène constitue une nouvelle forme d’offense coloniale envers les peuples du territoire qui prend naissance dans un terreau fertile pour la suprématie coloniale où ils sont privés du droit de se définir eux-mêmes.⁴⁶⁴ Si tous les gens du territoire en subissent les répercussions, ceux qui sont toujours exclus du système identitaire colonial (notamment par le système de la ‘protection de la jeunesse’ ou par les dispositions législatives discriminantes envers les ikwewag et leurs descendants) sont doublement affectés sur leur chemin de lutte vers une réappropriation identitaire. Cette récente situation est également un héritage de la structure du système juridique euro-canadien qui fonctionne en termes de « droits » plutôt que de « responsabilités ». Joanne Barker écrit sur la perception différente qu’auraient les gens de leur appartenance s’ils étaient gouvernés par les

Scoop or other forms of child abduction. » dans Darryl Leroux, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, Winnipeg, Manitoba, Canada: University of Manitoba Press, 2019, 22.

⁴⁶¹ Adam Gaudry et Chris Andersen, *Daniels v. Canada: Racialized Legacies, Settler Self-Indigenization and the Denial of Indigenous Peoplehood*, TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies , no. 36 (2016): 19– 30; Darryl Leroux, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, Winnipeg, Manitoba, Canada: University of Manitoba Press, 2019.

⁴⁶² Darryl Leroux, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, 27-28.

⁴⁶³ Darryl Leroux, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, 28.

⁴⁶⁴ Darryl Leroux, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, 22.

ordres juridiques traditionnels plutôt que par le système colonial. Elle argumente que les gens mettraient davantage l'accent sur leurs responsabilités.

which offered alternative perspectives on belonging and kinship that would have included a generosity regarding intermarriage, adoption, and naturalization as well as alternative understandings of belonging and kinship that would have tied members back to their lands and governments as citizens with multiple kinds of responsibilities.⁴⁶⁵

En somme, la décision la plus importante pour les « droits ancestraux ou issus de traités » des « Métis » s'inscrit dans les failles de l'identité juridique « indienne ». La Cour qui doit déterminer de l'applicabilité ou non de l'article 35(1) de la Constitution se penche sur l'éligibilité des Powley prévue au deuxième paragraphe. Elle définit donc le peuple « autochtone » « Métis », et conclue que les Powley en font partie alors que n'eut été de la discrimination basée sur le sexe de la *Loi sur les Indiens*, ils y auraient été éligibles à 35(1) en vertu de la catégorie juridique « Indien ». L'aberrance se poursuit alors qu'exactement le même procès qui se déroulerait aujourd'hui avec les mêmes acteurs et les mêmes faits, suite aux changements législatifs de la Loi, reconnaîtrait les droits des Powley non pas sous la catégorie juridique « Métis » comme ce le cas, mais plutôt celle d'« Indien ». Les conséquences d'une telle décision prennent une autre ampleur lorsqu'on constate le nombre grandissant d'individus et de « communautés » s'auto-identifiant « Métis » afin de se prévaloir des droits protégés pour les peuples du territoire. Le tout au grand désarroi de ces derniers qui continuent de subir les répercussions de la suprématie coloniale et de la privation de la responsabilité/droit de se définir soi-même.

⁴⁶⁵ Joanne Barker, *Native Acts: Law, Recognition, and Cultural Authenticity*, Durham, NC: Duke University Press, 2011, 94. C'est aussi ce que l'on voit chez différents peuples du territoire, voir notamment: Kahente Horn-Miller, *How Did Adoption Become a Dirty Word? Indigenous Citizenship Orders as Irreconcilable Spaces of Aboriginality*. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 14, no. 4, 2018, 354– 364; Darcy Lindberg, *Imaginary Passports or the Wealth of Obligations: Seeking the Limits of Adoption into Indigenous Societies*. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 14, no. 4, 2018, 326– 332; Damien Lee and Kahente Horn-Miller. *Wild Card: Making Sense of Adoption and Indigenous Citizenship Orders in Settler Colonial Contexts*, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 14, no. 4, 2018, 293– 99; Damien Lee, "Because our law is our law": *Considering Anishinaabe Citizenship Orders through Adoption Narratives at Fort William First Nation*, Department of Native Studies University of Manitoba Winnipeg, 2017; Krystl Raven, *Ka oopikihtamashook: Becoming Family*, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 14, no. 4, 2018, 319– 25.

Conclusion de chapitre

Selon l'Anishinaabe Odawa Wilfred Pelletier, l'identité n'était pas un concept auquel avaient besoin de réfléchir les Anishinaabeg ; ils savaient tous qui ils étaient étant donné leur proximité et leur vie commune. Il justifie sa théorie en se basant sur les *inaakonigewin d'aki*, du territoire, en prenant pour exemple les animaux qui ne se questionnent pas sur qui ils sont.

Avant la venue de Christophe Colomb, savoir qui j'étais ne me posait pas de problème. J'étais parmi le peuple, un Odawa. Je suppose que je savais cela comme les castors vivant près de nous savaient qu'ils étaient des castors, les ours, qu'ils étaient des ours, et les loups, des loups. Chacun s'occupait de ses affaires. Nous avons beaucoup appris des autres animaux sur la manière de vivre et ils ont peut-être également appris des choses utiles de nous.⁴⁶⁶

En d'autres termes, leur ordre juridique établissait leurs règles d'appartenance et ce en relation avec les êtres de la Création. Comme les règles d'appartenance étaient claires, il n'y avait pas lieu de se questionner sur son identité. En revanche, le vent a soufflé avec l'imposition d'identités par les politiques assimilatrices coloniales qui ont causé un état de dépendance accrue envers le système juridique euro-canadien pour les peuples du territoire.⁴⁶⁷ En effet, au fur et à mesure que leurs ordres juridiques étaient remplacés par les systèmes coloniaux, les peuples du territoire subissaient des conséquences importantes. Certaines d'entre elles seront abordées au prochain chapitre.

CHAPITRE III : Conséquences de l'appropriation unilatérale des responsabilités relatives à l'appartenance et bris des liens familiaux dans le système législatif euro-canadien

Winona just didn't have one baby, she had four.

They say the first baby that came out was a baby Rabbit. It was the most powerful of all babies. Nokomis took that little baby Rabbit that wasn't even developed yet over to the wigwam. She put dry grass on top of the baby to keep it warm and then put a bowl on top of the baby to keep it safe.

⁴⁶⁶ Wilfred Pelletier, *Le silence d'un cri*, A Sigier, 1985, 27.

⁴⁶⁷ Marie-Andrée Denis-Boileau et Marie-Eve Sylvestre, *Ipeelee et le devoir de résistance*, Canadian Criminal Law Review, Toronto, vol.21, 2016, 74-75 ; Mylène Jaccoud, *Peuples autochtones et pratiques d'accommodements en matière de justice pénale au Canada et au Québec*, Archives de politique criminelle, 36, 2014, 227.

*Meanwhile, as Nokomis was tending to the first baby in the wigwam, Winona gave birth to her other three babies. This all happened very quickly. The second baby to come was half human and half rabbit. He was eventually name Jiibayaboos. That baby hooped away as soon as it was born.*⁴⁶⁸

Les ordres juridiques définissent et protègent les règles d'appartenance des peuples du territoire. Ils véhiculent les valeurs, les coutumes et les visions du monde par les inaaakonigewin. En s'appropriant de façon unilatérale les responsabilités et le droit des peuples à se définir eux-mêmes et en niant l'existence des ordres juridiques, l'état euro-canadien a engendré des violences et des traumatismes intergénérationnels qui se font encore sentir aujourd'hui.⁴⁶⁹ Afin de briser le cycle de transmission des maux au profit d'une guérison par la revitalisation des enseignements des Anciens, ce troisième et dernier chapitre cherche à établir la nécessité d'une revitalisation des ordres juridiques du territoire en matière de règles d'appartenance. Dans les prochaines pages, je m'intéresserai aux conséquences de cette appropriation unilatérale de la responsabilité et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. La première partie (3.1) sera consacrée à documenter les violences engendrées par cette violation des droits humains par l'Euro-Canada. La seconde partie (3.2) permettra de prendre conscience des répercussions de cette déresponsabilisation imposée et évoquera la possibilité de guérison par une réappropriation des responsabilités soutenue par la revitalisation d'un ordre juridique anishinaabe. Finalement, comme les femmes, les enfants et les familles ont été et sont au cœur du processus d'assimilation, ils occuperont une place particulière dans ce dernier chapitre.

3.1 Génocide, violences et maux psychosociaux

⁴⁶⁸ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 10.

⁴⁶⁹ Mylène Jaccoud, *La justice pénale et les Autochtones: d'une justice imposée au transfert de pouvoirs*, 107; Marie-Andrée Denis-Boileau et Marie-Eve Sylvestre, *Ipeelee et le devoir de résistance*, 74-75.

*The third baby to be born was a tiny little human looking baby and they say that lightning was shooting out that baby's mouth and thunder would crash every time it cried. The third baby also took off running. Later on, we found out that his brother came back to live with Nenaboozhoo when he was a child for a short time.*⁴⁷⁰

Pamela Palmater affirme que la *Loi sur les Indiens* et les politiques d'assimilation envers les peuples du territoire sont celles qui ont été les plus dévastatrices sur leurs identités politiques, culturelles, sociales et juridiques.⁴⁷¹ C'est aussi ce que conclut le rapport de l'ENFFADA en affirmant que les peuples du territoire ont été « dépouillés (...) de leur identité par l'imposition, entre autres, de la *Loi sur les Indiens*, des pensionnats indiens, de la rafle des années 60 et des systèmes modernes de protection de l'enfance. »⁴⁷² Les politiques et lois assimilatrices sont responsables des maux sociaux, tels que les taux alarmants de suicide⁴⁷³, le « mal être »⁴⁷⁴, la pauvreté (économique, culturelle, spirituelle)⁴⁷⁵, toxicomanie⁴⁷⁶, violences et troubles de santé mentale⁴⁷⁷ qui résultent du racisme et de la discrimination systémique.⁴⁷⁸ Elles ont également un impact sur le développement psychologique des individus. Selon Charles Taylor, la non-

⁴⁷⁰ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegeedonce Press, 2019, 10.

⁴⁷¹ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition, 555 de 7300.

⁴⁷² Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place: le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, vol.1a, 2019, 117.

⁴⁷³ Michael Chandler démontre notamment que le taux de suicide peut atteindre jusqu'à 10 fois le celui euro-canadien lorsque les peuples d'une communauté n'ont accès à aucun facteur de continuité culturelle. Michael Chandler, J. 7 Lalonde, C.E., *Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nations*, 221-248.

⁴⁷⁴ Me Bernard Lefrançois, *Rapport d'enquête Loi sur la recherche des causes et des circonstances des décès : Pour la protection de la vie humaine*, Gouvernement du Québec: Bureau du Coroner, 2017.

⁴⁷⁵ Pamela D. Palmater, *Stretched Beyond Human Limits: Death by Poverty in First Nations*, Canadian Review of Social Policy, Toronto, 65/66, 2011, 112-127.

⁴⁷⁶ Reed Elley *Indian Act Resulted in Lost Generations of Canada's Aboriginals: Under This Paternalistic Act, We've Been Witness to the Indian Agent, Residential School System, Questionable Policy Decisions, Funding Arrangements with Little Public Accountability and the Highest Rates of Suicide*, Hill times 622, 2002.

⁴⁷⁷ Sherry Bellamy and Cindy Hardy, *Anxiety disorders and aboriginal peoples in Canada: the current state of knowledge and directions for future research*, National Collaborating Centre for Aboriginal Health (NCCA), 2015, consulté en ligne: <https://www.cnsa-nccah.ca/docs/emerging/RPT-AnxietyDisorders-Bellamy-Hardy-EN.pdf>

⁴⁷⁸ Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place: le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, vol.1a, 2019, 117.

reconnaissance ainsi que le fait de ne pas reconnaître correctement l'identité d'une personne peuvent avoir de sérieuses répercussions :

The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the misrecognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of living.⁴⁷⁹

Selon Aaron Mills, le gouvernement euro-canadien a perpétré différentes violences envers les peuples du territoire, en vertu du principe de la suprématie coloniale. Il les rassemble en trois groupes : les violences personnelles, collectives et juridiques.⁴⁸⁰ La première forme de violence est celle qui aura emporté Joyce Echaquan⁴⁸¹, Neil Stonechild⁴⁸² ou encore Dudley George⁴⁸³. Elle prend racine dans un système colonial qui infériorise les peuples du territoire 'permettant' de ce fait la perpétration de violences physiques, émotionnelles, spirituelles et mentales sur ces personnes, allant même jusqu'à leur enlever la vie. Cette violence est intrinsèquement liée aux règles d'appartenance de la *Loi sur les Indiens* puisqu'au cœur même de cette législation se trouve le fondement selon lequel les « Indiens » sont des êtres inférieurs, dépendants et des pupilles de l'état.⁴⁸⁴ La violence personnelle est également celle de l'exclusion et du retranchement/omission d'un « Indien » des règles d'appartenance à son peuple.

⁴⁷⁹ C. Taylor, "The Politics of Recognition," in A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994) at 25. Cité dans Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition, 1312.

⁴⁸⁰ Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, 2019, 2-5.

⁴⁸¹ Au moment du dépôt de cette thèse, l'enquête du coroner sur la mort de Joyce Echaquan venait de se conclure. Le rapport n'avait donc pas encore été déposé.

⁴⁸² David H Wright, *Report of the Commission of Inquiry Into Matters Relating to the Death of Neil Stonechild*, Saskatchewan: Government of Saskatchewan, 2004.

⁴⁸³ Sidney B Linden, *Report of the Ipperwash Inquiry, Volume 1: Investigation and Findings*, Toronto: Government of Toronto, 2007.

⁴⁸⁴ Dominion of Canada Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year ended 30th June 1895, Parliament : Ottawa, N.14-1896.1, 1896, consulté en ligne : <https://central.bac-lac.gc.ca/item/?id=1895-IAAR-RAAI&op=pdf&app=indianaffairs>

La deuxième forme de violence est celle qui vise le groupe dans son entièreté, tel les pensionnats indiens, par exemple.⁴⁸⁵ Cette violence ne fait pas de distinction individuelle puisque c'est par le groupe qu'elle frappe, comme c'est le cas avec la définition juridique des « Indiens ». En effet, de 1850 à 1985, afin d'être « Indien » au sens de la loi coloniale, un individu devait faire partie du groupe. De plus, les violences assimilatrices de la Loi, telle l'appropriation de la terre et des ressources, l'inhibition de pratiques culturelles, la privation du droit de circuler librement sans consentement de l'agent indien,⁴⁸⁶ ainsi que les dispositions entourant l'émancipation sont toutes des exemples de violence qui visent à assimiler les peuples du territoire à la population euro-canadienne par l'imposition d'une identité juridique « indienne ». C'est aussi le cas des langues du territoire, communes aux individus d'un même peuple, qui ont également été visées par ce processus d'acculturation. C'est ce dont témoigne le rapport du ministère des affaires indiennes en 1895 alors qu'il stipule qu'il faut forcer l'imposition d'une des langues coloniales pour parvenir à l'assimilation: « So long as (h)e keeps his native tongue, so long will he remain a community apart. »⁴⁸⁷ Les langues sont les portes d'entrée des différents peuples : de leur cultures, de leurs visions du monde, de leur identité ainsi que de leur structure sociale et politique.⁴⁸⁸ Ces politiques ne sont donc pas laissées au hasard, tout comme le paternalisme de la *Loi sur les Indiens*, qui est responsable des « décisions politiques discutables » et du financement public « with little

⁴⁸⁵ Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, 2019, 4.

⁴⁸⁶ Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 113-146.

⁴⁸⁷ Dominion of Canada Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year ended 30th June 1895, Parliament : Ottawa, N.14-1896.1, 1896, consulté en ligne : <https://central.bac-lac.gc.ca/.item/?id=1895-IAAR-RAAI&op=pdf&app=indianaffairs>

⁴⁸⁸ Beaulieu A, Papillon M, Gervais S, *Les autochtones et le Québec: des premiers contacts au Plan Nord*, Presses de l'Université de Montréal, 2014, 20-22.

accountability ». ⁴⁸⁹ En bref, chacune de ces violences collectives sont liées à l'imposition d'une identité juridique « indienne » collective.

Finalement, la troisième forme de violence issue de la suprématie coloniale est celle qui s'en prend aux ordres juridiques du territoire – aux manières de penser et de voir le monde selon leurs propres conceptions. Elle serait en fait la seule qui permettrait à l'état euro-canadien d'assimiler entièrement les peuples du territoire. ⁴⁹⁰ Mills arrive à cette conclusion parce que même s'ils se reconnaissaient et qu'ils étaient reconnus comme des peuples à part entière par les autres, ils ne le seraient pas entièrement; ils ne verraient, ne penseraient, ne s'organiseraient et n'agiraient plus comme des peuples distincts. ⁴⁹¹ Ils seraient au fond en quelque sorte une extension d'un autre peuple, malgré les apparences. ⁴⁹² Ainsi, l'imposition de règles juridiques coloniales qui définissent les peuples du territoire, et l'obligation pour ceux-ci de s'y conformer s'ils veulent pouvoir vivre et pratiquer leurs droits ancestraux ou issus de traités reconnus par la Constitution canadienne sans être punis, constitue une forme de violence.

La présente section explore comment l'imposition d'identités juridiques coloniales a contribué aux violences et aux maux sociaux qui affligent les peuples du territoire.

⁴⁸⁹ Reed Elley *Indian Act Resulted in Lost Generations of Canada's Aboriginals: Under This Paternalistic Act, We've Been Witness to the Indian Agent, Residential School System, Questionable Policy Decisions, Funding Arrangements with Little Public Accountability and the Highest Rates of Suicide*, Hill times 622, 2002.

⁴⁹⁰ Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, 2019, 2-5.

⁴⁹¹ Mills n'encourage pas pour autant un homogénéité fondée sur une « pureté » des peuples. Son propos doit être interprété dans une constitution anishinaabe dont les fondements sociaux sont bâtis sur des règles d'appartenance qui encouragent l'inclusion et l'adaptation aux réalités actuelles. C'est également ce qu'affirme l'Anishinaabe Joshua Edward Maudrie, lorsqu'il stipule que certains attributs des autres peuples pouvaient être accueillis au sein du groupe qui les adaptait à leurs propres besoins. La distinction réside dans le fait que les visions du monde étaient ainsi maintenues, ce qui n'empêche pas l'évolution des inaaakonigewin et de l'ordre juridique, ce qui était même privilégié. Voir notamment Joshua Edward Maudrie, *Defining Traditional American Indian Identity through Anishinaabe Cultural Perspective*, 16.

⁴⁹² Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, 2019, 5.

3.1.1 Ikwewag: double discrimination, violences et misogynie

L'ENFFADA affirme que « même si le génocide canadien vise tous les peuples autochtones, il cible particulièrement les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA. »⁴⁹³ En effet, les femmes et la vie qu'elles portent ont été le plus grand moyen d'atteindre l'objectif colonial d'« absorber »⁴⁹⁴ les peuples du territoire dans la société euro-canadienne. En conséquence, les femmes du territoire sont doublement discriminées par le système juridique, d'une part en tant qu'« Autochtone » puis, d'autre part en tant que femme.⁴⁹⁵ De plus, la violence qu'elles vivent est intersectionnelle, c'est-à-dire qu'elle provient de différentes sources.⁴⁹⁶

Les discriminations sexuelles de la *Loi sur les Indiens* entraînent une augmentation de leur vulnérabilité les rendant plus à risque de violence, selon la Commission interaméricaine des droits de l'homme.⁴⁹⁷ C'est aussi ce qu'écrit Tracey Lindberg qui affirme que cette loi contribue à la dévalorisation des femmes du territoire en construisant une image de celles-ci comme étant des êtres « sans valeur, invisibles et jetables »⁴⁹⁸. Ceci prend également forme à travers le concept de 'squaw', terme péjoratif qui est parfois utilisé pour désigner une femme du territoire. Selon l'*Oxford English Dictionary*, une squaw est : « une figure agenouillée servant de cible pour le tir

⁴⁹³ Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Le Sommaire du Rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, 4, consulté en ligne: <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Le-sommaire.pdf>

⁴⁹⁴ Tiré du discours de Duncan Scott Campbell dans J.R. Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto: University of Toronto Press, 1991, 207.

⁴⁹⁵ Laurence Guénette, Andréa Rousseau et Isabelle Sauriol-Nadeau, *Femmes autochtones au Canada : discrimination intersectionnelle et droit à l'identité*, CIDDHU, 2012, consulté en ligne: https://ciddhu.uqam.ca/fichier/document/femmes-autochtones-au-canada_fr.pdf ; Réseau continental des femmes autochtones, Clinique international de défense des droits humains de l'UQAM et Droits et Démocratie, *Femmes autochtones des Amériques: Une double discrimination*, Washington DC, (sans date de publication), consulté en ligne: <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs2160192>

⁴⁹⁶ Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place: le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, vol.1a, 2019, 102.

⁴⁹⁷ L'Alliance féministe pour l'action international (FAFIA-AFAI), *Statut égal pour les femmes dans la Loi sur les Indiens: la Loi sur les Indiens et le projet de loi S-3*, 1. Consulté en ligne: https://fafia-afai.org/wp-content/uploads/2017/10/Statut-égal_Loi-sur-les-Indiens.pdf

⁴⁹⁸ Traduction libre de « (...) without value. Invisible. Disposable. » dans Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 231.

» et aussi « une certaine position dans laquelle un tonneau est maintenu quand il est mis en perce », ce qui en fait « un terme dénotant la pénétration sexuelle et la violence ». ⁴⁹⁹ Ce mot est pour Emma LaRocque, femme du territoire, « injustifiable » compte tenu de la déshumanisation à laquelle il fait appel par une « image de viol avec meurtre » ⁵⁰⁰.

Le portrait de la "squaw" est l'un des plus avilis, des plus exécrés et des plus déshumanisés qui soit au monde. La "squaw" est la contrepartie féminine du mâle autochtone "sauvage" et à ce titre elle ne possède aucun visage humain, elle est lascive, immorale, insensible et sale. Une telle déshumanisation grotesque a rendu toutes femmes et filles autochtones vulnérables à des actes flagrants de violence physique, psychologique et sexuelle. ⁵⁰¹

Comme l'affirme l'auteure, l'usage par la population en général de ce terme raciste, discriminatoire, misogyne et violent vient légitimer, voire rendre acceptables, les pires douleurs infligées aux femmes du territoire. Cette infériorisation juridique les a relayées au dernier échelon en bas de la pyramide sociale euro-canadienne, avec pour conséquence des femmes qui disparaissent et qui sont assassinées, des femmes victimes de violence et d'abus de la part de policiers (par exemple), des femmes rejetées par leur propres familles et communautés en toute impunité. ⁵⁰² Lindberg explique d'ailleurs que les ikwewag kidnappées et assassinées est une conséquence de la dévalorisation des femmes dans la législation coloniale, du dédain et du mépris à leur égard. ⁵⁰³ Elle stipule qu'on ne peut se laisser endormir par les discours coloniaux alors que les systèmes juridiques et politiques « laissent des taches de sang sur les murs » :

There is a link between the eradication of Indigenous women through law and the eradication of Indigenous women through violence. We cannot be lulled into thinking that legislative acts leave

⁴⁹⁹ Harmut Lutz, *Contemporary Challenges: Conversations with Canadian Native Authors* (Saskatoon : Fifth House, 1991), pages 191-192, 201-202. Cité dans Constance Backhouse, *De la couleur des lois: Une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*, 379 (note 42).

⁵⁰⁰ Ibid (note 42).

⁵⁰¹ Emma LaRocque, *Violence in Aboriginal Communities*, National Clearinghouse on Family Violence: Ottawa, 1994, cité par l'AFAC, dans "Violence subie par les femmes et les filles autochtones", 2007, consulté en ligne: <http://www.nwaC-hq.org/fr/documents/NAWSVAAWFrancais.Pdf>

⁵⁰² Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Analyse juridique du génocide : un rapport supplémentaire*, 2019.; Commissaire Jacques Viens, *Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès – Rapport final*, Gouvernement du Québec, 2019.

⁵⁰³ Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 230.

no blood on the walls. It is harsh and it is true. We cannot ignore the fact of unrelenting violence against Indigenous women having its roots in colonizer settlement, colonizer government and colonizing laws. Those roots of settler are thick and strong.”⁵⁰⁴

Cette infériorisation juridique prend différentes formes dans la *Loi sur les Indiens*: en restreignant leur participation dans la vie politique du conseil de bande jusqu’en 1951⁵⁰⁵, en brisant les liens familiaux qui unissent les femmes, leurs enfants et leurs familles en les émancipant automatiquement lors d’un mariage avec un « non-indien »⁵⁰⁶, en subordonnant les femmes à leur mari duquel elles dépendent pour obtenir le statut juridique « Indien »⁵⁰⁷ et par l’imposition d’un statut inférieur aux hommes avec la loi C-31.⁵⁰⁸ Le comité sénatorial sur les questions autochtones a reconnu que la perte du statut d’Indien ainsi que les iniquités basées sur le sexe qui en émanent font partie du legs de transmission des traumatismes intergénérationnels, au même titre que les écoles résidentielles, les politiques de « protection de l’enfance » et la « perte » de territoire traditionnel.⁵⁰⁹ Ce trauma est expliqué par Jo-Anne Fisk et Evelyne George entre autres par un complexe d’avoir été ‘divisées pour mieux régner’.⁵¹⁰ Les femmes ont été « humiliées », impuissantes devant la loi et les systèmes de gouvernance des communautés, privées du contrôle

⁵⁰⁴ Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 231.

⁵⁰⁵ De 1869 à 1985, de 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*, L.C.1869, c.6 à *Indian Act*, R.S.C. 1985, c. I-5

⁵⁰⁶ *Indian Act*, R.S.C. 1951, C149.

⁵⁰⁷ Jusqu’en 1985 en vertu de 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*, L.C.1869, c.6; *Indian Act*, R.S.C. 1985, c. I-5, [Bill C-31].; Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place: Le sommaire du rapport final de l’enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, 2019, 20.

⁵⁰⁸ *Indian Act*, R.S.C. 1985, c. I-5, ; L’Alliance féministe pour l’action internationale (FAFIA-AFAI), *Statut égal pour les femmes dans la Loi sur les Indiens: la Loi sur les Indiens et le projet de loi S-3*. Consulté en ligne: https://fafia-afai.org/wp-content/uploads/2017/10/Statut-égal_Loi-sur-les-Indiens.pdf ; Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 231.

⁵⁰⁹ Standing Senate Committee on Aboriginal Peoples, *How did we get here? A concise, unvarnished account of the history of the relationship between Indigenous peoples and Canada*, 2019, 7. Consulté en ligne: https://sencanada.ca/content/sen/committee/421/APPA/Reports/APPAReport-Phase1_WEB_e.pdf

⁵¹⁰ Jo-Anne Fiske and Evelyne George, *Seeking Alternatives to Bill C-31: From Cultural Trauma to Cultural Revitalization through Customary Law*, Library and Archives Canada Cataloguing in Publication, 2006, 50.

de déterminer le futur de leur peuple.⁵¹¹ Les traumas se situent également au niveau d'une aliénation géographique et culturelle alors qu'elles sont dans l'obligation de quitter la communauté, mais également de tensions avec leurs familles, de la peur qui les habite en ce qui a trait à la possibilité de perdre leur statut en raison de la règle de la deuxième génération et à des pratiques discriminatoires.⁵¹² Pour les ikwewag, les violences s'étendent vers l'avenir, leurs enfants et les générations futures; elles se sont retrouvées « without home, community and connection. Like a stone thrown in a lake, the ripples would extend outward, impacting a larger and larger group of people over time. Matriarchy was not housed or acknowledged in the *Indian Act*. Nor was egalitarianism. »⁵¹³ Ainsi, le déracinement d'une femme représente le déracinement de toute la famille et l'effet est perpétué pour les générations futures. Elles sont conscientes de leurs rôles et responsabilités qui découlent de leur rôle de mère et le fait de ne pouvoir transmettre leur identité à leurs enfants au sein des leurs est une source de trauma.⁵¹⁴ C'est d'ailleurs pour ces motifs de droit à leurs relations que les femmes ont gagné leur première cause devant les tribunaux.⁵¹⁵

Le témoignage d'une femme dont la mère a perdu le statut par mariage avec un « non-Indien » décrit la profondeur du traumatisme d'une telle privation de l'identité juridique et des liens familiaux fondés sur des principes d'infériorité et de déshumanisation des femmes. Elle raconte que la perte de statut de sa mère l'a forcée à déménager avec ses enfants en dehors de la « réserve ». Ceci a entraîné le détachement de la communauté, des situations de consommation

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 231.

⁵¹⁴ Femmes autochtones du Québec, *Rapport Final – Consultations sur la discrimination en vertu des dispositions sur l'inscription de la Loi sur les Indiens*, 2019, consulté en ligne: https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2019/05/Rapport-S-3_Version-publique.pdf

⁵¹⁵ *Sandra Lovelace v. Canada*, Communication No. R.6/24, U.N. Doc. Supp. No. 40 (A/36/40) at 166 (1981).

dont certaines ont mené à la mort, des maladies dégénératives, le placement d'enfants dans le réseau provincial de la protection de la jeunesse et des états de dépendance économique:

she slowly stopped being dependent on the...Nation for anything, like to the point where she was on disability and she was on white welfare instead of coming home to her Native nation to be happier. She stayed in Vancouver and stayed on her disability and I think that the result of her alcoholism causing her death. (...) Eventually we [the speaker and her sisters] followed Mom to Vancouver and we all didn't survive.... I got two sisters with HIV and I've got two sisters that died of overdosing along with my mother drinking and overdosing, she died herself,... I've got two nieces and a nephew in foster care...they have heart conditions so they are considered disability.⁵¹⁶

Par l'imposition d'un système juridique colonial, les jeunes (et moins jeunes) générations ont été privées de la vie sur le territoire et de l'éducation qui s'y passait. La rupture dans la transmission des savoirs ainsi que les tentatives d'assimilation de leurs peuples et les maux sociaux qu'elles ont engendrés ont fait naître des questions existentielles incluant celles autour de leur identité et appartenance.⁵¹⁷ Les ressources les plus accessibles pour les soutenir dans leurs démarches de guérison et de rupture de transmission des traumatismes intergénérationnels ne sont pas nécessairement issues du territoire.⁵¹⁸ Il en résulte qu'il ont tendance à bâtir leurs identités autour de concepts coloniaux, et ce malgré eux. C'est ce que témoigne une campagne de fierté « autochtone » d'un centre d'amitié au Québec où une jeune femme montre sa carte de statut « Indien » avec comme message: « Ma carte d'identité compte »⁵¹⁹. Les générations actuelles et futures ne sont pas épargnées par l'internalisation des concepts racistes, discriminatoires et misogynes qui définissent actuellement leur identité juridique.

⁵¹⁶ Jo-Anne Fiske and Evelyne George, *Seeking Alternatives to Bill C-31: From Cultural Trauma to Cultural Revitalization through Customary Law*, 49.

⁵¹⁷ Dominique Collin, *L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec*. 59–76.

⁵¹⁸ Cynthia Wesley-Esquimaux et Steven Koptie, “Culture Through a Clinical Lens” dans Zangeneh M., Al-Krenawi A., *Culture, Diversity and Mental Health – Enhancing Clinical Practice*, Springer, Cham, 2019, 185-199.

⁵¹⁹ La photo a été prise dans le cadre d'une publicité par le Centre d'amitié autochtone de La Tuque (CAALT), en 2016. Voir la photo en annexe B.

Mais cela n'a pas toujours été comme ça, à Mikinaakominis. Sans idéaliser cette période de l'histoire, avant l'arrivée des Européens, les rôles des femmes et des hommes étaient complémentaires.⁵²⁰ Les ikwewag étaient respectées au sein des peuples du territoire et cela se témoignait entre autres par l'importance des rôles qu'elles remplissaient dans tous les domaines⁵²¹ : spirituel, politique, juridique, économique, social, culturel, familial.⁵²² L'historienne du territoire Brenda Macdougall le corrobore lorsqu'elle affirme que les systèmes d'appartenance du territoire étaient basés sur un ordre complexe de liens familiaux avec au centre, les femmes.⁵²³

À leur arrivée sur le territoire Mikinaakominis, les Européens sont débarqués avec leurs idéaux et conceptions du monde qui, aux XVe et XVIe siècles « faisaient de l'oppression une norme, voire une règle »⁵²⁴. Ils ont été choqués de constater la place qu'occupaient les femmes au sein de peuples « organisés en fonction du respect de la chaîne circulaire de tous les ordres de la vie »⁵²⁵, eux dont le système infériorisait les femmes et les réduisait à de simples objets. Ces dernières étaient soumises à une image masculine soit du père, du frère et plus tard du mari, voire du fils, ce qui est confirmé par son statut légal de mineure en vertu du Code de Napoléon de 1804.⁵²⁶ Même son de cloche dans la société euro-canadienne où les femmes euro-canadiennes

⁵²⁰ Suzy Basile, Hugo Asselin et Martin Thibault, *Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw*, Recherches féministes, 30:1, 2017, 61-80.

⁵²¹ Danielle Naumann, *Aboriginal Women in Canada: on the choice to renounce or reclaim Aboriginal identity*, 346.

⁵²² Se référer au chapitre I pour plus d'information sur le sujet.

⁵²³ Brenda Macdougall, *Wahkootowin: Family and Cultural Identity in Northwestern Saskatchewan Metis Communities*, Canadian Historical Review 86, no. 3, 2006, 433.

⁵²⁴ Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Presses de l'Université Laval, 199, 26-27.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ Ute Gerhard, *Le droit civil, un outil de domination masculine?*, Encyclopédie de l'histoire numérique de l'Europe, (article non date), consulté en ligne: <https://ehne.fr/fr/encyclopedie/thematiques/genre-et-europe/le-droit-civil/le-droit-civil-un-outil-de-domination-masculine%C2%A0#sommaire-le-code-civil-fran-ais-de-1804> ; Ute Gerhard, *Droit civil et genre en Europe du XIXe siècle*, CLIO, Femmes Genres Histoire, 43, 2016, 250-273.

devront attendre jusqu'en 1929 pour être considérées comme des personnes aux yeux de la loi constitutionnelle.⁵²⁷

Ces politiques et perspectives coloniales se répandront dans le contexte de la colonisation des systèmes de gouvernance et des règles d'appartenance contribuant ainsi à la substitution graduelle des manières et des modes de pensée et d'être du territoire par les modes coloniaux.⁵²⁸ Les hommes « Indiens » ont été poussés à prendre les rôles-types des Euro-Canadiens au détriment de la marginalisation des femmes qui, selon la *Loi sur les Indiens*, sont devenues des objets de propriété des hommes alors que leur statut juridique dépendait entièrement de ces derniers; elles sont « Indiennes » ou « non-Indiennes », selon le statut juridique de leur père puis de leur mari.⁵²⁹ De plus, selon la « mythologie coloniale »⁵³⁰, les rôles et responsabilités des femmes sur le territoire ou en lien avec celui-ci étaient limités au travail domestique, une fois que l'homme revenait de la chasse.⁵³¹ La violence dans l'imposition des modes de vie et de gouvernance a effacé les ikwewag de l'horizon juridique, mais également du territoire.⁵³² On sait pourtant que les femmes avaient et ont des rôles et des responsabilités essentiels sur le territoire, ce que la professeure atikamekw nehirowisiw Suzy Basile démontre particulièrement chez son peuple qui a des liens de parenté avec les Anishinaabeg.⁵³³

⁵²⁷ Reference re meaning of the word "Persons" in s. 24 of British North America Act, [1928] SCR 276; Senate of Canada, *Why the persons case matters*, Parliament of Canada, 2016, consulté en ligne: <https://sencanada.ca/en/sencaplus/how-why/why-the-persons-case-matters/> ;

Danielle Naumann, *Aboriginal Women in Canada: on the choice to renounce or reclaim Aboriginal identity*, 346.

⁵²⁸ Danielle Naumann, *Aboriginal Women in Canada: on the choice to renounce or reclaim Aboriginal identity*, 346.

⁵²⁹ Tracey Lindberg, *Critical Indigenous legal theory*, 231.

⁵³⁰ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, 18.

⁵³¹ Christine Miller & Patricia Chuchryk, eds., *Women of the First Nations*, Winnipeg: University of Manitoba, 1996.

⁵³² Gerdine Van Woudenberg, *Placing Gender in the Mediation of Aboriginal Resource Claims and Conflicts*, *Recherches Amérindiennes au Québec*, 34:3, 2004.

⁵³³ Suzy Basile, *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, (thèse de doctorat) Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2017. <http://depositum.uqat.ca/703/1/Basile%2C%20Suzy.pdf>

Au fil des ans, ces réalités juridiques imposées par une loi sexiste, discriminatoire, raciste et misogyne ont fini par être peu à peu adoptées par les peuples du territoire qui n'avaient d'autre choix que de s'y conformer.⁵³⁴ En effet, il était interdit pour tout « Autochtone », en vertu de l'article 67 de la Loi constitutionnelle, de déposer une plainte contre le gouvernement euro-canadien portant sur la *Loi sur les Indiens*, à la Commission canadienne des droits de la personne.⁵³⁵ Il était d'ailleurs interdit au risque d'être émancipé, pour tout « Indien » de poursuivre des études universitaires, notamment pour devenir avocat, de 1876 à 1920.⁵³⁶ Ces circonstances ont fait en sorte qu'il était impossible pour les peuples du territoire de s'opposer au système, à l'intérieur de ce dernier. Soit ils s'y conformaient, soit ils se voyaient imposer la citoyenneté euro-canadienne de sorte que leurs liens familiaux, culturels et territoriaux leur étaient retirés.

3.1.2 Violences économiques et générations futures

Dans une perspective coloniale capitaliste de la conception de la richesse, l'Euro-Canada est parmi les pays les plus riches au monde avec au bas de sa pyramide sociale les peuples du territoire parmi les plus pauvres.⁵³⁷ Ces derniers affirment d'ailleurs que la richesse de l'état colonial s'est construite sur le vol du territoire et de l'exploitation des ressources qui s'y trouvent, au détriment des peuples qui y sont enracinés. En découle l'imposition d'une pauvreté systémique née du processus de la colonisation.⁵³⁸ Les peuples du territoire doivent composer avec un manque criant d'infrastructures et de logements sains et sécuritaires, un manque fréquent d'accès à l'eau

⁵³⁴ Danielle Naumann, *Aboriginal Women in Canada: on the choice to renounce or reclaim Aboriginal identity*, 346.

⁵³⁵ Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place: le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, vol.1a, 2019, 226.

⁵³⁶ *An Act to amend and consolidate the laws respecting Indians*, S.C. 1876, c.18 (39 Vict.), 86.

⁵³⁷ James Frideres, *Aboriginal Identity in the Canadian Context*, 318-319.

⁵³⁸ *Ibid.*

potable et à des services non-comparables à ceux offerts à la population hors réserve.⁵³⁹ Le Tribunal canadien des droits de la personne a également statué en 2016 sur la discrimination vécue par les 165 000 enfants vivants dans les « réserves ».⁵⁴⁰ Le lien a été établi entre la discrimination systémique dû au manque de financement gouvernemental, l'état de pauvreté qui en résulte et l'intervention du régime de la protection de la jeunesse sur les bases de cette pauvreté et de discrimination systémique. Ainsi, la passation de l'appartenance et de l'identité des peuples du territoire (ou sa privation dans ce cas-ci) est intrinsèquement liée aux violences systémiques économiques.

La relation en tandem entre les Anishinaabeg et aki, le territoire, se manifeste également dans une conception économique coloniale. L'état euro-canadien a fait le choix libre et éclairé d'imposer des terres de réserve dans l'objectif de s'appropriier le territoire occupé par les peuples de Mikinaakominis pour le peuplement, la christianisation et le développement de la colonie.⁵⁴¹ C'est dans ce contexte de protection et de contrôle du territoire de même que de christianisation qu'est apparu la nécessité de définir juridiquement les peuples du territoire.⁵⁴² L'objectif avec ce processus était d'atteindre la civilisation par l'assimilation le plus rapidement possible et au coût le plus faible possible.⁵⁴³ La ligne directrice de cette politique mise en œuvre par le système juridique maintient le cap au cours de l'histoire en imposant des identités juridiques qui interfèrent avec le droit et la responsabilité des peuples du territoire de s'autodéterminer.

⁵³⁹ *First Nations and Family Caring Society of Canada v. Attorney General of Canada*, 2016 CHRT 2

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ Mylène Jaccoud, *La justice pénale et les Autochtones: d'une justice impose au transfert de pouvoirs*, Canadian journal of Law and Society, 17(2), 2002, 107; Mylène Jaccoud, *Le droit, l'exclusion et les Autochtones*, Canadian journal of Law and society, 11(2), 1996, 217-234.

⁵⁴² Suzy Basile, *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, (thèse de doctorat) Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2017, <http://depositum.uqat.ca/703/1/Basile%2C%20Suzy.pdf>

⁵⁴³ Pierre Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. 2e éd. Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2010.

Or, leurs identités réelles sont intrinsèquement liées au territoire.⁵⁴⁴ De la même manière que la pauvreté chronique interfère avec les responsabilités découlant des liens familiaux, elle s'interpose également dans les responsabilités envers le territoire. En effet, alors que certaines communautés refusent l'exploitation du territoire – en raison des responsabilités qu'ils ont envers la terre dans leurs ordres juridiques – d'autres succombent aux compagnies d'exploitation dans l'espoir d'alléger les souffrances immédiates de leur peuple.⁵⁴⁵ « (...) First Nations have gone from being the richest peoples in the world to the most impoverished, as their lands, resources, and ways of being were stolen from them. »⁵⁴⁶ Au même rythme que les peuples du territoire sont affaiblis par le génocide, le territoire l'est aussi. Arrachés l'un à l'autre par l'imposition de la sédentarisation et du mode de vie euro-occidental capitaliste, les violences se perpétuent. Et les enseignements des Anciens s'endorment peu à peu. De plus, des études ont démontré la corrélation entre l'augmentation du taux de violence envers les femmes et l'augmentation des activités d'exploitation du territoire (des « ressources »).⁵⁴⁷

Les violences économiques surgissent également dans le processus de réinscription des femmes et de leurs descendants qui ont été retranchés ou omis de la *Loi sur les Indiens*. Alors que les conseils de bande sont déjà sous-financés, l'annonce du gouvernement euro-canadien de réintroduire une portion des femmes et leurs descendants au sein des communautés n'a pas été bien reçue par plusieurs leaders « Indiens ». Pour ces derniers, le manque de ressources est la cause

⁵⁴⁴ Suzy Basile, Hugo Asselin et Martin Thibault, *Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw*, Recherches féministes, 30:1, 2017, 61.

⁵⁴⁵ Russel Lawrence Barsh, "The Inner Struggle of Indigenous Peoples", Chapter 4, dans Roxanne Dunbar-Ortiz et al., *Indigenous Peoples' Rights in International Law: Emergence and Application*, Kautokeino & Copenhagen, 2015, 91, consulté en ligne: <https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2017/06/Indigenous-Peoples-Rights-In-International-Law-Emergence-and-application-2015.pdf>

⁵⁴⁶ Pamela D. Palmater, *Stretched Beyond Human Limits: Death by Poverty in First Nations*, Canadian Review of Social Policy, Toronto, 65/66, 2011, 113.

⁵⁴⁷ The Firelight Group, *Indigenous Communities and Industrial Camps: Promoting Healthy Communities in Settings of Industrial Change*, 2017, 15-36, consulté en ligne: https://firelight.ca/wp-content/uploads/2016/03/Firelight-work-camps-Feb-8-2017_FINAL.pdf

de la discrimination envers les femmes et leurs descendants. Par la loi C-31, le gouvernement euro-canadien « did not abolish discrimination but introduced internal conflict, [and] competition for scarce resources [...] in some cases Bill C-31 has increased the tensions and discrimination that was already prevalent on reserves prior to 1985. »⁵⁴⁸ Non seulement la discrimination basée sur le sexe n'a pas été éradiquée de la loi, mais elle a été nourrie à l'intérieur des communautés, à l'égard des « nouveaux arrivants » qui imposent une nouvelle pression financière sur les conseils de bande déjà appauvris. Cette tension est demeurée avec les projets de loi subséquents comme le gouvernement euro-canadien n'a pas ajusté les ressources.⁵⁴⁹

Jonh Borrows suggère une avenue qui concilierait appartenance, responsabilité et pouvoir économique.⁵⁵⁰ Il propose de mettre sur pied un système de taxation qui permettrait aux peuples du territoire qui travaillent à l'extérieur des « réserves » (et donc paient des taxes) de choisir d'envoyer leurs taxes dans leur communauté plutôt que dans les coffrets des gouvernements coloniaux. Cette idée permettrait non seulement un apport économique, mais également une contribution de la part des Anishinaabeg qui vivent en dehors de la communauté. Par cet exemple concret d'une applicabilité de l'ordre juridique anishinaabe, les habitants hors réserve cesseraient peut-être d'être perçus de manière négative ou péjorative par certains individus dans les communautés et qui sait, seraient-ils peut-être les bienvenus notamment puisqu'ils représenteraient un revenu pour la communauté. La relation unissant les uns aux autres prendrait un tout autre sens, complètement différent de celui prévu à la *Loi sur les Indiens*. Borrows affirme que les gens ne devraient pas être pénalisés en raison de diverses politiques d'assimilation, tendant

⁵⁴⁸ P.M. Paul, *Bill C-31: The Trojan horse: An analysis of the social, economic and political reaction of First Nations people as a result of Bill C-31 (Canada)*, Unpublished Master's thesis, University of New Brunswick, 1990, 10.

⁵⁴⁹ RCAANC, *Renseignements généraux sur l'inscription des Indiens*, Financement, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1540405608208/1568898474141>

⁵⁵⁰ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, 24-28.

la main même aux individus qui n'auraient plus aucun lien avec la communauté, stipulant qu'il n'est jamais trop tard pour en créer : « even if these people do not have a current relationship with the reserve does not mean they cannot develop one. »⁵⁵¹ Il est d'avis que ce que plusieurs perçoivent comme un « problème », soit les femmes et leurs enfants qui recouvrent leur statut juridique, n'en est en fait pas un; il représente plutôt une force. Le problème serait au contraire celui des politiques assimilatrices définies par le principe de la suprématie coloniale et nourri par le capitalisme.⁵⁵²

En somme, l'appropriation unilatérale du droit et de la responsabilité des Anishinaabeg de se définir eux-mêmes par le gouvernement euro-canadien a engendré des violences et maux profonds qui affectent les peuples du territoire d'hier à aujourd'hui : psychologiquement, physiquement, émotionnellement, spirituellement et économiquement.

3.2 Bris des liens familiaux, déresponsabilisation et discours politiques coloniaux intériorisés: responsabilités versus droits

The fourth and last of Winona's babies was a very difficult birth because this baby was made of rock. This baby was not a smooth stone, but had sharp and jagged edges. Sadly, Winona passed away giving birth to that last baby. And again, this baby rock upon being born, rolled away.

*All of this happened so quickly, that by the time Nokomis returned to Winona, she found her daughter had passed away and there were no other babies to be found. This is why Nenaboozhoo was the only grandchild Nokomis had raised.*⁵⁵³

L'imposition d'identités juridiques par le système colonial a eu des répercussions à l'intérieur de l'ordre juridique anishinaabe. L'État colonial aura tenté de substituer une manière de penser ancrée dans les droits à celle ancrée dans les responsabilités, avec pour conséquence l'auto-

⁵⁵¹ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, 28.

⁵⁵² Cité dans Eve Thuck, *Suspending Damage: A Letter to Communities*, Harvard Education Review: Cambridge, 79:3, 2009, 415.

⁵⁵³ Suite de l'extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 10-11.

colonisation des peuples du territoire.⁵⁵⁴ Cette section s'attardera en premier lieu au processus d'internalisation des concepts coloniaux (3.2.1) suivi d'une réflexion autour d'un processus de réappropriation des règles entourant l'appartenance au peuple, par et pour les Anishinaabeg, par la revitalisation des ordres juridiques ancrée dans les responsabilités.

3.2.1 Leadership dans le système juridique « autochtone » euro-canadien : discrimination et misogynie au nom du droit à l'auto-détermination

S'ils n'avaient (peu ou) pas contesté la discrimination que les femmes vivaient en 1851 (ou plutôt leurs maris), les leaders masculins ne sont pas tous restés muets lorsque les femmes ont été arrachées à leurs familles.⁵⁵⁵ Ils ont toutefois été malheureusement nombreux à lutter contre le retour des femmes et leur descendants au sein de leurs communautés. Le National Indian Brotherhood est intervenu contre Jeanette Corbiere Lavell et Yvonne Bédard pour des motifs similaires à 1851 : certains leaders craignaient ne pas avoir assez de terres de réserve ni de ressources pour accueillir le nombre de personnes qui deviendraient éligibles au statut juridique.⁵⁵⁶ D'autres se sont opposés au retour des femmes parce qu'ils ne voulaient pas partager les gains financiers dont ils jouissaient (notamment en Alberta avec le pétrole).

[i]t was not so much that they favored discrimination (though the heavily male character of their leadership caused some observers to wonder even on that point) as that they feared the consequences of making it possible for tens of thousands of people to reclaim Indian status. Some bands, especially in Alberta, were oil-rich and reluctant to share their riches with a potential horde of returnees to the reserves. Others simply feared that they did not have enough land and other resources to cope with larger populations.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 126.

⁵⁵⁵ Certains leaders masculins ont protesté contre la discrimination que vivaient les femmes « indiennes » mariées à des hommes « non-indiens ». Voir notamment John Leslie et Ron Maguire, *Historique de la Loi sur les Indiens*, 2^e éd., Ottawa, Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, 1980, p. 73 ; Archives nationales du Canada, *Minutes of the Joint Council of the Garden River and Batchewana Bands*, (6 août 1875), , RG 10, vol. 1967, dossier 5184.

⁵⁵⁶ Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 117-118.

⁵⁵⁷ J.R. Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto: University of Toronto Press, 1991, 242.

Pour justifier leur intervention envers les femmes « indiennes », l'organisation masculine des chefs, dont les membres tirent leur pouvoir d'un système de gouvernance mis sur pied par la *Loi sur les Indiens* elle-même, s'est appuyée sur le *Livre Blanc* déposé par le gouvernement euro-canadien en 1969 et qui avait pour objectif d'éradiquer complètement la Loi.⁵⁵⁸ Ils justifiaient ainsi en partie leur opposition sous prétexte qu'ils craignaient que le gouvernement euro-canadien n'invalide entièrement la *Loi sur les Indiens*. Val Napoleon ne mord pas à l'hameçon lorsqu'elle qualifie cette affirmation de « discutable ».⁵⁵⁹

Depuis, c'est sous le couvert du droit à l'autodétermination et donc à une non-ingérence de l'état colonial dans les affaires des peuples du territoire que certains leaders justifient leur supériorité fictive sur les ikwewag.⁵⁶⁰ C'est ce qui s'est produit lors des dernières journées de négociation de la *Convention 169 relative aux peuples indigènes et tribaux* de l'Organisation internationale du travail en 1989, au cours d'une situation conflictuelle entre les représentants de l'Euro-Canada et certains représentants du territoire. Ces premiers ont fait la proposition d'ajouter à la Convention une clause sur l'équité des sexes, ce qui a été mal reçu par une majorité des représentants (masculins) du territoire qui s'y sont opposés. Selon Russel Lawrence Barsh, une partie des opposants était d'avis que les ikwewag étaient inférieures aux hommes, alors que l'autre partie s'est rabattue sur la nécessité de gouverner eux-mêmes leurs affaires internes.⁵⁶¹ Il ont ainsi justifié de discriminer les ikwewag en raison de leur droit à l'autodétermination. Une situation

⁵⁵⁸ Le livre blanc fut une initiative de l'ancien Premier Ministre du Canada, Pierre Elliott Trudeau, qui servait à mettre un terme aux distinctions juridiques entre les « Indiens » et les Euro-Canadiens. Le Livre blanc ou le « white paper » en anglais, servait selon plusieurs dont John Milloy à l'assimilation complète des peuples du territoire par l'abolition de la *Loi sur les Indiens*. Voir: John Milloy, *Indian Act Colonialism : A Century Of Dishonour, 1869-1969*, Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, 2008 ; J.R. Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*, 230-237.

⁵⁵⁹ Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 117-118.

⁵⁶⁰ Sakina Masmoudi, *L'éviction du vrai débat?*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, 38 :2-3, 2008, 145-146.

⁵⁶¹ Russel Lawrence Barsh, "The Inner Struggle of Indigenous Peoples", Chapter 4, dans Roxanne Dunbar-Ortiz et al., *Indigenous Peoples' Rights in International Law: Emergence and Application*, 89-90.

similaire s'est produite lors de discussions à huis clos. Des leaders du territoire de Mikinaakomins (Canada) ont été interrogés sur l'absence de femmes leaders au sein de leur délégation. Ils ont une fois de plus fait valoir leur droit à l'autodétermination sous prétexte qu'il s'agissait d'une « internal matter, and none of the business of nation states or the United Nations. »⁵⁶²

L'avocate Nlaka'pamux Sharon McIvor affirme que le gouvernement euro-canadien n'a jamais perdu de vue son objectif de colonisation principal : acquérir le territoire Mikinaakomins tout en se départissant de son obligation fiduciaire envers les peuples du territoire. L'émancipation forcée des ikwewag n'était qu'un moyen pour l'atteindre et il s'est montré le plus efficace sur le plan du nombre (avant la lutte des femmes et les changements législatifs). Les dates d'extinction rattachées à chaque bande indienne soutiennent également l'argument de l'assimilation complète selon lequel « the *Indian Act* is systematically eliminating “Indians”. »⁵⁶³ Selon les politiques coloniales, une date d'extinction de chacune des « bandes » est prévue en fonction de leur dernier « indien statué » et/ou du moment auquel leur dernier « membre » sera né, et ce encore aujourd'hui.⁵⁶⁴

Le paradoxe est frappant : les Anishinaabekwewag et leur descendance sont arrachées à leurs familles par une loi qui cherche à ce qu'il n'y ait plus un seul « indien » dans le système juridique colonial et la majorité des « leaders » de ces communautés font pression sur le gouvernement euro-canadien pour ne pas les réintégrer. Elles marchent et luttent pour pouvoir vivre auprès des leurs et transmettre leur culture, tradition, langue, identité à leurs enfants et

⁵⁶² Russel Lawrence Barsh, “The Inner Struggle of Indigenous Peoples”, Chapter 4, dans Roxanne Dunbar-Ortiz et al., *Indigenous Peoples' Rights in International Law: Emergence and Application*, 89.

⁵⁶³ Pamela Palmater, *Indian status : Why Lynn Gehl's court challenge matters*, CBC News (analysis), 2014, consulté en ligne : <https://www.cbc.ca/news/indigenous/indian-status-why-lynn-gehl-s-court-challenge-matters-1.2806534>

⁵⁶⁴ *Ibid*; Pamela Palmater, *Abolishing the Indian Act means eliminating First Nations' rights*, Macleans (opinion), 2019, consulté en ligne : <https://www.macleans.ca/opinion/abolishing-the-indian-act-means-eliminating-first-nations-rights/> ; voir également la récente décision de la Cour suprême qui a reconnu des droits ancestraux au peuple Sinixt malgré le fait que le gouvernement euro-canadien ait statué sur l'extinction de ces derniers. *R v. Desautel*, 2021 SCC 17

générations futures, tandis que les représentants masculins s'opposent à leur retour sous des prétextes financiers et territoriaux, partageant le même discours colonial que le gouvernement euro-canadien.

Causes et application de l'intériorisation de la discrimination et de la misogynie

Les peuples du territoire restent divisés sur la *Loi sur les Indiens* et ses politiques d'appartenance, malgré leur colère à son endroit.⁵⁶⁵ Il est une réalité que certains leaders bénéficient de sa structure et luttent pour sa préservation⁵⁶⁶ – comme le juge euro-canadien qui ne veut pas reconnaître la totalité de la suprématie coloniale sur laquelle est fondé l'Euro-Canada puisque c'est également d'elle qu'il tire son pouvoir.⁵⁶⁷ Malgré cette relation amour-haine qu'entretiennent de nombreux peuples du territoire envers la *Loi sur les Indiens*, elle demeure pour une majorité d'entre eux la principale source législative qui les reconnaît en tant que peuples distincts. Elle a cependant un coût cher à payer puisqu'elle contribue à l'érosion des identités du territoire, par l'abandon graduel des systèmes relationnels traditionnels, emportant une dévalorisation des Aînés (porteurs de savoirs) et l'effacement d'un leadership traditionnel issu des ordres du territoire.⁵⁶⁸ Elle contribue également à l'intériorisation de la 'vérité coloniale' de l'infériorité des « Indiens » par rapport aux Euro-Canadiens sur laquelle cette Loi se fonde.⁵⁶⁹ Harold Cardinal explique que le processus d'intériorisation s'opère à force de répétition par les Euro-Canadiens que les peuples du territoire sont inférieurs.

the Canadian non-Indian society puts its own peer group at the center of all things desirable and rates all other cultures accordingly. It is an assumption, quite often becoming a conviction, that the values, the ways of life, the whole culture of one's own group must be superior to those of others.

⁵⁶⁵ Ken Coates, *The Indian Act and Future of Aboriginal Governance in Canada*, National Center for First Nations Governance, 2008, 1.

⁵⁶⁶ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, 5.

⁵⁶⁷ Marie-Andrée Denis-Boileau et Marie-Eve Sylvestre, *Ipeelee et le devoir de résistance*, *Canadian Criminal Law Review*, Toronto, vol.21, 2016, 119 ; Sébastien Grammond, *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruylant, Yvon Blais, 2003, 23.

⁵⁶⁸ James Frideres, *Aboriginal Identity in the Canadian Context*, 319.

⁵⁶⁹ Martin J. Cannon, *Men, masculinity, and the Indian Act*, UBC Press, 2019.

Tell a person long enough and often enough that he is inferior, and likely he will eventually accept the false image you thrust upon him.⁵⁷⁰

Cette intériorisation peut être aussi « anodine » que de vouloir remplacer les mukluks (bottes d'hiver traditionnelles de certains peuples du territoire) par des bottes d'hiver occidentales commerciales. Elle se transmet dès le jeune âge chez les enfants qui peuvent vouloir refuser de porter leur culture⁵⁷¹ ou de parler leurs langues, par peur d'être rejetés et infériorisés par les autres. Harold Cardinal raconte une de ses histoires personnelles qui en témoigne, par l'attitude d'un de ses camarades :

When I attended a white school, there were a very few Indians there. None ever wore articles of Indian apparel. When winter came, I put on my mukluks. Some of the other Indian students came to me and suggested I shouldn't wear them. My mukluks called attention to the fact that I was an Indian. But I continued to wear them, not as any sort of hollow protest and not feeling particularly self-righteous -just warm.⁵⁷²

Le psychologue Kenneth Clark affirme que les êtres humains commencent à douter de leur propre valeur lorsqu'ils sont confrontés presque partout dans la société et au quotidien à des situations qui leur rappellent qu'ils n'ont pas droit au même respect, dignité et courtoisie que la population 'ordinaire'.⁵⁷³ Le témoignage de Jeannette Corbière Lavell lors de l'annonce des changements législatifs mettant fin à une majorité des discriminations basées sur le sexe de la *Loi sur les Indiens* avec la loi S-3 témoigne de cette réalité : « Les gens ne pourront plus dire que l'on n'est pas un membre à part entière de notre communauté. Ils ne pourront pas le dire parce que dorénavant c'est

⁵⁷⁰ Harold Cardinal, *The Unjust Society: The Tragedy of Canadas Indians*, Edmonton: M.G. Hurtig Ltd., 1969, 4-5.

⁵⁷¹ Ce fut d'ailleurs une réalité pendant l'écriture de cette thèse. Une jeune fille Kulak de la communauté de Cote First Nation en Saskatchewan, s'est fait critiquée par un assistant à l'école parce qu'elle portait une jupe traditionnelle à rubans. La jeune fille de 10 ans a lancé un mouvement dans les réseaux sociaux en guise de solidarité et de fierté culturelle. Voir : *This girl ignited a new awareness and pride for ribbon skirts*, CBC Kids News, published January 7, 2021, consulté en ligne : <https://www.cbc.ca/kidsnews/post/this-girl-ignited-a-new-awareness-and-pride-for-ribbon-skirts>

⁵⁷² Harold Cardinal, *The Unjust Society: The Tragedy of Canadas Indians*, 22.

⁵⁷³ Richard Delgado, "Words That Wound: A Tort Action for Racial Insults, Epithets, and Name Calling" dans Marie Mari Matsuda et Al., *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and The Frist Amendment*, 1993. 91

inscrit dans la loi. »⁵⁷⁴ Comme si le fait de retrouver son statut, bien qu'il soit en lui-même discriminant, raciste et paternaliste, mettait au moins fin à la double discrimination des femmes.

Malgré la loi S-3, des iniquités résiduelles liées à l'appartenance demeurent.⁵⁷⁵ Le système juridique colonial crée des « color lines » qui déterminent la supériorité des uns sur l'infériorité des autres⁵⁷⁶. Pamela Palmater affirme que l'imaginaire colonial des différentes catégories d'« Indiens » dont certains sont supérieurs aux autres a eu un grand impact sur les identités du territoire notamment par leur intériorisation qui s'étend au sein de la population ainsi que dans les structures politiques, sociales et communes.⁵⁷⁷ Elle s'oppose à toute autre forme d'assimilation qui aurait pour conséquence non pas de renforcer les liens, mais risquerait plutôt d'« aliéner et diviser » davantage les peuples du territoire.⁵⁷⁸ Les codes d'appartenance permettent eux aussi à certains leaders « Indiens » de perpétuer les violences, le racisme et la misogynie de la colonisation sous le couvert du droit à l'autodétermination.⁵⁷⁹ Taiaiake Alfred justifie la discrimination envers les femmes et leurs descendants ayant été omis ou retranchés de la *Loi sur les Indiens* sous prétexte qu'ils sont un « "mess" created by white society (by Bill C-31 measures and state-imposed membership codes), and to force First Nations to accommodate this mess of humanity would undermine their nationhood. »⁵⁸⁰ Ce discours nourrit une déresponsabilisation complète envers les femmes, leur descendance et les familles au profit d'une protection des droits. Il n'y a aucune

⁵⁷⁴ Radio-Canada, *Le statut d'Indien pourrait être étendu à des centaines de milliers de personnes*, 2019, consulté en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1263458/statut-indien-loi-gouvernement-federal>

⁵⁷⁵ Claudette Dumont-Smith, *Annex A : Minister's Special Representative final report on the collaborative process on Indian registration, band membership and First Nation citizenship*, Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada, 2019, consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1561561140999/1568902073183?wbdisable=true>

⁵⁷⁶ James Frideres, *Aboriginal Identity in the Canadian Context*, 319.

⁵⁷⁷ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition, 1316-1321.

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ Larry Gilbert, *Entitlement to Indian Status and Membership Codes in Canada*, Toronto: Carswell, 1996 ; Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 139.

⁵⁸⁰ Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 140.

volonté d'accueillir celles et ceux qui ont été brimés par le système colonial, de la même manière qu'ont été accueillis les survivants des pensionnats ou des politiques de « protection à l'enfance », par exemple. Même si Alfred stipule que les peuples du territoire doivent bâtir leur souveraineté selon leurs propres modèles étant donné la fondation euro-occidentale coloniale du modèle actuel⁵⁸¹, celui qu'il propose est imprégné de colonialisme.⁵⁸² L'activiste afro-américaine June Jordan critique ce modèle de nationalisme ethnique qu'elle qualifie de précaire; bien que l'ethnicité peut être suffisante pour rassembler les gens au début d'un processus, il faudra plus que ce concept pour qu'un peuple d'atteigne sa pleine souveraineté.⁵⁸³

Il arrive également que certains chefs ou conseillers justifient la rigidité de leur code par un effort de protection culturelle ou même pécuniaire.⁵⁸⁴ Val Napoleon évoque la non-pérennité d'une telle approche qui exclut certains membres de leurs familles en raison du sous-financement qu'ils reçoivent du gouvernement euro-canadien. Elle questionne ce raisonnement basé sur des fondations qu'elle ne juge pas assez forte pour tout peuple qui veut s'épanouir dans le futur.

At the heart of the ethnic nationalist model manifested in many First Nations communities in Canada is a siege or welfare mentality. This is the idea that there is only so much money and are only so many resources, and so if there are too many members, then everybody will get only a little bit of what is already too scarce, or worse, there won't be anything left. If this is the premise, then limiting membership makes a certain sense for those already inside the membership body. But ultimately, this premise rests on a belief that First Nations will never generate their own wealth and there will always be a scarce, finite pool of resources. This is a shaky basis for a nation and will not build one that is likely to take its place in the world.⁵⁸⁵

Finalement, la déresponsabilisation et l'imputabilité des leaders est un autre principe qui a été imposé par l'entremise des systèmes coloniaux et qui contribue à la vulnérabilité des ikwewag et aux violences qu'elles subissent. Dans un rapport du Manitoba sur la justice et les peuples du

⁵⁸¹ Taiaiake Alfred, *Peace, Power, Righteousness : an Indigenous Manifesto*, Don Mills, Ont: Oxford, 1999, 54.

⁵⁸² Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 140 -141.

⁵⁸³ P. Pratibha "Black Feminism: the Politics of Articulation" dans J. Rutherford, ed., *Identity*, London : Lawrence & Wishart, 1990,109.

⁵⁸⁴ Voir la section suivante qui traite de ce sujet un peu plus en profondeur.

⁵⁸⁵ Val Napoleon, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, 140-141.

territoire, il est question de l'inaction des leaders « Indiens » pour mettre fin aux violences familiales ainsi que la responsabilité qui leur incombe de s'y attarder.

The unwillingness of chiefs and councils to address the plight of women and children suffering abuse at the hands of husbands and fathers is quite alarming. We are concerned enough about it to state that we believe the failure of Aboriginal government leaders to deal at all with the problem of domestic abuse is unconscionable. We believe that there is a heavy responsibility on Aboriginal leaders to recognize the significance of the problem within their own communities. They must begin to recognize, as well, how much their silence and failure to act actually contribute to the problem.⁵⁸⁶

En somme, tant et aussi longtemps que les leaders maintiendront le cap sur la discrimination basée sur le sexe de la *Loi sur les Indiens* – ce qui inclut l'exclusion des femmes et leurs descendants, notamment par les codes d'appartenance – l'idéologie selon laquelle il est légitime de perpétrer des violences à l'égard des femmes sera maintenue. Par conséquent, si les leaders veulent vraiment répondre au problème de la violence faite aux ikwewag, ils devront procéder à un exercice de décolonisation ; remplacer les concepts de misogynie par ceux de responsabilités qui sont propres à leurs visions du monde.

3.2.2 Une guérison par la revitalisation des ordres juridiques du territoire

*That is how they say Nenaboozhoo and his brothers came to this world. The baby who had turn into the Rabbit under the cedar bowl was Nenzboozhoo. And so we know that his power is the West Wind because that's who his dad is. We know that he also gets his powers from the stars because that's where his family comes from. We know that his grampa was that old Bear so Nenaboozhoo had his place on this earth too and it's where he got his gift of medicine from. And because all of those powers were combined in him, it made a hell of a person. It made a very strong person. (...)*⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ A.C.Hamilton and Murray Sinclair , *The Justice System and Aboriginal People: Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba, Vol. 1*, Winnipeg: Queen's Printer, 1991, 487.

⁵⁸⁷ Extrait de l'adizookaan « The Birth of Nenaboozhoo » dans Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 11.

Elles sont trop nombreuses les personnes du territoire qui souffrent de la colonisation et de la privation de la responsabilité de s'autodéterminer. L'imposition de l'identité juridique « indienne » a « érod[é] les structures sociales qui nourrissaient les communautés. »⁵⁸⁸ Lauwers raconte que la jeunesse du territoire qui s'enlève la vie a fait preuve au cours de celle-ci de grande résilience et que la fin qu'elle a choisie arrive lorsqu'elle a atteint les limites de ce qui est humainement possible d'endurer :

The themes that emerged from a review of the circumstances of the deaths and lives of the youth, was not a story of capitulation to death, but rather, a story of stamina, endurance, tolerance, and resiliency stretched beyond human limits until finally, they simply could take no more.⁵⁸⁹

Le coroner chargé d'investiguer sur une vague de cinq suicides entre février et octobre 2015 dans une communauté innue au Québec remarque lui aussi la lourdeur qu'inflige le système sur des personnes qui ne souhaitent pas mourir, mais seulement que leurs douleurs cessent.

Lors de suicides, l'on constate, dans presque tous les cas, une espèce de mal-être de la personne où la plupart du temps elle ne désire pas mourir, mais veut mettre fin à ses souffrances. Elle ne voit pas de solution et seule la mort apparaît comme moyen de mettre fin à cette souffrance.⁵⁹⁰

Le coroner blâme le régime d'apartheid de la *Loi sur les Indiens* qui leur impose un « mal-être » dont les peuples du territoire sont tenus prisonniers : s'ils restent dans leur communauté, « ils ne peuvent ni se développer ni s'émanciper » et s'ils décident de quitter ils risquent d'être « rejetés par leurs pairs et de perdre leur identité. »⁵⁹¹ Comme Wenona Victor l'écrit : « (i)f time has taught

⁵⁸⁸ Patricia D. McGuire, *Restorative Dispute Resolution in Anishinaabe Communities – Restoring Conceptions of Relationships Based on Dodem*, 1.

⁵⁸⁹ Lauwers, B. (Paediatric Death Review Committee), *Report of the Paediatric Death Review Committee and Deaths Under Five Committee*. Ontario: Officer of the Chief Coroner for Ontario, 2011, 99, Consulté en ligne: <http://www.mcscs.jus.gov.on.ca/stellent/groups/public/@mcscs/@www/@com/document.s/webasset/ec090287>

⁵⁹⁰ Me Bernard Lefrançois, *Rapport d'enquête Loi sur la recherche des causes et des circonstances des décès : Pour la protection de la vie humaine*, Gouvernement du Québec: Bureau du Coroner, 2017, 19.

⁵⁹¹ Bureau du coroner, *Dépôt du rapport d'enquête publique du coroner*, (Communiqués) Gouvernement du Québec, 2017, consulté en ligne: <https://www.coroner.gouv.qc.ca/medias/communiqués/detail-dun-communiqué/209.html>

us anything it is that there are no winners under a colonial regime »⁵⁹² et ce ne sont malheureusement pas les exemples qui manquent.

Devant les échecs répétés du système juridique entourant l'identité « indienne » ou « autochtone », et devant l'ampleur des maux qui en découlent, Hadley Friedland conclut qu'il n'y a d'autre solution que de chercher un autre système qui fasse régner l'ordre, car c'est le désordre qui plane dans le système actuel.⁵⁹³ Je comprends les inquiétudes d'une telle démarche de s'éloigner du connu pour favoriser la revitalisation des ordres juridiques, quand trop de peuples du territoire sont prisonniers d'un système politique, économique, juridique qui les maintient dans une pauvreté extrême.⁵⁹⁴

Si on abolit sur la *Loi sur les Indiens*, qu'est-ce que je vais faire demain matin si je paye de l'impôt et si je dois payer mes taxes? Il y a des gens qui s'en sortent bien, mais eux ce sont l'exception. C'est pas évident. Les gens ont peur que ce soit pire.⁵⁹⁵

Et si les ordres juridiques avaient le pouvoir d'étendre les bienfaits des enseignements traditionnels qu'ils ont déjà démontré en santé mentale à toutes les parties des êtres et des peuples (socio-économique, politique, juridique)? L'artiste atikamekw nehirowisiw, Euroma Awashish, raconte le chemin que l'on peut faire en se déliant des chaînes physiques, mentales, émotionnelles et spirituelles imposées par le système euro-canadien. Celle qui a un enfant avec un homme « non-indien » prend conscience de ce qui compte réellement dans l'établissement de l'identité de leur enfant et la réponse n'est pas la *Loi sur les Indiens* ni les identités juridiques coloniales.

Souvent quand les gens ont des réticences c'est parce qu'il y a une crainte qui se cache derrière ça. Moi aussi je comprends ça. J'ai toujours voulu avoir des enfants avec un Autochtone parce que je voulais préserver justement cette lignée-là, si on veut. Là, je vais avoir des enfants avec un

⁵⁹² Wenona Victor, *Indigenous Justice: Clearing Space and Place for Indigenous Epistemologies*, National Centre for First Nations Governance, 2017, 3

⁵⁹³ Hadley Friedland, *Different Stories: Aboriginal People, Order, and the Failure of the Criminal Justice System*, Saskatchewan Law Review 72:1, 2009, 108.

⁵⁹⁴ Pamela D. Palmater, *Stretched Beyond Human Limits: Death by Poverty in First Nations*, Canadian Review of Social Policy, Toronto, 65/66, 2011, 112-127.

⁵⁹⁵ Mélanie Carrier et Olivier Higgins (producteurs et réalisateurs), *Québécoisie*, Mofilms, 2013, 17-18 minutes, consulté en ligne: <https://mofilms.ca/fr/boutique/quebekoisie/>

Québécois ce qui fait qu'aux yeux du gouvernement, mon enfant va être juste 50% Atikamekw. Mais finalement on ne choisit pas vraiment avec qui on tombe amoureux. Ça m'a bousculé un peu tout ça, et il a fallu que je change un peu ma façon de penser, finalement je me suis questionnée : 'Qu'est-ce qui est le plus important, c'est le sang ou... (petits rires)?'. Donc finalement, j'ai réfléchi à tout ça et je me suis dit "Caline c'est pas la *Loi sur les Indiens* qui va dire à mes enfants si ce sont des Atikamekw ou pas." On n'est pas juste des numéros de bande.⁵⁹⁶

Euroma Awashish réalise également que leur enfant sera nourri de la beauté et de l'amour de ses deux parents ; il sera à la fois Atikamekw de par les enseignements que lui transmettra sa mère, ceux passés de génération en génération depuis les temps immémoriaux, et par ceux de son père.

Dans le fond, moi mes enfants je vais leur parler en Atikamekw, toutes les valeurs que je vais leur inculquer, c'est ça qui va faire d'eux des Atikamekw à 100%. En plus ils vont être 100% des Québécois parce que mon chum est très fier d'être Québécois et je sais qu'il va leur transmettre ça aussi, cette fierté-là d'être un Québécois.⁵⁹⁷

Dans l'imaginaire collectif, l'intériorisation des croyances coloniales sur les identités du territoire ne se limite pas à la sphère juridique. Même si les peuples du territoire sont conscients que l'identité juridique « Indien » est une construction coloniale fictive, tout comme le concept de race sur lequel il se fonde, ou encore s'ils sont conscients que les ikwewag transmettent autant de bagage de savoirs à leur enfant que le père de ce dernier, il n'en reste pas moins que les 171 années d'imposition de définition identitaire interfèrent avec leur raison.⁵⁹⁸

Les êtres humains ne sont pas si différents du reste de la Création. Comme les autres êtres vivants, ils évoluent au rythme des saisons qui passent. De la même manière que les peuples du territoire qui n'exposaient pas leur fierté culturelle de peur de représailles ont habité les rues des villes par milliers, affichant fièrement leur culture pendant le mouvement Idle No More, il viendra un temps où une guérison identitaire et d'appartenance s'obtempérera pour les peuples du territoire. D'ici là, Eva Marie Garrouette encourage les peuples du territoire à apprendre des

⁵⁹⁶ Extrait d'Euroma Awashish dans Mélanie Carrier et Olivier Higgins (producteurs et réalisateurs), *Québécoisie*, Mofilms, 2013, 51-52 minutes, consulté en ligne: <https://mofilms.ca/fr/boutique/quebekoisie/>

⁵⁹⁷ Extrait d'Euroma Awashish dans Mélanie Carrier et Olivier Higgins (producteurs et réalisateurs), *Québécoisie*, Mofilms, 2013, 53 minutes, consulté en ligne: <https://mofilms.ca/fr/boutique/quebekoisie/>

⁵⁹⁸ Calculé en fonction de la première définition juridique qui date de 1850 jusqu'à aujourd'hui, 2021.

situations d'injustice et de frustration actuelle qui les divisent ; les Anciens étaient dotés d'enseignements entourant l'appartenance et il est de notre responsabilité de les revitaliser :

But as Indians we, like all people, sometimes forget our teachings, along with our responsibilities to them. In response to the present level of anger and argument over issues of tribal belonging, we can usefully remind ourselves that, in our various tribes, we *do* have traditional teachings concerning such questions – that we must continue to rediscover them and, in this way, bring them alive.⁵⁹⁹

D'autres Anciens comme le Chef Bill Montour de Six Nation Grand River préparent le chemin alors qu'il prend ses responsabilités en soutenant les femmes et leurs descendants. Il écrit sur le devoir des leaders de protéger les droits et identités du territoire contre de futures érosions sur celui de réparer les identités perdues:

Section 35 of the Constitution Act, 1982 was a promise to First Nations to protect our rights and identities from further erosion by the state. Now, the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples says that Canada has a positive, legal obligation not only to refrain from interfering with our right to determine our own identities, but to take steps to restore the identities that have been lost.⁶⁰⁰

Une prise de responsabilité, comme celle entamée par Ogima Montour, constitue un remède de guérison, selon des études entourant la revitalisation d'ordres juridiques du territoire.⁶⁰¹ Ainsi, la revitalisation de l'ordre juridique anishinaabe permettrait une guérison des peuples du territoire par la responsabilisation des individus. Ces derniers ont eu leur « spirit broken » par la société euro-canadienne, mais ils ont su garder à quelque part, un ancrage dans le sol, dans leur première relation avec ce monde, et c'est par ce monde, par cette relation, qu'ils parviennent à entamer leur processus de guérison et de réappropriation de soi, de leurs visions du monde et de leurs êtres.⁶⁰²

Nous serions donc à un moment important de l'histoire alors que les peuples du territoire marchent

⁵⁹⁹ Eva Marie Garroutte, *Real Indians Identity and the Survival of Native America*, 114.

⁶⁰⁰ Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition, Forewords.

⁶⁰¹ Val Napoleon et Hadley Friedland, *Gathering the Threads: Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions*, 34; Val Napoleon et Hadley Friedland, *Indigenous Legal Traditions: Roots to Renaissance*, 245.

⁶⁰² James Frideres, *Aboriginal Identity in the Canadian Context*, 319.

sur les traces de leurs ancêtres. La résistance de certains individus à l'égard de l'acceptation des femmes et de leur descendance omises ou retranchées de la législation pourrait laisser place à une solidarité fondée sur les responsabilités qui les unissent en tant que peuple, avec les sept générations précédentes et futures.⁶⁰³ Ce sera ainsi que les Anishinaabeg s'autodétermineront pleinement, enracinés dans les enseignements des Anciens, protégés par les ordres juridiques du territoire. Le moment que nous vivons actuellement est crucial dans cette démarche et il dépend grandement de la guérison avec les femmes, leurs enfants et leur famille.

Conclusion

La colonisation n'est pas une histoire du passé. Celle-ci se conjugue au présent et maintient et nourrit un système législatif qui crée et impose des identités à d'autres peuples ayant comme conséquences de les accabler de maux profonds et intergénérationnels. Selon Aaron Mills, cette « normalisation » de la violence pour les peuples du territoire « isn't the legacy of colonialism; it's colonialism still happening. »⁶⁰⁴

Un voyage au cœur d'un ordre juridique anishinaabe fondé sur les responsabilités, avec une attention particulière à certains principes entourant les règles d'appartenance, aura mis la table dès le premier chapitre pour le travail des chapitres suivants. Le chapitre II, a été dépeint une perspective anishinaabe de l'appartenance dans les limites des règles législatives assimilatrices et judiciaires incohérentes du système juridique euro-canadien. De plus, il a été question du caractère changeant et aléatoire sur lequel se fondent les tribunaux pour interpréter les identités juridiques. Le système judiciaire a également contribué aux changements législatifs entourant la résistance

⁶⁰³ Jo-Anne Fiske and Evelyne George, *Seeking Alternatives to Bill C-31: From Cultural Trauma to Cultural Revitalization through Customary Law*, Library and Archives Canada Cataloguing in Publication, 2006.

⁶⁰⁴ Aaron James Mills (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, 2.

des femmes face à l'oppression, à la discrimination et à la misogynie auxquelles elles étaient confrontées par la *Loi sur les Indiens*. Ce chapitre a mis en lumière les fondements racistes, discriminatoires et misogynes au cœur de leur exclusion du système juridique colonial alors que le chapitre III a fait le constat de la profondeur des maux intergénérationnels et du phénomène d'auto-colonisation qui frappe aux portes de plusieurs conseils de bande. Le cadre d'analyse d'un ordre juridique anishinaabe a révélé la responsabilité qui incombe aux leaders et à la population du territoire face aux réalités et souffrances actuelles et futures. L'imposition d'identités juridiques a mené à une vulnérabilité des peuples du territoire qui, plus ils s'éloignaient de leur ordre juridique plus ils souffraient de la colonisation, jusqu'à se perdre eux-mêmes : « poverty, ill health and social disorganization grew worse. Aboriginal people struggled for survival as individuals, their nationhood erased from the public mind and almost forgotten by themselves. »⁶⁰⁵

Je me doutais bien en commençant ce processus universitaire que les femmes auraient un rôle particulier dans le projet assimilatoire euro-canadien, mais aussi dans celui de la revitalisation des ordres juridiques. En effet, ce sont souvent elles qui sont au-devant des luttes de protection du territoire.⁶⁰⁶ Malgré les oppressions du système, extérieur et intérieur, elles continuent de prendre leurs responsabilités de protéger toutes leurs relations. Je n'avais cependant alors pas conscience de l'interdépendance de tous les éléments de cette réalité discriminatoire et misogyne. Cette thèse a mis en lumière le rôle central des femmes, des enfants et des familles chez les peuples Anishinaabeg, notamment afin d'assurer leur pérennité. Il n'y a actuellement pas d'unanimité sur leur sort dans un processus prochain d'autodétermination. Est-ce que celles et ceux qui ont été

⁶⁰⁵ Indian and Northern Affairs Canada, "Highlights from the Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples: People to People, Nation to Nation": www.ainc-inac.gc.ca/ap/pubs/rpt/rpt-eng.asp, at "Renewal and Renegotiation." Cité dans Pamela D. Palmater, *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition.

⁶⁰⁶ Russel Lawrence Barsh, "The Inner Struggle of Indigenous Peoples", Chapter 4, dans Roxanne Dunbar-Ortiz et al., *Indigenous Peoples' Rights in International Law: Emergence and Application*, Kautokeino & Copenhagen, 2015, 88.

retranchés ou omis de la *Loi sur les Indiens* dans un objectif d'assimilation devraient être inclus ou plutôt exclus des peuples du territoire et si oui, suivant quels critères et selon quelles lois? La réalité juridique de l'identité « indienne » demeure ancrée dans le principe d'extinction qui est lui-même accéléré avec l'imposition de la clause de la deuxième génération de l'article 6(2) de la *Loi sur les Indiens*, depuis 1985. Les réalités territoriales, le manque de ressources, les processus de revitalisation culturelle (et ceux de « vol identitaire » à des fins pécuniaires) demeurent des enjeux réels et sérieux qui continueront de nourrir un sentiment de rejet à l'égard des exclus du système juridique euro-canadien.

La réalité juridique « indienne » se confronte à celle démographique où plus de cinquante pourcents des « Indiens » sont issus de famille dont un des parents est « non-Indiens ».⁶⁰⁷ À ce rythme, et selon les bases juridiques actuelles des catégories 6(1) et 6(2), il suffira de deux générations pour que le gouvernement euro-canadien ait enfin atteint son objectif d'assimilation dans une famille. Une famille à la fois. Tout comme John Borrows, je crois que nous sommes à un moment important de l'histoire, où les peuples du territoire doivent se demander ce qu'ils veulent léguer à leurs enfants et aux générations futures.⁶⁰⁸ Si les Anishinaabeg laissent les concepts coloniaux guider la détermination de leur appartenance, je crois qu'il s'agit d'un pas de plus vers l'assimilation et l'auto-colonisation. En effet, les peuples du territoire s'identifieront peut-être comme distincts et seront possiblement reconnus ainsi par les autres peuples, mais ce ne sera pas en fonction de leurs propres ordres juridiques. Ils manqueront à leurs responsabilités profondes envers les femmes, leurs sœurs, leurs tantes, leurs mères, grand-mères et filles, envers leur propre famille. De plus, même si aucun de leurs descendants n'a d'enfant avec un « non-Indien » 'par choix' afin de préserver leur identité juridique, comment pourront-ils contrôler le sexe des enfants

⁶⁰⁷ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, 28.

⁶⁰⁸ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, 13-15.

à naître et ainsi éviter toutes les violences maintenues par un système auquel ils auront eux-mêmes participé, par l'intériorisation de la discrimination, du racisme et de la misogynie coloniale? La violence faite envers les femmes du territoire ne se limite pas à celles qui ont perdu leur statut; elle affecte toutes les ikwewag, peu importe leur identité juridique devant la loi. La Commission interaméricaine des droits de l'homme soutient que les violences perpétrées à l'égard des femmes demeureront, malgré tous les efforts possibles, tant et aussi longtemps que les « facteurs de discrimination sous-jacents qui créent et alimentent cette violence ne seront pas totalement supprimés »⁶⁰⁹. Dans ce processus de décolonisation et de revitalisation des ordres juridiques du territoire, il faut faire attention à ne pas reproduire les caractéristiques les plus troublantes du système colonial génocidaire.⁶¹⁰

Somme toute, la revitalisation des ordres juridiques est une nécessité pour la survie des peuples du territoire en tant que peuples intrinsèquement distincts, forts et florissants. Elle constitue aussi un moyen d'entamer une guérison nécessaire pour l'atteinte d'une autodétermination en fonction des enseignements du territoire et des Anciens; ceux que l'on devrait léguer aux générations futures. Ce travail est un début dans ce processus de réflexion d'imaginer un monde au-delà de la *Loi sur les Indiens* et du système juridique euro-canadien. Il serait intéressant que des études subséquentes s'attardent à cette question de réappropriation de l'appartenance anishinaabe en faisant notamment appel à l'anthropologie juridique, en impliquant la population anishinaabe dans le processus. En effet, après tout, c'est pour les générations futures que ce travail est fait et la population aura un rôle déterminant dans son applicabilité.⁶¹¹ Il serait

⁶⁰⁹ L'Alliance féministe pour l'action internationale (FAFIA-AFAI), *Statut égal pour les femmes dans la Loi sur les Indiens: la Loi sur les Indiens et le projet de loi S-3*, p.1. Consulté en ligne: https://fafia-afai.org/wp-content/uploads/2017/10/Statut-égal_Loi-sur-les-Indiens.pdf

⁶¹⁰ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, p.29-30.

⁶¹¹ Val Napoleon, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, National Centre for First Nations Governance, 2007.

également intéressant d'examiner de près les travaux de la Nation Anishinabe de l'Ontario, notamment, puisqu'ils ont entamé un processus de constitution de la 'citoyenneté' Anishinabe E-Dbendaagzijig Naaknigewan⁶¹² guidé par Jeannette Corbiere-Lavell en tant que commissaire du processus. Il serait également intéressant de consulter d'autres recherches qui s'inscrivent dans la revitalisation des ordres juridiques et qui soutiennent le processus de responsabilités plutôt que celui de droits. J'espère que des recherches futures portant plus précisément sur des règles d'appartenance anishinaabe propres à leur ordre juridique verront le jour afin de soutenir les communautés et les peuples qui veulent prendre ce chemin de la guérison et de l'autodétermination dans une perspective du territoire, c'est-à-dire ancrée dans les responsabilités. Comme le suggère John Borrows, l'autodétermination est un état, individuel et collectif, et il se réalisera avant toute chose, non pas par une reconnaissance de l'état colonial des identités réelles, mais par soi.

And even if they didn't listen, and we ourselves lived these principles, we might eventually realize that we were governing ourselves in matters most important to our future happiness. In that moment the *Indian Act* will be extinguished because we no longer give it power over our lives and communities.⁶¹³

Ekote. C'est ici que s'arrête l'histoire pour aujourd'hui.

⁶¹² Voir Anishinabek Nation, en ligne : <https://www.anishinabek.ca/documents/>

⁶¹³ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, 31-32.

ANNEXE A - Articles relatifs à l'appartenance, *Acte des Sauvages de 1876*

Indians	<p>3. The term "Indian" means ⁶¹⁴</p> <p>First. Any male person of Indian blood reputed to belong to a particular band ;</p> <p>Secondly. Any child of such person ;</p> <p>Thirdly. Any woman who is or was lawfully married to such person :</p>
As to illegitimates	<p>(a) Provided that any illegitimate child, unless having shared with the consent of the band in the distribution moneys of such band for a period exceeding two years, may, at any time, be excluded from the membership thereof by the band, if such proceeding be sanctioned by the Superintendent-General :</p>
Absentees.	<p>(b) Provided that any Indian having for five years continuously resided in a foreign country shall with the sanction of the Superintendent-General, cease to be a member thereof and shall not be permitted to become again member thereof, or of any other band, unless the consent of the band with the approval of the Superintendent-General or his agent, be first had and obtained ; but this provision shall not apply to any professional man, mechanic, missionary, teacher or interpreter, while discharging his or her duty as such :</p>
Woman marrying other than an Indian	<p>(c) Provided that any Indian woman marrying any other than an Indian or a non-treaty Indian shall cease to be an Indian in any respect within the meaning of this Act, except that she shall be entitle to share equally with the members of the band to which she formerly belonged, in the annual or semi-annual distribution of their annuities, interest moneys and rents; but this income may be commuted to her at any time at ten years' purchase with the consent of the band:</p>
Marrying non-treaty Indians.	<p>(d) Provided that any Indian woman marrying an Indian of any other band, or a non-treaty Indian shall cease to be a member of the band to which she formerly belonged, and become a member of the band or irregular band of which her husband is a member :</p>
As to half-breeds.	<p>(e) Provided also that no half-breed in Manitoba who has shared in the distribution of half-breed lands shall be accounted an Indian ; and that no half-breed head of a family (except the widow of an Indian, or a half-breed who has already been admitted into a treaty), shall, unless under very special circumstances, to be determined by the Superintendent-General or</p>

⁶¹⁴ *An Act to amend and consolidate the laws respecting Indians*, S.C. 1876, c.18 (39 Vict), article 3.

his agent, be accounted an Indian, or entitled to be admitted into any Indian treaty.

ANNEXE B - Articles relatifs à l'appartenance, *Loi sur les Indiens de 1985 (Loi C-31)*

Personnes ayant droit à l'inscription ⁶¹⁵

6. (1) Sous réserve de l'article 7, une personne a le droit d'être inscrite si elle remplit une des conditions suivantes :

a) elle était inscrite ou avait le droit de l'être le 16 avril 1985;

b) elle est membre d'un groupe de personnes déclaré par le gouverneur en conseil après le 16 avril 1985 être une bande pour l'application de la présente loi;

c) son nom a été omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande, en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iv), de l'alinéa 12(1)b) ou du paragraphe 12(2) ou en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iii) conformément à une ordonnance prise en vertu du paragraphe 109(2), dans leur version antérieure au 17 avril 1985, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui d'une de ces dispositions;

d) son nom a été omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande, en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iii) conformément à une ordonnance prise en vertu du paragraphe 109(1), dans leur version antérieure au 17 avril 1985, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui d'une de ces dispositions;

e) son nom a été omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande :

(i) soit en vertu de l'article 13, dans sa version antérieure au 4 septembre 1951, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui de cet article,

(ii) soit en vertu de l'article 111, dans sa version antérieure au 1^{er} juillet 1920, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui de cet article;

f) ses parents ont tous deux le droit d'être inscrits en vertu du présent article ou, s'ils sont décédés, avaient ce droit à la date de leur décès.

Idem

(2) Sous réserve de l'article 7, une personne a le droit d'être inscrite si l'un de ses parents a le droit d'être inscrit en vertu du paragraphe (1) ou, s'il est décédé, avait ce droit à la date de son décès.

⁶¹⁵ *Loi sur les Indiens* (L.R., 1985, ch.I-5), article 6

ANNEXE C - Articles relatifs à l'appartenance, *Loi sur les Indiens de 2011 (Loi C-3)*

Personnes ayant droit à l'inscription⁶¹⁶

6 (1) Sous réserve de l'article 7, toute personne a le droit d'être inscrite dans les cas suivants :

a) elle était inscrite ou avait le droit de l'être le 16 avril 1985;

b) elle est membre d'un groupe de personnes déclaré par le gouverneur en conseil après le 16 avril 1985 être une bande pour l'application de la présente loi;

c) son nom a été omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande, en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iv), de l'alinéa 12(1)b) ou du paragraphe 12(2) ou en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iii) conformément à une ordonnance prise en vertu du paragraphe 109(2), dans leur version antérieure au 17 avril 1985, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui d'une de ces dispositions;

c.1) elle remplit les conditions suivantes :

(i) le nom de sa mère a été, en raison du mariage de celle-ci, omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande, en vertu de l'alinéa 12(1)b) ou en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iii) conformément à une ordonnance prise en vertu du paragraphe 109(2), dans leur version antérieure au 17 avril 1985, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui d'une de ces dispositions,

(ii) son autre parent n'a pas le droit d'être inscrit ou, s'il est décédé, soit n'avait pas ce droit à la date de son décès, soit n'était pas un Indien à cette date dans le cas d'un décès survenu avant le 4 septembre 1951,

(iii) elle est née à la date du mariage visé au sous-alinéa (i) ou après cette date et, à moins que ses parents se soient mariés avant le 17 avril 1985, est née avant cette dernière date,

(iv) elle a eu ou a adopté, le 4 septembre 1951 ou après cette date, un enfant avec une personne qui, lors de la naissance ou de l'adoption, n'avait pas le droit d'être inscrite;

d) son nom a été omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande, en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iii) conformément à une ordonnance prise en vertu du paragraphe 109(1), dans leur version antérieure au 17 avril 1985, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui d'une de ces dispositions;

e) son nom a été omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande :

(i) soit en vertu de l'article 13, dans sa version antérieure au 4 septembre 1951, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui de cet article,

(ii) soit en vertu de l'article 111, dans sa version antérieure au 1^{er} juillet 1920, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui de cet article;

⁶¹⁶ *Loi sur les Indiens*, L.C.R. (1985), ch. I-6, article 6.

f) ses parents ont tous deux le droit d'être inscrits en vertu du présent article ou, s'ils sont décédés, avaient ce droit à la date de leur décès.

Idem

(2) Sous réserve de l'article 7, une personne a le droit d'être inscrite si l'un de ses parents a le droit d'être inscrit en vertu du paragraphe (1) ou, s'il est décédé, avait ce droit à la date de son décès.

ANNEXE D - Articles relatifs à l'appartenance, *Loi sur les Indiens de 2019 (Loi S-3)*

Personnes ayant droit à l'inscription⁶¹⁷

6 (1) Sous réserve de l'article 7, toute personne a le droit d'être inscrite dans les cas suivants :

a) elle était inscrite ou avait le droit de l'être le 16 avril 1985;

a.1) son nom a été omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande, en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iv), de l'alinéa 12(1)b) ou du paragraphe 12(2) ou en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iii) conformément à une ordonnance prise en vertu du paragraphe 109(2), dans leur version antérieure au 17 avril 1985, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui de l'une de ces dispositions;

a.2) elle remplit les conditions suivantes :

(i) elle est une personne née de sexe féminin pendant la période commençant le 4 septembre 1951 et se terminant le 16 avril 1985, et ses parents n'étaient pas mariés l'un à l'autre au moment de sa naissance,

(ii) son père avait le droit d'être inscrit au moment de sa naissance ou, s'il était décédé à ce moment, avait ce droit à la date de son décès,

(iii) sa mère n'avait pas le droit d'être inscrite au moment de sa naissance;

a.3) elle est un descendant en ligne directe d'une personne qui a droit à l'inscription, ou qui avait ou aurait eu ce droit, en vertu de l'un des alinéas a.1) ou a.2) et elle est née soit avant le 17 avril 1985, que ses parents aient été ou non mariés l'un à l'autre au moment de sa naissance, soit après le 16 avril 1985 et ses parents se sont mariés à n'importe quel moment avant le 17 avril 1985;

b) elle est membre d'un groupe de personnes déclaré par le gouverneur en conseil après le 16 avril 1985 être une bande pour l'application de la présente loi;

c) [Abrogé, 2017, ch. 25, art. 2.1]

c.01) [Abrogé, 2017, ch. 25, art. 2.1]

c.02) [Abrogé, 2017, ch. 25, art. 2.1]

c.1) [Abrogé, 2017, ch. 25, art. 2.1]

c.2) [Abrogé, 2017, ch. 25, art. 2.1]

c.3) [Abrogé, 2017, ch. 25, art. 2.1]

c.4) [Abrogé, 2017, ch. 25, art. 2.1]

c.5) [Abrogé, 2017, ch. 25, art. 2.1]

c.6) [Abrogé, 2017, ch. 25, art. 2.1]

d) son nom a été omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande, en vertu du sous-alinéa 12(1)a)(iii) conformément à une ordonnance prise en

⁶¹⁷ *Loi sur les Indiens* (L.R., 1985, ch.I-5), article 6

vertu du paragraphe 109(1), dans leur version antérieure au 17 avril 1985, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui d'une de ces dispositions;

e) son nom a été omis ou retranché du registre des Indiens ou, avant le 4 septembre 1951, d'une liste de bande :

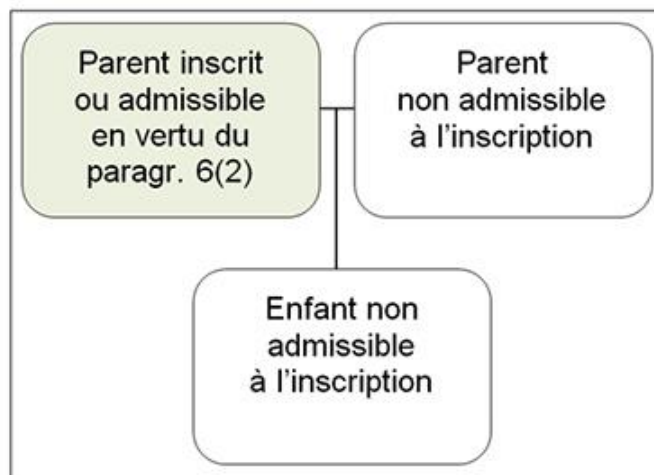
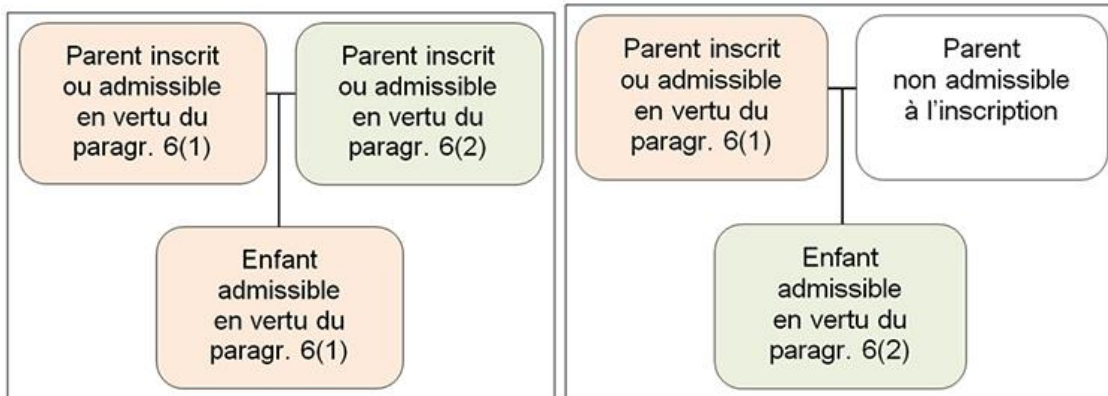
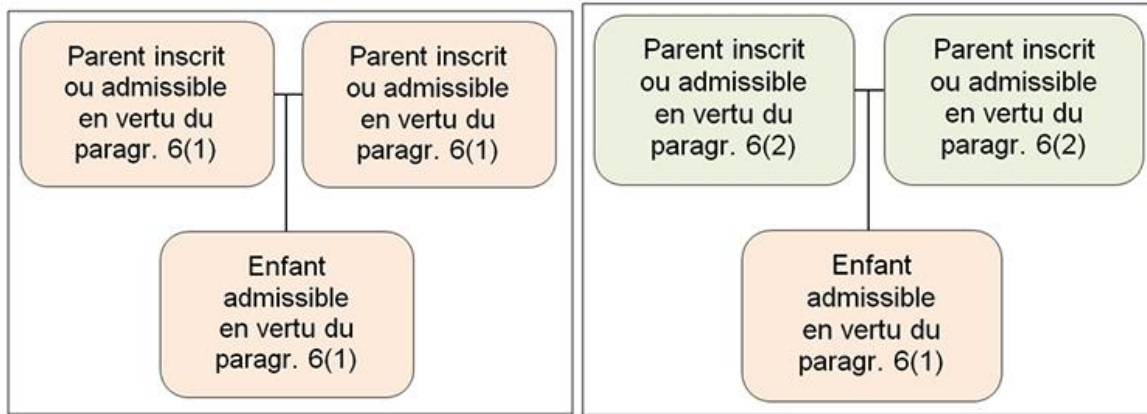
(i) soit en vertu de l'article 13, dans sa version antérieure au 4 septembre 1951, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui de cet article,

(ii) soit en vertu de l'article 111, dans sa version antérieure au 1^{er} juillet 1920, ou en vertu de toute disposition antérieure de la présente loi portant sur le même sujet que celui de cet article;

f) ses parents ont tous deux le droit d'être inscrits en vertu du présent article ou, s'ils sont décédés, avaient ce droit à la date de leur décès.

ANNEXE E : Schémas explicatifs entourant l'inscription au statut d'Indien selon les catégories 6(1) et 6(2), depuis 1985

618



⁶¹⁸ Les présents schémas sont tirés du site du Gouvernement du Canada,

ANNEXE F : Extrait de l'adizookaan The Birth of Nenaboozhoo, racontée par Isaac Murdoch

When I was growing up, from as long as I can remember, I heard my Elders speak about Nenaboozhoo. Whenever the elders saw a whirlwind, they would often say, "There is Nenaboozhoo." Or they would say "Nenaboozhoo is in that rock over there, hiding." Or they would see a rabbit, "Oh there's Nenaboozhoo." Or they would see something really spectacular, maybe a bird they never saw before, or a pure white animal and say, "Oh there's Nenaboozhoo."

I started to think, 'Who is this Nenaboozhoo?' To me he sounded almost like God, or the Creator, or someone very spiritual and strong. I started to ask questions about who Nenaboozhoo was. My Dad had some stories, my grandparents had stories, the elders had stories and I started to realize that all these stories are all just the parts of a bigger story.

There's a bigger story that needs to be told about Nenaboozhoo and it's coded in the land. It's a story about the place names and the names of everything, and the reasons why places or animals or objects carry the names they do. Nenaboozhoo stories are all connected. Many seem not to have any ending, and the next ones appear to pick up where the last ones left off. Each Nenaboozhoo story is just a piece in a large puzzle. I'm not qualified to tell this grand story about Nenaboozhoo, of course. But today I'd like to give you a little insight about what I know about Nenaboozhoo that I have heard from my Elders.

The Elders say Nenaboozhoo often comes in human form as a very striking young warrior. He is very gifted and handsome. He looks really deadly in buckskin. They say that his arrows were perfectly straight, and that these arrows could go right to the end of the earth if it had to, to kill his enemy. So all of these things I heard started to excite me.

What I also found out was that Nenaboozhoo came from very humble beginnings. He came from, I guess you could say, a 'broken home.' The story of Nenaboozhoo all begins with his grandmother.

They say Nenaboozhoo's grandmother Nokomis lived on the moon and the moon herself was Nokomis's grandmother.

Nokomis lived there with her sisters on her grandmother. And like sisters do, sometimes they fight over silly things. They say Nokomis and her sisters were fighting over a hair piece and then one sister threw Nokomis off the moon. She hurled and twirled as she fell all the way down until she hit the earth and she landed in a lake and sank to the bottom. She sat at the bottom of the lake pouting and thinking about everything. She was so mad at her sister for what she had done just over a hair piece.

Somebody watched her fall from the moon down into the lake and was watching as she sat on the bottom pouting. It was a big old Bear. The Bear was sitting on a rock and he saw everything. But you know how bears are, they are quiet, they just sit there and watch.

After that Bear had sat there for many days, eating his berries and thinking about that beautiful woman at the bottom of the lake, he swam into the lake, putting his head down looking for that woman. Bears are excellent swimmers. Finally he spotted her in the deepest part of the lake and he asked Nokomis, “Why don’t you come up here?”

“Oh I’m not going up there” she said. “When I hit the water, my medicine bag opened and all my medicine is at the bottom of the lake. I’m not going up there without my medicine.”

Well of course that Bear felt sorry for her, so he kept bugging her, everyday he would go back. “Why don’t come up here with me? It’s nice and warm up here. It’s sunny. It’s so dark down here. There’s a lot of bad spirits down there that will get you. You should come up here with me.” And after a while that must have wounded pretty inviting, because they say she swam to the top of the lake and crawled on that Bear’s back. The Bear told her, “Don’t worry, maybe one day you will get your medicine back, don’t worry about it.”

They went to the west side of the lake. They built a beautiful wigwam. The wigwam was like two teepees, but connected, so it looked like a long tipi. There was spruce (Gawaandok) hanging all the way around and beautiful cedar mats, and two fires were lit at either end. Everything was beautiful. Everything was perfect. And that’s where they lived. And you know what? They fell in love. They fell in love and they didn’t marry because at the time, when you fell in love with someone you just shacked up with them. So that’s what they did, they shacked up in this beautiful wigwam.

Before long, just shortly after, she started to feel something in her belly. She was pregnant. They were going to have a little baby, but something was very different about this; it wasn’t just a regular pregnancy. They say that the baby grew very fast, very quickly. Her belly was starting to get very, very big and you could hear thunder and lightning crashing inside. They knew that whatever was in her belly was very powerful.

Nokomis didn’t know what was going to happen when she gave birth. They say it was a very beautiful afternoon when she started to have her baby. She gave birth to a tiny little girl and Nokomis named her Winona. The baby was part spirit, and part bear, which is also like a spirit. So even though the baby looked like a regular baby, she was very, very powerful.

The baby grew up quickly and was incredibly beautiful. She grew up to be a very outstanding woman and a hard worker. Her mom put her out to fast every year starting when she was ten years old until she was nineteen. For nine years she put (debut p.9) her daughter out to fast for ten days. After her last fast, they knew it was time for her daughter to go and find a husband. Back then, animals and humans could be together. And they say that because she was so beautiful, everyone wanted to be with her.

But of course, the one who won her over, they say, was probably the meanest one. It was the West Wind who stole her heart. When they got together her mom didn’t like that at all. Her mom said the West Wind was mean and that he would be nice in the beginning, but after a while, she said, “He’s probably going to start beating you up.” And of course the more her mom tried to dissuade

her, the more Winona didn't believe her and wanted to be with the West Wind because he was very powerful as well and many powers come from the West.

Winona shacked up with the West Wind, and shortly after, he started to become violent to her and beat her up just as her mother had warned. When Winona became pregnant, the West Wind left her.

As her belly got big, the same thing that happened to her mother began to happen to her. Thunder and lightning was crashing in her belly. Then as she was giving birth something else was happening too. The waters along the shoreline began to bubble. The Serpents and those beings that live underneath were very scared of what was in her belly. They were scared of that power and they didn't like it because the Serpent's power that comes from below was naturally in conflict with the power that comes from up above from the west.

Winona just didn't have one baby, she had four.

They say the first baby that came out was a baby Rabbit. It was the most powerful of all babies. Nokomis took that (debut p.10) little baby Rabbit that wasn't even developed yet over to the wigwam. She put dry grass on top of the baby to keep it warm and then put a bowl on top of the baby to keep it safe.

Meanwhile, as Nokomis was tending to the first baby in the wigwam, Winona gave birth to her other three babies. This all happened very quickly. The second baby to come was half human and half rabbit. He was eventually name Jiibayaboos. That baby hooped away as soon as it was born.

The third baby to be born was a tiny little human looking baby and they say that lightning was shooting out that baby's mouth and thunder would crash every time it cried. The third baby also took off running. Later on, we found out that his brother came back to live with Nenaboozhoo when he was a child for a short time.

The fourth and last of Winona's babies was a very difficult birth because this baby was made of rock. This baby was not a smooth stone, but had sharp and jagged edges. Sadly, Winona passed away giving birth to that last baby. And again, this baby rock upon being born, rolled away.

All of this happened so quickly, that by the time Nokomis returned to Winona, she found her daughter had passed away and there were no other babies to be found. This is why Nenaboozhoo was the only grandchild Nokomis had raised.

That is how they say Nenaboozhoo and his brothers came to this world. The baby who had turn into the Rabbit under the cedar bowl was Nenzboozhoo. And so we know that his power is the West Wind because that's who his dad is. We know that he also gets his powers from the stars because that's where his family comes from. We know that his grampa was that old Bear so Nenaboozhoo had his place on this earth too and it's where he got his gift of medicine from. And because all of those powers were combined in him, it made a hell of a person. It made a very strong person. (...)⁶¹⁹

⁶¹⁹ Isaac Murdoch, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegedonce Press, 2019, 5-13.

ANNEXE G : Une des photos d'une campagne publicitaire du Centre d'amitié autochtone de La Tuque, publiée en 2016, faisant la promotion de la fierté autochtone



BIBLIOGRAPHIE

SOURCES LEGISLATIVES

Act respecting Indians, S.C. 1884 c. 27

Acte de l'Amérique du Nord Britannique, 1867 ; *Loi constitutionnelle de 1867*, 30 & 31 Victoria, c 3.

Acte pour abroger en partie et amender un acte intitulé : Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada, S. Prov. C. 1851, c. 59

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, L.C.1869, c.6

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, L.C. 1868, c. 42

Acte pour réunir les Provinces du Haut et du Bas-Canada et pour le Gouvernement du Canada, 3 & 4 Vict., c. 35 (R.-U.).

An Act to amend and consolidate the laws respecting Indians, S.C. 1876, c.18 (39 Vict).

Code civil du Québec, RLRQ c CCQ-1991

Constitution Act, 1867 (U.K.), 30 & 31 Vict., c.3.

Indian Act, R.S.C. 1951, C149.

Indian Act, R.S.C. 1985, c. I-5, [Loi C-31].

Indian Act, R.S.C. 1985, c. I-6 [Loi C-3].

Loi constitutionnelle de 1982, 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), L.C. 2017, ch.25

Loi sur les Indiens L.R.C. (1985). ch.I-5

Metis Settlements Act, R.S.A. 2000, c. M-14, ss. 75, 90.

Pacte international sur les droits civils et politiques (1976) 999 R.T.N.U. 107.

Royal Proclamation of 1763, R.S.C., 1985, App. II, No. 1.

SOURCES JURISPRUDENTIELLES

Alberta (Affaires autochtones et Développement du Nord) c Cunningham, 2011 CSC 37, [2011] 2 RCS 670

Daniels c. Canada (Affaires indiennes et du Nord Canada), [2016] 1 RCS 99

Descheneaux v. Canada, 2015 QCCS 3555

First Nations and Family Caring Society of Canada v. Attorney General of Canada, 2016 CHRT2

Lavell v. Canada (Attorney General); Isaac v. Bedard (1974), S.C.R. 1349.

L'Hirondelle c. Canada, [2003] 4 C.F. 748 (1^{re} inst.), conf. par [2004] 3 R.C.F. 274 (C.A.)

Lovelace c. Canada, Doc. NU A/36/40

Omeasoo c. Canada (Minister of Indian Affairs and Northern Development), [1989] 1 C.N.L.R. 110 (C.F., 1^{re} inst.).

Martin c. Chapman, [1983] 1 R.C.S. 365, 379

McIvor v. Canada, [2009] BCCA 153 [McIvor], [2007] 2 C.N.L.R. 72.

R v. Blais [2003] SCC 44

R v. Desautel, 2021 SCC 17

R v. Mellon (1900), 5 Terr. L.R. 301

R. v. Powley [2003] 2 SCR 207, 2003 SCC 43.

Regina v. Howson (1894), 1 Terr. L.R. 492 (NWTSC en banc)

Sandra Lovelace v. Canada, Communication No. R.6/24, U.N. Doc. Supp. No. 40 (A/36/40) at 166 (1981).

Scrimbitt c. Conseil de la bande indienne de Sakimay, [2000] 1 C.F. 513, [2000] 1 C.N.L.R. 205

Sharon McIvor and Jacob Grismer v. Canada, Communication Submitted for Consideration under the First Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights, United Nations Human Rights Committee (24 November 2010).

DOCTRINE

ABSOLON, Kathleen E. (Minogiizhigokwe), *Kaandossiwin: How We Come to Know*, Fernowood Publishing: Halifax & Winnipeg, 2011.

AFN-INAC Joint Technical Working Group, *First Nations Registration (Status) and Membership Research Report*, 2008.

ALFRED, Taiaiake, *Peace, Power, Righteousness : an Indigenous Manifesto*, Don Mills, Ont: Oxford, 1999.

ALFRED, Taiaiake and Jeff Corntassel, *Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism, Government and Opposition Ltd* (London), vol.40:4, 2005, 597-614.

ARCHIVES NATIONALES DU CANADA, *Minutes of the Joint Council of the Garden River and Batchewana Bands*, (6 août 1875), RG 10, vol. 1967, dossier 5184

BASILE, Suzy, *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, (thèse de doctorat) Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2017, <http://depositum.uqat.ca/703/1/Basile%2C%20Suzy.pdf>

BASILE, Suzy, Hugo Asselin et Martin Thibault, *Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw*, *Recherches féministes*, 30:1, 2017, 61-80.

BARKER, Brittany, Ashley Goodman et Kora DeBeck, *Reclaiming Indigenous Identities: Culture as Strength Against Suicide Among Indigenous Youth in Canada*, *Revue Canadienne de santé publique*, 108:2, 2017.

BARKER, Joanne, *Native Acts: Law, Recognition, and Cultural Authenticity*, Durham, NC: Duke University Press, 2011.

BARSH, Russel Lawrence, "The Inner Struggle of Indigenous Peoples", Chapter 4, dans Roxanne Dunbar-Ortiz et al., *Indigenous Peoples' Rights in International Law: Emergence and Application*, Kautokeino & Copenhagen, 2015, 88-95.

BEAR, Shirley with the Tobique Women's Group. "You Can't Change the Indian Act?" *Women and Social Change: Feminist Activism in Canada*, Eds. Jeri Dawn Wine and Janice L. Ristock. Toronto: James Lorimer and Company, 1991. 198-220.

- BEAULIEU, Alain, “An equitable right to be compensated”: *The Dispossession of the Aboriginal Peoples of Quebec and the Emergence of a New Legal Rationale (1760-1860)*, *The Canadian Historical Review*, 94: 1, 2013, 1-27.
- BELLAMY, Sherry and Cindy Hardy, *Anxiety disorders and aboriginal peoples in Canada: the current state of knowledge and directions for future research*, National Collaborating Centre for Aboriginal Health (NCCAHA), 2015.
- BINNEMA, Theodore, *Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76*, *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 48: 2, 2014, 5-39.
- BOHAKER, Heidi Rosemary, *Nindoodemag : Anishinaabe identities in the Eastern Great Lakes Region, 1600 to 1900*, University of Toronto, 2006.
- BLACKHOUSE, Constance, *De la couleur des lois: Une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*, Presses de l'Université d'Ottawa, 2010, 23-71.
- BOIVIN, Richard, *À qui appartient l'obligation de fiduciaire à l'égard des autochtones?*, *Les Cahiers de droit*, 35(1), 3-22. Consulté en ligne: <https://www.erudit.org/fr/revues/cd1/1994-v35-n1-cd3798/043268ar.pdf>
- BORROWS, John, *Canada's Indigenous Constitution*, Toronto, University of Toronto Press, 2010.
- BORROWS, John, *Freedom and Indigenous Constitutionalism*, University of Toronto Press, 2016.
- BORROWS John, Heroes, *Tricksters, Monsters, and Caretakers: Indigenous Law and Legal Education*, *McGill Law Journal*, 61:4, 2016.
- BORROWS, John, *With or Without You : First Nations Law (in Canada)*, 41 *Revue Droit McGill* 629, 1996.
- BORROWS, John, *Indigenous Legal Traditions in Canada*, 19 *Washington University Journal of Law and Policy* 167, 2005.
- BORROWS, John, *Law's Indigenous Ethics*, Toronto, University of Toronto Press, 2019.
- BORROWS, John, *Seven Generations, Seven Teachings : Ending the Indian Act*, National Center for First Nations Governance, 2008.
- BORROWS, Lindsay, *Dabaadendiziwin: Practices of Humility in a Multi-Juridical Legal Landscape*, *University of Windsor*, 33:1, 2017, 149-165.

BOULANGER, Isabelle, *Il est minuit moins cinq pour les femmes autochtones du Canada: vers une analyse intersectionnelle des discriminations de genre et de race*, Université du Québec à Montréal (thèse mémoire droit international), 2010.

BUREAU DU CORONER, *Dépôt du rapport d'enquête publique du coroner*, (Communiqués) Gouvernement du Québec, 2017, consulté en ligne: <https://www.coroner.gouv.qc.ca/medias/communiques/detail-dun-communiqué/209.html>

CAIRNS, Alan, *Citizens Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State*, Vancouver: UBC Press, 2000.

CANNON, Martin J., *Men, masculinity, and the Indian Act*, UBC Press, 2019.

CARDINAL, Harold, *The Unjust Society: The Tragedy of Canadas Indians*, Edmonton: M.G. Hurtig Ltd., 1969.

CARDINAL, Harold, and Walter Hildebrandt, *Treaty Elders of Saskatchewan: Our Dream Is That Our Peoples Will One Day Be Clearly Recognized As Nations*, Calgary, Canada: University of Calgary Press, 2000.

CARRIER, Mélanie et Olivier Higgins (producteurs et réalisateurs), *Québécoisie*, Mofilms, 2013, 81 minutes, consulté en ligne: <https://mofilms.ca/fr/boutique/quebekoisie/>

CHANDLER, Michael and J. 7 Lalonde, C.E., « Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nations » dans Kirmayer, L. & Valaskakis, G. (Eds.) *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples in Canada*, University of British Columbia Press, 2008, 221-248.

CHRISTIE, Gordon, *Culture, Self-Determination and Colonialism: Issues Around the Revitalization of Indigenous Legal Traditions*, *Indigenous Law Journal*, vol.6, 2007, 13-29.

CHURCHILL, Ward, *The Crucible of American Indian Identity: Native Tradition versus Colonial Imposition in Postconquest North America*, *American Indian Culture and Research Journal*, 23:1, 1999, 39-67.

CLARKSON, Linda, Arun Kumar, and Jaime Martinez, *Our Responsibility to the Seventh Generation*, Winnipeg Manitoba : International Institute for Sustainable Development, 1992.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Ed de Minuit, 1974, 28.

CLATWORTHY, Stewart et Anthony Smith, *Population Implications of the 1985 Amendments to the Indian Act – Final Report*, Four Directions Project Consultants: Living Dimensions Limited, 1992.

COLLIN, Dominique, *L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec*. *Anthropologie et Sociétés*, 12 (1), 1988, 59–76.

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

COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA, *Le Canada, Les peuples autochtones et les pensionnats : Ils sont venus pour les enfants*, Winnipeg, 2012.

COMMISSION DU DROIT DU CANADA, *La justice en soi : les traditions juridiques autochtones*, Ottawa, La Commission, 2006.

COMMISSION ROYALE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES, *Rapport*, vol. 4, Perspectives et réalités, Ottawa, Groupe Communication Canada, 1996.

CORNTASSEL, Jeff, *Who Is Indigenous? 'Peoplehood' and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity*, *Nationalism & ethnic politics*, 9:1, 2003, 75–100.

COYLE, Michael, *Indigenous Legal Orders in Canada - a literature review*, Law Publications, 92, 2017.

CRAFT, Aimée, *Anishinaabe Nibi Inaakonigwein Report*, University of Manitoba's Centre for Human Rights Research and Public Interest Law Centre, 2014.

CRAFT, Aimée, *Living Treaties, Breathing Research*, *Canadian Journal of Women and the Law*, 26:1, 2014, 1-22.

CRAFT, Aimée Craft et King, L., *Building the Treaty #3 Nibi Declaration Using an Anishinaabe Methodology of Ceremony, Language and Engagement*, *Water* 2021, 13, 532.

CRUZ, Christine Zuni “Law of the Land: Recognition and Resurgence in Indigenous Law and Justice Systems” dans Benjamin J Richardson, Shin Imai et Ken McNeil, eds, *Indigenous Peoples and the Law: Comparative and Critical Perspectives*, Oxford: Hart, 2009, 315-335.

CUCHE, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 3e éd, Paris, Découverte, 2004.

DEPARTMENT OF INDIAN AFFAIRS AND NORTHERN DEVELOPMENT, *Statement of the Government of Canada on Indian Policy*, Government of Ottawa, 1969.

DELÂGE, Denys et Jean-Pierre SAWAYA, *Les traités des Sept-Feux avec les Britanniques*, Sillery, Septentrion, 2001, 191-194.

DELAGE, Michel, *Identité et appartenance : Le systémicien à l'entrecroisement du personnel et de l'interpersonnel dans les liens humains*, *Thérapies familiale*, vol.34. 2014/4, 375-395.

DENIS-BOILEAU, Marie-Andrée et Marie-Eve Sylvestre, *Ipeelee et le devoir de résistance*, *Canadian Criminal Law Review*, Toronto, vol.21, 216, 73-121.

DOERFLER, Jill, *Those Who Belong: Identity, Family, Blood, and Citizenship among the White Earth Anishinaabeg*, Michigan State University Press, 2007.

Dominion of Canada Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year ended 30th June 1895, Parliament : Ottawa, N.14-1896.1, 1896.

EAGLE, Sitting, *A Brief History of the Anishinabe Clan System Functions: A Series on the Clans of the Anishinabe (Ojibway) Nation*, Pen Com: Manitoba, 1993.

ENQUÊTE NATIONALE SUR LES FEMMES ET LES FILLES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES, *Réclamer notre pouvoir et notre place: Le sommaire du rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, 2019.

ENQUÊTE NATIONALE SUR LES FEMMES ET LES FILLES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES, *Analyse juridique du génocide : un rapport supplémentaire*, 2019.

ENQUÊTE NATIONALE SUR LES FEMMES ET LES FILLES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES, *Réclamer notre pouvoir et notre place: le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, vol.1a, 2019.

ENQUÊTE NATIONALE SUR LES FEMMES ET LES FILLES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES, *Réclamer notre pouvoir et notre place: le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, vol.1b, 2019.

FAIRWEATHER, Joan G., *Is this Apartheid? Aboriginal Reserves and Self-government in Canada 1960-1982*, Université d'Ottawa, 1993.

FISKE, Jo-Anne et Evelyne George, *Seeking Alternatives to Bill C-31: From Cultural Trauma to Cultural Revitalization through Customary Law*, Library and Archives Canada Cataloguing in Publication, 2006.

FREEMAN, Victoria, *Attitudes Toward "Miscegenation" in Canada, the United States, New Zealand, and Australia, 1860- 1914*, 16 Native Studies Review, 2005.

FRIDERES, James, *Aboriginal Identity in the Canadian Context*, The Canadian Journal of Native Studies XXVIII, 2, 2002, 313-342.

FRIEDLAND, Hadley, *Different Stories: Aboriginal People, Order, and the Failure of the Criminal Justice System*, Saskatchewan Law Review, 72:1, 2009, 105-142.

FRIEDLAND, Hadley, *Tragic Choices and the Division of Sorrow: Speaking about Race, Culture and Community Traumatization in the Lives of Children*, Canadian Journal of Family Law 25, no. 2, 2009, 223-256.

FRIEDLAND, Hadley Louise, *The Wetiko (Windigo) legal principles: Responding to harmful people in Cree, Anishinabek and Sauleaux societies – past, present and future uses, with a focus on contemporary violence and child victimization concerns*, University of Alberta, ProQuest, 2009.

FRIEDLAND, Hadley and Val Napoleon, *Gathering the Threads: Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions*, 1 Lakehead Law Journal, 2015-2016, 16-44.

FURI, Megan and Jill Wherrett, *Indian Status and Band Membership Issues*, Ottawa: Parliament of Canada, revised 2003.

GARROUTTE, Eva Marie, *Real Indians Identity and the Survival of Native America*. Berkeley: University of California Press, 2003.

GAUDRY, Adam et Chris Andersen, *Daniels v. Canada: Racialized Legacies, Settler Self-Indigenization and the Denial of Indigenous Peoplehood*, TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies , no. 36, 2016, 19– 30.

GEHL, Lynn, “*The Queen and I*” *Discrimination Against Women*, Canadian Women Studies, 20:2, 64-69.

GERHARD, Ute, *Droit civil et genre en Europe du XIXe siècle*, CLIO, Femmes Genres Histoire, 43, 2016, 250-273.

GILBERT, Larry, *Entitlement to Indian Status and Membership Codes in Canada*, Toronto: Carswell, 1996.

GRAMMOND, Sébastien Grammond, *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruylant, Yvon Blais, 2003.

GRAMMOND, Sébastien, *L'appartenance aux communautés inuit du Nunavik: un cas de réception de l'ordre juridique inuit?*, 23:1-2 Canadian Journal of Law and Society, 2008, 93-119.

GRAMMOND, Sébastien, *L'identité autochtone saisie par le droit* , 15-1, Lex Electronica, 2010.

GRAMMOND, Sébastien, *Identity captured by law: membership in Canada's indigenous peoples and linguistic minorities*, McGill-Queen's University Press, 2009, chapitre 3.

GRAMMOND, Sébastien et al., *Aux marges de la classification officielle : les groupes autochtones sans statut devant les tribunaux canadiens*, Droit et société, 81 :2, 2012, 321-342.

GROSS, Lawrence W., *Anishinaabe Ways of Knowing and Being*, Farnham Surrey, England, Ashgate, 2014.

HAMILTON, A.C. and Murray Sinclair , *The Justice System and Aboriginal People: Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba, Vol. 1*, Winnipeg: Queen's Printer, 1991.

HOLMES, Joan, *Bill C-31 – Equality or Disparity? The Effects of the New Indian Act on Native Women*, (Background paper) Canadian Advisory Council on the Status of Women, 1987.

HORN-MILLER, Kahente, *How Did Adoption Become a Dirty Word? Indigenous Citizenship Orders as Irreconcilable Spaces of Aboriginality*, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 14, no. 4, 2018, 354– 64.

IMAI, Shin, *Indigenous Belonging: A Commentary on Membership and Identity in the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous People*, *All Papers*, paper 49.

JACCOUD, Mylène, *La justice pénale et les Autochtones: d'une justice imposée au transfert de pouvoirs*, *Canadian journal of Law and Society*, 17(2), 2002, 107-121.

JACCOUD, Mylène, *Le droit, l'exclusion et les Autochtones*, *Canadian journal of Law and society*, 11(2), 1996, 217-234.

JACCOUD, Mylène « Justice et les peuples autochtones au Québec : une autodétermination relative » dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir, *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013.

JACCOUD, Mylène, *Peuples autochtones et pratiques d'accommodements en matière de justice pénale au Canada et au Québec*, *Archives de politique criminelle*, 36, 2014.

JOHNSTON, Basil, *Ojibway Ceremonies*, McClelland & Stewart : Toronto, 1982.

JOHNSTON, Basil, *Is That All There Is? Tribal Literature*, 128 *Canadian Literature*, 1991.

JOHNSTON, Basil, *Living in Harmony: Mino-nawae-indawaewin*, Neyaashiinigiing, ON: Kegedonce Press, 2012.

JOHNSTON, Basil, *Ojibway Heritage*, McClelland & Stewart, Canada, 1976.

KIRMAYER, Laurence J, Gail Guthrie Valaskakis, and Georges Henry Erasmus. *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*. Vancouver: UBC Press, 2014.

KROSENBRINK-GELISSEN, Lilianne E., *Sexual Equality as an Aboriginal Right : The Native Women's Association of Canada and the Constitutional Process on Aboriginal Matters, 1982-1987*, Saarbrücken, Breitenbach Publishers, 1991.

LAJOIE, André, *Jugements de valeur*, Paris, P.U.F., 1997.

LAROCQUE, Emma Larocque, *La violence au sein des collectivités autochtones*, Ottawa, Commission Royale sur les peuples autochtones, 1994.

LAWRENCE, Bonita, *“Real” Indians and Others: Mixed-blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*, University of Nebraska Press, 2004.

LEE, Damien, *“Because our law is our law”: Considering Anishinaabe Citizenship Orders through Adoption Narratives at Fort William First Nation*, Department of Native Studies University of Manitoba Winnipeg, 2017.

LEE, Damien and Kahente Horn-Miller. *Wild Card: Making Sense of Adoption and Indigenous Citizenship Orders in Settler Colonial Contexts*, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 14, no. 4, 2018, 293– 299.

LEFRANÇOIS, Me Bernard, *Rapport d’enquête Loi sur la recherche des causes et des circonstances des décès : Pour la protection de la vie humaine*, Gouvernement du Québec: Bureau du Coroner, 2017.

LEPAGE, Pierre, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. 2e éd. Québec, Qué: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2010.

LEROUX, Darryl, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, Winnipeg, Manitoba, Canada: University of Manitoba Press, 2019.

LESLIE, John F., *Assimilation, Integration or Termination ? The Development of Canadian Indian Policy, 1943-1963*, (thèse de doctorat) Université Carleton, 1999.

LESLIE, John et Ron Maguire, *Historique de la Loi sur les Indiens*, 2^e éd., Ottawa, Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, 1980.

LINDBERG, Darcy, *Imaginary Passports or the Wealth of Obligations: Seeking the Limits of Adoption into Indigenous Societies*, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 14, no. 4, 2018, 326– 332.

LINDBERG, Tracey, *Critical Indigenous legal theory*, Thesis (LL.D.) University of Ottawa, 2007.

LINDEN, Sidney B, *Report of the Ipperwash Inquiry, Volume 1: Investigation and Findings*, Toronto: Government of Toronto, 2007.

LONG , Anthony J. Long, Boldt, M., Little Bear, L. *Pathways to self-determination : Canadian Indians and the Canadian state*. Toronto : University of Toronto Press, 1984.

MAUDRIE, Joshua Edward, *Defining Traditional American Indian Identity through Anishinaabe Cultural Perspective*, Minnesota State University, 2014.

- McGUIRE, Patricia D., *Restorative Dispute Resolution in Anishinaabe Communities – Restoring Conceptions of Relationships Based on Dodem*, National Center for First Nations Governance, 2008.
- MILLER, J.R., *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- MILLOY, John, *Indian Act Colonialism : A Century Of Dishonour, 1869-1969*, Centre national pour la gouvernance des Premières Nations, 2008.
- NAPOLEON, Val, *Extinction by Number: Colonialism Made Easy*, Canadian Journal of Law and Society, 16:1, 2001, 113-146.
- NAPOLEON, Val, *Thinking About Indigenous Legal Orders*, National Centre for First Nations Governance, 2007.
- NAPOLEON, Val et Hadley Friedland, *An Inside Job: Engaging with Indigenous Legal Traditions through Stories*, McGill Law Journal 61:4, 2016.
- NAPOLEON, Val et Hadley Friedland, “Indigenous Legal Traditions: Roots to Renaissance”, dans Markus D. Dubber et Tatjana Hömle, *The Oxford Handbook of Criminal Law*, Oxford University Press USA - OSO, 2015.
- NAPOLEON, Val et Richard Overstall, *Indigenous Laws: Some issues considerations and experiences*, An Opinion Paper prepared to the Centre for Indigenous Environmental Resources (CIER), 2007.
- NAUMANN, Danielle, *Aboriginal Women in Canada: on the choice to renounce or reclaim Aboriginal identity*, The Canadian Journal of Native Studies XXVIII, 2, 2008, 343-361.
- MACDOUGALL, Brenda, *Wahkootowin: Family and Cultural Identity in Northwestern Saskatchewan Metis Communities*, Canadian Historical Review 86, no. 3, 2006, 431– 462.
- MAMOUDI, Sakina, *L'éviction du vrai débat?*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, 38 :2-3, 2008.
- McGILLIVRAY, Anne and Brenda Comaskey, *Black Eyes All of the Time: Intimate Violence, Aboriginal Women, and the Justice System*, Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- McNEIL, Kent, *Native Claims in Rupert's Land and the North-Western Territory: Canada's Constitutional Obligations*, University of Saskatchewan Native Law Center, 1982.
- MILLS, Aaron James (Waabishki Ma'iingan), *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together One Vision of Anishinaabe Constitutionalism*, University of Victoria (PhD thesis), 2019.

- MILLS, Aaron, *Driving the Gift Home*, *The Windsor yearbook of access to justice*, 33.1, 2017, 167-186.
- MILLS, Aaron, *The Lifeworlds of Law: On Revitalizing Indigenous Legal Orders Today*, 61:4, *McGill LJ*, 2016, 847-884.
- MILLS, Aaron, Karen Drake and Tanya Muthusamipillai, *An Anishinaabe Constitutional Order*, *Articles & Book Chapters*, 2695, 2017.
- MINISTRY OF SUPPLY AND SERVICES CANADA, *Report on Aboriginal People and Criminal Justice in Canada*, Government of Canada, 1996.
- MOSS, Wendy, Elaine Gardner-O'Toole, *Aboriginal People: History of Discriminatory Laws*, Ottawa: Parliament of Canada, revised 1991.
- MOTARD, Geneviève, *Identité et gouvernance autochtones dans les ententes d'autonomie et de revendications territoriales globales au Canada*. *Revue générale de droit*, 43:2, 2013, 501–530.
- MURDOCH, Isaac, *The Trail of Nenaboozhoo and Other Creation Stories*, Kegeedonce Press, 2019.
- O'REILLY, James, *La Loi constitutionnelle de 1982, Droit des autochtones*, *Les Cahiers de droit*, 25(1), 125-144.
- PALMATER, Pamela D., *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, Saskatoon: Purich Publishing
- PALMATER, Pamela D., *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*, UBC Press, Kindle Edition.
- PALMATER, Pamela, *Genocide, Indian Policy, and Legislated Elimination of Indians in Canada*, *Aboriginal policy studies*, 3 :3, 2014, 27-54.
- PALMATER, Pamela D., *Réaction du congrès des peuples autochtones au processus touchant l'enregistrement des indiens et l'effectif des bandes*, *Congres des peuples autochtones*, 2009.
- PALMATER, Pamela D., *Stretched Beyond Human Limits: Death by Poverty in First Nations*, *Canadian Review of Social Policy*, Toronto, 65/66, 2011, 112-127.
- PAUL, P.M., *Bill C-31: The Trojan horse: An analysis of the social, economic and political reaction of First Nations people as a result of Bill C-31 (Canada)*, Unpublished Master's thesis, University of New Brunswick, 1990.
- PASTERNAK, Shiri, *On Jurisdiction and Settler Colonialism: The Algonquins of Barriere Lake Against the Federal Land Claims Policy* (thesis), University of Toronto, 2013.

PELLETIER, Wilfred, *Le silence d'un cri*, A Sigier, 1985.

RAVEN, Krystl, *Ka oopikihtamashook: Becoming Family*, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 14, no. 4, 2018, 319– 25.

REED Elley, *Indian Act Resulted in Lost Generations of Canada's Aboriginals: Under This Paternalistic Act, We've Been Witness to the Indian Agent, Residential School System, Questionable Policy Decisions, Funding Arrangements with Little Public Accountability and the Highest Rates of Suicide*, *Hill times* 622, 2002.

ROSS-TREMBLAY, Pierrot et Nawel Hamidi, *Les écueils de l'extinction: les Premiers peuples, les négociations territoriales et l'esquisse d'une ère postcoloniale*, *Recherches amérindiennes au Québec*, **Montréal**, 2013, 51-57.

SIMPSON, Leanne Betasamosake, *Dancing on our Turtle's Back : Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence*, Winnipeg, Man: Arbeiter Ring Pub, 2011.

SIMPSON, Leanne Betasamosake, *As We Have Always Done*, University of Minnesota Press, 2017, Chapter two : Kwe As Resurgent Method.

SINCLAIR, Jill Doerfler Niigaanwewidam James, and Stark, Heidi Kiiwetinepinesiik. *Centering Anishinaabeg Studies : Understanding the World through Stories*, East Lansing, University of Manitoba Press, 2013.

SINCLAIR, Murray, "Aboriginal Peoples, Justice and the Law" dans Richard Gosse, James Youngblood Henderson & Roger Carter, eds, *Continuing Poundmaker and Riel's Quest: Presentations Made at a Conference on Aboriginal Peoples and Justice*, Saskatoon: Purich Publishing, 1994.

SIOUI, Georges E. *Les Wendats, une civilisation méconnue*. Sainte-Foy, Québec, Canada: Presses de l'Université Laval, 1994.

SIOUI, Georges E. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Presses de l'Université Laval, 1999.

SIOUI, Georges E. and Jane Brierley, *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle*. Vancouver, CA: UBC Press, 1999.

SMITH, J. G. E., *Leadership Among the Southwestern Ojibwa*, Ottawa: National Museums of Canada, 1973.

SMITH Linda Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, London & New York, 1999.

SMITH-Peter, Alexandre, *Ils créent leur propre sens: aperçu de pratiques traditionnelles de guérison autochtones chez des Mohawks de Kahnawake* (thèse de doctorat), Université de

Sherbrooke, 2018.

SNYDER, Emily Snyder, *Indigenous Feminist Legal Theory*, Canadian Journal of Women and the Law, 26:2, 365-401.

STARK, Heidi Kiiwetinepinesiik, *Respect, Responsibility, and Renewal : The Foundations of Anishinaabe Treaty Making with the United States and Canada*, American Indian Culture and Research Journal, 34 :2, 2010, 145-164.

STARK, Heidi Kiiwetinepinesiik, *Marked by Fire : Anishinaabe Articulations of Nationhood in Treaty Making with the United States and Canada*, American Indian Quarterly, 6 :2, 2012, 119-149.

STEVENS, Nancy, *Reconnecting the heart and spirit: Making meaning of traditional healing experiences with anishinaabe individuals in resolving trauma*, ProQuest Dissertations Publishing, 2020.

STEVENSON, Winona, "Colonialism and First Nations Women in Canada." *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought*. Eds. Enakshi Dua and Angels Robertson. Toronto: Women's Press, 1999, 49-80

THE FIRELIGHT GROUP, *Indigenous Communities and Industrial Camps: Promoting Healthy Communities in Settings of Industrial Change*, 2017, 15-36.

TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA, *Honouring the Truth, Reconciling for the Future - Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 2015.

THUCK, Eve., *Suspending Damage: A Letter to Communities*, Harvard Education Review: Cambridge, 79:3, 2009, 409-427.

VERMETTE, D'Arcy, *Colonialism and the Process of Defining Aboriginal People*, Dalhousie law journal, 31:1, 2008, 211-246.

VICTOR, Wenona, *Indigenous Justice: Clearing Space and Place for Indigenous Epistemologies*, National Centre for First Nations Governance, 2017.

VOYAGEUR, Cora, *Out in the Open: Elected Female Leadership in Canada's First Nations Community*, The Canadian review of sociology, 48:1, 2011, 67-85.

WARREN, W., *History of the Ojibway*, Minnesota: Minnesota Historical Society, 1984.

WEAVER, Hilary N., *Indigenous Identity : What Is It, and Who Really Has It?* American Indian quarterly, 25 :2, 2001, pp.240-255.

WEBBER, Jeremy *The Grammar of Customary Law*, McGill Law Journal, vol.54(4), 2009, 579-626.

WESLEY-Esquimaux, Cynthia et Steven Koptie, “*Culture Through a Clinical Lens*” dans Zangeneh M., Al-Krenawi A., *Culture, Diversity and Mental Health – Enhancing Clinical Practice*, Springer, Cham, 2019, 185-199.

WOUDENBERG Gerdine Van, *Placing Gender in the Mediation of Aboriginal Resource Claims and Conflicts*, Recherches Amérindiennes au Québec, 34:3, 2004.

WRIGHT David H, *Report of the Commission of Inquiry Into Matters Relating to the Death of Neil Stonechild*, Saskatchewan: Government of Saskatchewan, 2004.

SOURCES ELECTRONIQUES et JOURNALISTIQUES

ABORIGINAL JUSTICE IMPLEMENTATION COMMISSION, *Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba*, vol. 1, Winnipeg: Queen's Printer, 1991, 1, consulté en ligne: <http://www.ajic.mb.ca/volume1/chapter1.html>

ALGONQUIN-ANISHINABEG NATION, *Marriage*, History, consulté en ligne: <https://anishinabestation.ca/en/marriage>

ALGONQUIN-ANISHINABEG NATION, *Wisakedjack*, History, consulté en ligne: <https://anishinabestation.ca/en/wisakedjack>

ALLO PROF, *L'Acte d'Union (1840) et ses conséquences*, consulté en ligne: <https://www.alloprof.qc.ca/fr/eleves/bv/histoire/l-acte-d-union-1840-et-ses-consequences-h1302>

ANISHINABEK NATION, consulté en ligne : <http://www.anishinabek.ca/first-nations/>

ANISHINABEK NATION, *Anishinabek Nation Citizenship Commissioner Jeanette Corbiere Lavell to receive Order of Canada*, 2018, consulté en ligne: <https://www.anishinabek.ca/2018/01/15/anishinabek-nation-citizenship-commissioner-jeanette-corbiere-lavell-to-receive-order-of-canada/>

Assembly of First Nations-Indian and Northern Affairs Canada Joint Technical Working Group, *First Nations Registration (Status) and Membership Research Report*, 2008, consulté en ligne: http://fngovernance.org/resources_docs/First_Nations_Registration_and_Membership_Research_Report.pdf

ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA, *Séance d'information Descheneaux Trousse d'outils*, 2017, https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2017/03/Infos-NWAC_FR.pdf

BCTF, *100 ans de pertes*, consulté en ligne: [https://www.bctf.ca/uploadedFiles/Public/AboriginalEd/PoH\(1\)/100-ans-imprimer.pdf](https://www.bctf.ca/uploadedFiles/Public/AboriginalEd/PoH(1)/100-ans-imprimer.pdf)

COMITÉ DES DROITS DE L'HOMME, *Sélection de décisions prises en vertu du protocole facultatif (de la deuxième à la seizième session)*, Nations Unies, New York, 1988. Consulté en ligne : https://www.ohchr.org/Documents/Publications/SelDec_1_fr.pdf

CBC RADIO, *The verdict on Sir John A. Macdonald: Guilty or innocent?*, , (last updated 2018), consulté en ligne: <https://www.cbc.ca/radio/ideas/the-verdict-on-sir-john-a-macdonald-guilty-or-innocent-1.4616181>

DEER, Ka'nhehsí:io, *Delayed Bill S-3 amendments will be in force before election, says minister's office*, CBC Indigenou, 2019, consulté en ligne: https://www.cbc.ca/news/indigenous/bill-s-3-indian-act-sex-discrimination-1.5176499?_vfz=medium%3Dsharebar&fbclid=IwAR2TpyxhxfyCI0JI3t0fJNDA

DEER, Ka'nhehsí:io, *Kahnawake calls federal consultation plan on Indian registration a 'thread of assimilation'*, CBC Indigenou, 2018, consulté en ligne : <https://www.cbc.ca/news/indigenous/kahnawake-consultation-indian-registration-1.4907553>

DEER, Ka'nhehsí:io, *First Nations women and their descendants need 6(1)(a) status 'all the way'*, *says advocate*, CBC Indigenou, consulté en ligne: <https://www.cbc.ca/news/indigenous/first-nations-women-status-61a-lynn-gehl-1.5043900>

DIABO, Russell, *When moving past the Indian Act means something worse*, Policy Options Politiques, 2017, consulté en ligne: <https://policyoptions.irpp.org/magazines/september-2017/when-moving-past-the-indian-act-means-something-worse/>

DUMONT-Smith, Claudette, *Annex A : Minister's Special Representative final report on the collaborative process on Indian registration, band membership and First Nation citizenship*, Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada, 2019, consulté en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1561561140999/1568902073183?wbdisable=true>

Enquête, Radio-Canada, 22 Octobre 2015, Consulté en ligne: <http://ici.radio-canada.ca/tele/enquete/2015-2016/episodes/360817/femmes-autochtones-surete-du-quebec-sq>

FEMMES AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Discrimination des femmes autochtones*, 2001, consulté en ligne: https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/07/memoire_discrimination.pdf

FEMMES AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Projet de Loi C-3: Loi favorisant l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens en donnant suite à la décision de la cour d'appel de la Colombie-Britannique dans l'affaire McIvor c. Canada*, Mémoire présenté au Comité permanent des affaires autochtones et du développement du Grand Nord Chambre des communes, Kahnawake, 2010, consulté en ligne: <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2017/03/QNW-FAQ-Memoire-C-3McIVorfinalfr.pdf>

FEMMES AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Rapport Final – Consultations sur la discrimination en vertu des dispositions sur l’inscription de la Loi sur les Indiens*, 2019, consulté en ligne: https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2019/05/Rapport-S-3_Version-publique.pdf

GEHL, Lynn *Understanding “6(1)A All the Way!”*, blog, 2017, consulté en ligne: <https://www.lynngehl.com/black-face-blogging/understanding-61a-all-the-way>

GERHARD, Ute, *Le droit civil, un outil de domination masculine?*, Encyclopédie de l’histoire numérique de l’Europe, (article non date), consulté en ligne: <https://ehne.fr/fr/encyclopedie/thematiques/genre-et-europe/le-droit-civil/le-droit-civil-un-outil-de-domination-masculine%C2%A0#sommaire-le-code-civil-fran-ais-de-1804>

GOUVERNEMENT DU CANADA, *Le système de pensionnats autochtones*, 2020, consulté en ligne: <https://www.canada.ca/fr/parcs-canada/nouvelles/2020/09/le-systeme-de-pensionnats-autochtones.html>

GOUVERNEMENT DU CANADA, *Separate Journeys, Similar Path: Truth and Reconciliation in Canada and South Africa*, Department of Justice Canada, consulté en ligne: https://www.canada.ca/en/departement-justice/news/2017/04/separate_journeysimilarpathtruthandreconciliationincanadaandsou0.html

GRAND CHIEF JOSEPH TOKWIRO NORTON on behalf of the Office of the Council of Chiefs Mohawk Council of Kahnawà:ke, *Mohawk Council of Kahnawake Position on the Government of Canada’s “Collaborative Process on Indian Registration, Band Membership and First Nation Citizenship”*, Open letter, 2018, consulté en ligne: <http://www.kahnawake.com/org/docs/S3-LetterToPrimeMinister-Nov13-18.pdf>

GUÉNETTE, Laurence, Andréa Rousseau et Isabelle Sauriol-Nadeau, *Femmes autochtones au Canada : discrimination intersectionnelle et droit à l’identité*, CIDDHU, 2012, consulté en ligne: https://ciddhu.uqam.ca/fichier/document/femmes-autochtones-au-canada_fr.pdf

HAMIDI, Nawel et Pierrot Ross-Tremblay, *Relations avec les autochtones: les souliers du polichinelle*, LaPresse, 2020, consulté en ligne: <https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2020-03-08/relations-avec-les-autochtones-les-souliers-du-polichinelle#>

HAUT-COMMISSARIAT DES DROITS DE L’HOMME DES NATIONS UNIES, *Le Comité des droits de l’homme examine le rapport du Canada*, Nations Unies, 2015, consulté en ligne: <https://www.ohchr.org/fr/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=16215&LangID=F>

INDIAN DAYS SCHOOLS, *Annex K – Liste des Externats Indiens*, dans Recours collectif des externats indiens fédéraux, consulté en ligne: <https://indiandayschools.com/fr/wp-content/uploads/schedule-k-fr.pdf>

INDIGENOUS CORPORATE TRAINING INC., *What is Indigenous Identity?*, Blog, 2018, consulté en ligne: <https://www.ictinc.ca/blog/what-is-indigenous-identity>

INDIGENOUS LAW RESEARCH UNIT (ILRU), University of Victoria, consulté en ligne : <https://www.uvic.ca/law/about/indigenous/indigenoulawresearchunit/index.php>

INDIGENOUS NATIONHOOD, *What You Need to Know About Sharon McIvor's Major UN Victory on Indian Status*, 2019, consulté en ligne: <http://indigenouznationhood.blogspot.com/2019/01/what-you-need-to-know-about-sharon.html>

ISAAC, Thomas, Heather Weberg, Jeremy Barretto, *La Cour suprême du Canada clarifie le sens du terme « Indien »*, Osler, 2016, consulté en ligne : <https://www.osler.com/fr/ressources/reglements/2016/la-cour-supreme-du-canada-clarifie-le-sens-du-term>

IWGIA, *Indigenous peoples in Canada*, International Working Group on Indigenous Affairs, Consulté en ligne: <https://www.iwgia.org/en/resources/indigenous-world>

JUSTICE, *Loi sur les Indiens (L.R.C. (1985), ch.I-5)*, Gouvernement du Canada, consulté en ligne: <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/i-5/>

KENNY, Garry W., *Decolonizing our minds and redeeming our essential humanity*, The Post, 2019, consulté en ligne: <https://www.thepost.on.ca/news/local-news/decolonizing-our-minds-and-redeeming-our-essential-humanity>

KIELLAND, Norah et Marlisa Tiedemann, *Résumé législatif du projet de loi S-3 : Loi modifiant la Loi sur les Indiens (élimination des iniquités fondées sur le sexe en matière d'inscription)*, Bibliothèque du parlement, Publication n° 42-1-S3-F, consulté en ligne: https://lop.parl.ca/sites/PublicWebsite/default/fr_CA/ResearchPublications/LegislativeSummaries/421S3E#txt37

KIRMAN, Paula E., *'Famous Six' to be celebrated for work on '6(1)a All the Way'*, windspeaker, 2018, consulté en ligne: <https://windspeaker.com/news/windspeaker-news/famous-six-to-be-celebrated-for-work-on-61a-all-the-way>

L'ALLIANCE FÉMINISTE POUR L'ACTION INTERNATIONALE CANADA (FAFIA-AFAI), *Statut égal pour les femmes dans la Loi sur les Indiens et le projet de loi S-3*, pp.1-17, consulté en ligne: https://fafia-afai.org/wp-content/uploads/2017/10/Statut-égal_Loi-sur-les-Indiens.pdf

LAROCQUE, Emma, *Violence in Aboriginal Communities*, National Clearinghouse on Family Violence: Ottawa, 1994, cité par l'AFAC, dans "Violence subie par les femmes et les filles autochtones", 2007, consulté en ligne: <http://www.nwac-hq.org/fr/documents/NAWSVAAWFrancais.Pdf>

Les combats de Samian, rappeur pour un monde meilleur, Radio-Canada, 2020, consulté en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/petillant-et->

[corse/segments/entrevue/193082/samian-autochtones-premieres-nations-reconciliation-prison-reserves](#)

NWAC, *Que dit la Loi sur les Indiens*, consulté en ligne <https://www.nwac.ca/wp-content/uploads/2018/04/Indian-Act-timeline-FRENCH-2.pdf>

PARLEMENT DU CANADA, *Projet de Loi S-3*, consulté en ligne: <https://www.parl.ca/DocumentViewer/fr/42-1/projet-loi/s-3/sanction-royal>

PALMATER, Pamela Palmater, *Abolishing the Indian Act means eliminating First Nations' rights*, Macleans (opinion), 2019, consulté en ligne : <https://www.macleans.ca/opinion/abolishing-the-indian-act-means-eliminating-first-nations-rights/>

PALMATER, Pamela, *Indian status : Why Lynn Gehl's court challenge matters*, CBC News (analysis), 2014, consulté en ligne : <https://www.cbc.ca/news/indigenous/indian-status-why-lynn-gehl-s-court-challenge-matters-1.2806534>

RADIO-CANADA, *Enfin, une vraie prise de conscience nationale sur la situation autochtone, estime Serge Bouchard*, 2017, consulté en ligne: <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1057940/enfin-une-vraie-prise-de-conscience-nationale-sur-la-situation-autochtone-estime-serge-bouchard>

RADIO-CANADA, « *Génocide culturel* » des Autochtones : la force des propos de la juge en chef, 2015, consulté en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/723158/genocide-culturel-autochtones-reactions-propos-juge-mclachlin>

RADIO-CANADA, *Le statut d'Indien pourrait être étendu à des centaines de milliers de personnes*, 2019, consulté en ligne: <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1263458/statut-indien-loi-gouvernement-federal>

RADIO-CANADA, *Métis: être ou ne pas être*, Enquête, Épisode du jeudi 21 janvier 2021, consulté en ligne: <https://ici.radio-canada.ca/tele/enquete/site/episodes/505868/autochtones-metis->

RAYMER, Elizabeth, *Val Napoleon: co-founder of the world's first Indigenous law degree program*, Canadian Lawyer, 2019. Consulté en ligne: <https://www.canadianlawyermag.com/practice-areas/indigenous/val-napoleon-co-founder-of-the-worlds-first-indigenous-law-degree-program/303863>

RCAANC, *Conclusion d'une entente de principe pour régler le litige concernant les externats indiens*, Gouvernement du Canada, 2018, consulté en ligne: <https://www.canada.ca/fr/rerelations-couronne-autochtones-affaires-nord/nouvelles/2018/12/conclusion-dune-entente-de-principe-pour-regler-le-litige-concernant-les-externats-indiens.html>

RCAANC, *Élimination de la date limite de 1951*, Gouvernement du Canada, 2018, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1540403451139/1568898699984>

RCAANC, *Les Premières Nations au Canada*, 2017, Gouvernement du Canada, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1307460755710/1536862806124>

RCAANC, *Peuples et communautés autochtones: Premières Nations*, Gouvernement du Canada, date de modification 2020-09-30, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100013791/1535470872302>

RCAANC, *Renseignements généraux sur l'inscription des Indiens*, Gouvernement du Canada, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1540405608208/1568898474141>

RCAANC, *Statement of apology to former students of Indian Residential Schools*, Gouvernement du Canada, 2008, consulté en ligne: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1100100015644/1571589171655>

RÉSEAU CONTINENTAL DES FEMMES AUTOCHTONES, Clinique international de défense des droits humains de l'UQÀM et Droits et Démocratie, *Femmes autochtones des Amériques: Une double discrimination*, Washington DC, (sans date de publication), consulté en ligne: <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs2160192>

SENATE OF CANADA, *Why the persons case matters*, Parliament of Canada, 2016, consulté en ligne: <https://sencanada.ca/en/sencaplus/how-why/why-the-persons-case-matters/>

STATISTIQUES Canada, *Les langues autochtones des Premières Nations, des Métis et des Inuits*, Gouvernement du Canada, consulté en ligne: <https://www12.statcan.gc.ca/censu-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016022/98-200-x2016022-fra.cfm>

STATISTIQUES Canada, *Les peuples autochtones au Canada: faits saillants du Recensement de 2016*, Gouvernement du Canada, consulté en ligne: <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm?indid=14430-1&indgeo=0>

THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, *Indian Act*, last edited 2020, The Indian Act Comes to Power 1876, consulté en ligne: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/indian-act>

THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, *Women and the Indian Act*, 2020, 1951 Amendments, consulté en ligne: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/women-and-the-indian-act>

THE OJIBWE PEOPLE'S DICTIONARY, *Aadizookaan*, consulté en ligne: <https://ojibwe.lib.umn.edu/main-entry/aadizookaan-na>

This girl ignited a new awareness and pride for ribbon skirts, CBC Kids News, published January 7, 2021, consulté en ligne : <https://www.cbc.ca/kidsnews/post/this-girl-ignited-a-new-awareness-and-pride-for-ribbon-skirts>

Transcript of the Prime Minister's Remarks at the Vancouver Liberal Association Dinner,
Seafarth Armories, Vancouver, BC, 1969, 11-12.
http://publications.gc.ca/collections/collection_2018/aa-nc-inac/R32-429-1969-eng.pdf.