

Le colonialisme juridique et les Autochtones du subarctique québécois

Émile Duchesne

Maitrise en anthropologie, Université de Montréal
emile.duchesne@umontreal.ca

Résumé

Cet article vise à exposer différentes dynamiques associées au colonialisme juridique chez les autochtones du subarctique québécois. Dans une première partie, j'essaierai de rendre compte de la rencontre de l'ordre juridique autochtone et de l'ordre juridique euro-canadien en m'attardant en fin de section à la question de l'idéologie de l'harmonie. La deuxième partie cherchera à décrire les dynamiques contemporaines du colonialisme juridique. Cette section analysera le droit comme vecteur de la dépossession des peuples Autochtones du subarctique québécois et s'attardera à saisir les limites de l'action juridique des Autochtones au sein d'une hégémonie juridique globale.

Mots-clés : colonialisme, autochtones, subarctique québécois, ordre juridique

Introduction

On a déjà défini le colonialisme comme le fait pour une société d'en subsumer une autre en son sein (Morantz, 2002). Pour ce faire, les puissances coloniales ont utilisées partout dans le monde des procédés juridiques pour rendre effective et naturaliser la réalité coloniale. C'est globalement ce qui s'est passé chez les Autochtones du Canada : l'État canadien, à travers la Loi sur les Indiens de 1876, a subsumé en son sein les peuples autochtones en les mettant en situation de tutelle (Dupuis, 1991). L'objectif de cet article sera de décrire et d'analyser - du point de vue des dynamiques juridiques, mais aussi en prenant compte les facteurs politiques et économiques – l'entreprise coloniale euro-canadienne chez les Autochtones du subarctique québécois. Par « Autochtones du subarctique québécois » j'entends les nations Innues, Cries, Anishnaabeg, Atikamekw et Naskapi. Une première partie de cet article cherchera donc à présenter ces cinq nations et plus particulièrement l'ordre juridique qu'ils ont historiquement porté. Cet ordre, en raison des dynamiques coloniales, s'est également transformé. J'essaierai de rendre compte de la complexité de ces changements. Dans une deuxième partie, je m'attarderai à décrire les dynamiques contemporaines du colonialisme juridique chez les Autochtones du subarctique québécois. Tour à tour, j'analyserai le droit comme vecteur de dépossession ainsi que les limites de l'action juridique au sein d'une hégémonie juridique globale. Les concepts d'ordre

hégémonique et d'action contre-hégémonique seront centraux à la conclusion de cette analyse.

1. L'ordre juridique algonquien et ses transformations

1.1 Problématisation : les Autochtones du subarctique québécois

Pourquoi avoir choisi les Autochtones du subarctique ? Il y a plusieurs raisons. Notamment, il s'agit d'un contexte écologique relativement homogène dans lequel se trouvaient historiquement des groupes de chasseurs-cueilleurs et de chasseuses-cueilleuses qui y ont développé des modes de production et des univers symboliques similaires en raison, justement, de ce contexte écologique particulier et d'une proximité linguistique non-négligeable. Commençons par l'idée de subarctique. Le subarctique québécois désigne cette zone écologique qui englobe la plus grande partie de la péninsule Québec-Labrador, soit les régions du Saguenay-Lac-Saint-Jean, de la Côte-Nord, de la Haute-Mauricie, de l'Abitibi-Témiscamingue, du Nord-du-Québec ainsi que la province du Labrador. Cet ensemble écologique est dominé par la forêt boréale. Les hivers rigoureux et la qualité des sols (bouclier canadien, marécages, tourbières, etc.) rendent l'agriculture difficile, voire impossible, dans certaines régions. Les groupes autochtones qui habitent ce territoire ont été jusqu'à tout récemment des chasseurs-cueilleurs et chasseuses-cueilleuses nomades. Officiellement (selon les instances gouvernementales et les instances autochtones), cinq premières nations occupent actuellement ce territoire : les Atikamekw, les Anishnabe, les Cris, les Innus et les Naskapis. Plusieurs anthropologues, qu'on pourrait affubler du qualificatif « classiques », ont argumenté que ces nations (mais plus particulièrement les Cris, les Innus et les Naskapis) formaient un continuum culturel et linguistique (Speck, 1931 ; Lips, 1937 ; Mailhot, 1993). En effet, toutes les langues parlées par ces nations sont des dialectes de la famille des langues cries, faisant elle-même partie de la grande famille des langues algonquiennes (Drapeau, 2014). La seule nation ne faisant pas partie de la famille des langues cries sont les Anishnabe, leur langue fait néanmoins partie de la grande famille des langues algonquiennes.

Aujourd'hui, ces nations, bien que qu'évoluant dans des contextes souvent similaires, ont aussi pris des chemins différents quant à leurs stratégies respectives de revendication. Ces différentes situations peuvent être expliquées par leurs trajectoires historiques respectives. En effet, le moment de la sédentarisation et le narratif qui en a découlé sont des éléments-clés (même si ce ne sont pas les seuls) pour comprendre les réalités partagées entre ces nations, mais aussi pour comprendre ce qui les différencie. La grande majorité des communautés autochtones du subarctique ont amorcé un processus de sédentarisation entre 1950 et 1976¹, bien qu'il existe des exceptions où la sédentarisation a pu débuter beaucoup plus tôt, comme à Mashteuiatsh, où elle a débuté en 1856², bien que plusieurs familles continueront à nomadiser jusqu'aux années 1950 (Mailhot, 1993). Pour faire une allégorie

¹. Ces dates correspondent à la création des réserves dans le territoire subarctique québécois. Il est à noter qu'il s'agit bien d'un processus : la création d'une réserve n'implique pas automatiquement la sédentarisation et pour d'autres communautés, la sédentarisation a pu débuter bien avant la création d'une réserve, comme, par exemple, à Uashat (Mailhot, 1993).

². Voir : <http://www.mashteuiatsh.ca/membre-de-la-communaute/portrait-de-la-communaute.html>

avec la pensée de Benjamin (2000), la sédentarisation représente le « cristal de l'évènement total » pour les Autochtones du subarctique : la sédentarisation est utilisée comme un évènement rendant compte de la totalité de la réalité matérielle et politique qui se présente à eux et à elles. C'est à travers le narratif de la sédentarisation et les dynamiques de transmission du savoir à l'aide de la tradition orale que les Autochtones du subarctique s'expliquent leurs conditions matérielles. Pour poursuivre avec Benjamin, cette histoire est prise dans un « à-présent » (2000 : 439) où chaque moment singulier et présent est saturé du passé de cette sédentarisation forcée.

L'avancée des colons blancs dans le subarctique québécois s'est fait de façon progressive et linéaire. C'est pourquoi certains auteurs et certaines autrices parlent d'un « front de colonisation » (Mailhot, 1993). Aux premières avancées de l'emprise « blanche » sur le territoire, les Autochtones ont opposés une résistance passive caractérisée par la fuite et l'évitement. Le nomadisme leur permettait de poursuivre leur mode de vie au loin des nouveaux villages blancs. Cette période s'étend de 1830 jusqu'à la sédentarisation, ce qui concorde avec le début de l'usurpation de la souveraineté autochtone (Girard et Brisson, 2014). La sédentarisation s'est cristallisée à travers un grand stress sur la faune et la flore - induit par le nombre important de colons euro-canadiens-, mais surtout par la systématisation des pensionnats indiens dont le but avoué était de « sortir l'indien de l'enfant ». Les parents autochtones se sont vus dans l'obligation de confier leurs enfants aux prêtres des pensionnats sous peine de représailles juridiques qui pouvaient aller jusqu'à l'emprisonnement. Les pensionnats indiens étaient une entreprise d'avilissement des cultures autochtones érigé en système et induit par la mission civilisatrice de l'État canadien et québécois. Ils ont considérablement forcé la sédentarisation des collectivités nomades autochtones en retirant leurs enfants de la chaîne de transmission des savoirs reliés au territoire³. Avec des enfants qui n'ont pas reçu les enseignements de leurs aînés et qui ont été élevés dans un univers allochtone où les cultures autochtones étaient avilies, déconsidérées et rabaissées les adultes ont été contraints de s'installer dans les réserves qui leur étaient fournies par le gouvernement. Les réserves ont grandement favorisé la bureaucratisation de la vie des Autochtones et a ainsi permis d'affirmer le pouvoir du gouvernement fédéral sur ces derniers.

1.2 L'ordre juridique algonquien

L'ordre juridique⁴ des Autochtones du subarctique québécois sous-tend des normes et des valeurs associées à leur mode de production et à leur univers symbolique. Le mode de production chasseur-cueilleur est généralement associé à des pratiques très fortes de partage et de réciprocité. Ainsi, chez ces peuples, les normes de partage des fruits des activités de production étaient omniprésentes dans la vie quotidienne à l'époque du nomadisme, et

³. À ce sujet on peut consulter le film de Pierre Perrault « *Le goût de la farine* » (1977). Dans un extrait d'entrevue, une femme innue explique qu'elle avait abandonné la vie nomade parce que ses enfants avaient pris goût à la nourriture et aux activités des « blancs ».

⁴. Par ordre juridique, j'entends un ensemble de pratiques, de rituels et de symboles qui permettent de renforcer et de rendre opératoire les valeurs d'une société. Ces valeurs peuvent prendre la forme d'interdits et/ou de comportements à valoriser.

restent encore aujourd'hui une façon efficace de maintenir et de créer des liens sociaux (Mailhot 1993 ; Lacasse, 2004). Ces normes de partage sont également le corollaire de la vision algonquienne de la propriété privée. En effet, les fruits de la production étaient considérés comme bien commun et on ne pouvait refuser de donner de la nourriture à quelqu'un qui en faisait la demande. L'extrait suivant – une conversation entre un juriste innu et un aîné de Utshimassit – exprime bien cette conception de la justice distributive dans l'univers algonquien :

Q. : Qu'est-ce qu'on faisait à l'époque quand quelqu'un nous prenait sans notre consentement de la nourriture qu'on avait placée dans une cache ou entrepôt ?

T. : Que veux-tu qu'on fasse ? (Il répond en riant)

Q. : Mais il a volé cette nourriture ! On ne le punit pas ?

T. : Pourquoi ? Il a bien le droit de vivre lui aussi.

(Mckenzie, 1993 cité dans Lacasse, 2004: 78)

Plusieurs autres témoignages vont en ce sens : le partage de la nourriture était inconditionnel (Bouchard, 1977 ; Jauvin et Clément, 1993). Plus encore, la plupart des récits et des mythes de l'univers algonquien font état de l'importance du partage de la nourriture et des festins collectifs (Savard, 1971 ; Savard, 2004). Les festins collectifs – *makushan* en innu – sont aujourd'hui encore des grands événements qui assurent la cohésion sociale et favorisent les processus collectifs de guérison (Jérôme, 2010). Pour revenir sur la conception algonquienne de la propriété, s'il n'y avait pas de propriété privée sur la nourriture on pouvait par contre reconnaître la propriété d'un objet (un canot ou une tente, par exemple). Mais on ne peut pas nécessairement parler ici de propriété privée en tant que telle : l'objet pouvait toujours être emprunté sans un consentement préalable. (Lacasse, 2004). Cette conception de la propriété reste encore vivante aujourd'hui (Mailhot, 1993) malgré des changements induits par l'encastrement des sociétés algonquiennes au système capitaliste. L'idée d'accumulation ou d'épargne n'était pas non plus connue des populations autochtones du subarctique québécois avant, au moins, l'époque de la traite des fourrures (Lacasse, 2004).

La question de la propriété sur la terre a également été beaucoup étudiée, en raison des pressions induites par les tribunaux dans le cadre des revendications territoriales des Autochtones envers l'État canadien. Il n'est pas ici question de faire l'état de cette littérature abondante. Je tiens seulement ici à spécifier les grandes caractéristiques du lien à la terre chez les Autochtones du subarctique québécois. Les territoires de chaque bande étaient divisés entre les différents groupes de chasse familiaux. À la tête de chaque groupe familial, on retrouvait généralement un chasseur sénior à qui incombait la responsabilité du territoire de chasse. La transmission se faisait généralement du chasseur sénior vers le fils aîné, mais il ne s'agissait pas ici d'une norme rigide : si le fils aîné ne possédait pas les compétences et le savoir-faire nécessaire à une telle responsabilité on pouvait décider de transférer les responsabilités de la terre à un autre fils ou à un neveu. Aujourd'hui, on peut même trouver dans certaines communautés des femmes responsables d'un territoire de chasse, mais ces dernières relèvent plutôt de l'exception (Paul Wattez, communication personnelle). Par contre, on ne retrouvait pas ce système de territoire de chasse dans tous les groupes

autochtones. Certains avaient une tenure plus libre du territoire, mais celle-ci s'est estompée en raison des pressions bureaucratiques exercée par le système des conseils de bande (Jauvin et Jouveneau, 1988). Ainsi, comme nous le montre cette esquisse rapide, le lien à la terre se conçoit davantage comme une responsabilité que comme une propriété privée chez les populations algonquiennes du subarctique québécois.

Cette idée de responsabilité, qui a été largement étudiée dans de multiples contextes par l'anthropologie juridique⁵, est également centrale dans la pensée juridique algonquienne (Lacasse, 2004). Si c'est à travers le concept de responsabilité que les peuples algonquiens comprenaient leur relation entre eux et elles, c'est également sous ce prisme qu'ils conceptualisaient leur rapport avec la société blanche. En ce sens, dans un récit recueilli par Rémi Savard (1971 : 103) à Sheshashit, le personnage de Carcajou énonce les responsabilités des blancs envers les Autochtones : « Ces Indiens ne deviendront jamais riches, déclara-t-il aux Blancs, mais vous le deviendrez très bientôt. Vous fabriquerez votre nourriture, alors que les Indiens continueront à courir derrière elle. Lorsqu'il vous arrivera de les rencontrer et de les trouver affamés, donnez-leur à manger ! ». C'est d'ailleurs en des termes similaires que les Innus et Innues concevaient leurs rapports avec les maîtres des animaux : ces derniers avaient la responsabilité de donner des animaux à tuer aux Innus et Innues et les chasseurs avaient la responsabilité de se maintenir dans les bonnes grâces des maîtres des animaux en respectant diverses prescriptions rituelles associées à la chasse (Armitage, 1991). Ce parallèle entre responsabilité des maîtres des animaux et responsabilité du gouvernement canadien n'est pas anodin : c'est en analogie directe que les Innus et Innues conçoivent leur rapport avec le gouvernement. À ce titre, Laurent Jérôme a recueilli un témoignage assez éloquent d'un aîné de Pakuashipi : « Le prêtre lui a fait des menaces en voulant tout lui enlever, donc mon père lui a dit : "le gouvernement ne m'a pas donné à manger, il y a un autre gouvernement qui me donnera à manger", lui a-t-il dit (en parlant de Papakassik, celui qui s'occupe du caribou) » (2011 : 181).

Une autre facette importante de l'ordre juridique algonquien, selon la littérature, est la recherche de l'harmonie (Lacasse, 2004). Cette idée de recherche de l'harmonie, telle qu'elle est présentée en ce moment dans la littérature sur les Autochtones du subarctique québécois, semble comporter certains problèmes et devrait, dans tous les cas, faire l'objet d'une attention particulière. Je reviendrais sur cette question à la fin de cette première partie. Par recherche de l'harmonie, on entend généralement l'évitement du conflit. À cet évitement du conflit on associe toute sorte de comportements chez les Autochtones du subarctique : on évite la comparaison et les rivalités, on ne laisse pas voir ses sentiments, on privilégie la liberté individuelle en ne s'ingérant pas dans les affaires des autres, etc. Ces comportements d'évitement de pratiques potentiellement conflictuelles résonnent également avec les valeurs de respect des autres. En effet, chez les Autochtones du subarctique la non-ingérence dans les affaires d'autrui résonne avec le désir de ne pas mettre en péril sa propre autonomie (Henriksen, 1973).

⁵ Voir Conley et O'Barr, 1990

1.3 Les moyens de renforcement des normes algonquiennes et l'inhibition du leadership interne

Les Autochtones du subarctique québécois avaient plusieurs moyens à leur disposition pour faire respecter les normes et les valeurs associées à leur ordre juridique. À bien des égards, ces moyens sont encore utilisés aujourd'hui malgré plusieurs changements importants dans leur mode de vie. La méthode par excellence pour faire respecter cet ordre juridique est, comme chez la plupart des peuples chasseurs-cueilleurs, la rumeur et la raillerie (Lacasse, 2004). Ainsi, on pouvait calomnier publiquement quelqu'un pour lui reprocher de ne pas avoir partagé sa nourriture ou pour avoir refusé d'aider les autres dans les tâches domestiques. Encore aujourd'hui cette dimension reste très importante dans les communautés autochtones. Plus encore, on assiste à l'émergence de nouveaux canaux pour faire passer ce type de message : les radios communautaires et maintenant Facebook servent à calomnier publiquement certaines personnes qui ne se seraient pas conformées à l'ordre juridique algonquien (observation personnelle⁶). Il est à noter que ce moyen de renforcement de l'ordre juridique est généralement utilisé pour des offenses que l'on pourrait qualifier de mineures.

Pour des transgressions plus graves à l'ordre juridique algonquien, on faisait appel à la médiation de la part des figures d'autorités de la communauté. Ainsi, on faisait appel aux chasseurs seniors, aux chefs de bande et aux chamanes afin de résoudre des conflits qui la plupart du temps opposaient deux familles (Rogers, 1965). Il existait différentes solutions possibles selon la gravité de l'acte reproché. On pouvait imposer au fautif d'assurer la subsistance de la famille touchée, l'ostraciser temporairement, l'exclure du groupe de façon indéfinie ou encore l'exécuter (Lacasse, 2004). Ce qu'il faut retenir de ces processus de médiation est la flexibilité dans l'attribution de la peine. Le mode de production chasseur-cueilleur comporte des difficultés inhérentes qui font en sorte qu'il peut être impossible de se passer de la force de travail d'un individu qui aurait transgressé gravement l'ordre social algonquien. Dans de tels cas, où la mise à mort et l'ostracisme étaient impossibles, on favorisait une solution où le fautif – même si on préférerait son absence – restait avec le groupe et assurait la subsistance de la famille à qui il avait causé du tort. On voit ainsi disparaître le stéréotype selon lequel ces peuples ne pratiquaient pas ou peu la coercition: il y avait bel et bien certaines formes de coercition dans les sociétés algonquiennes du subarctique québécois même si celles-ci étaient utilisées de façon moins systématiques qu'en Occident.

L'importance du chamanisme dans la résolution des conflits est également attestée par plusieurs sources scientifiques (Rogers, 1965 ; Bousquet, 2009 ; Inksetter, 2015). Les chamanes étaient des individus qui étaient à la fois craints et respectés dans les communautés autochtones : ils et elles pouvaient à la fois protéger et guérir tout comme ils et elles pouvaient lancer de mauvais sorts. Ainsi, une famille pouvait faire appel à un ou

⁶ Il est pratique courante d'appeler à la radio communautaire pour se plaindre de situations particulières (par exemple que le chef de la communauté ait gagné à plusieurs reprises lors d'un tirage). Sur Facebook, il est très courant de voir les Autochtones parler du mauvais comportement – infidélité, égoïsme, manque de vaillance, etc. – d'une autre personne de la communauté (sans toujours la nommer).

une chamane pour jeter un sort à un individu qui leur aurait causé du tort. Généralement, l'appel à un ou une chamane produisait des représailles de la part de la famille opposée et faisait souvent en sorte d'accentuer les conflits, si bien que certaines familles sont encore aujourd'hui en conflit en raison d'appels – qui auraient eu lieu parfois il a plus de 100 ans - aux services d'un ou d'une chamane (Marie-Pierre Bousquet, communication personnelle). Néanmoins, la présence d'individus ayant les capacités de chamaniser restait très importante pour plusieurs raisons : leur capacité de divination, de guérir les malades, mais aussi de combattre les Atshen/Windigo/Kokotché (selon la langue). La figure de l'Atshen, entre créature fantastique (Savard, 2004) et être humain en situation de déviance (Clermont, 1978), représente l'être asocial par excellence dans la cosmologie algonquienne. Les Atshen dans leur forme « humaine » seraient des chasseurs qui auraient pris le goût de la chair humaine, vivant seuls dans la forêt à la recherche de victime potentielle. Cette créature mythique fait écho à des cas d'anthropophagie attestés au 18^{ième} et au 19^{ième} siècle (Clermont, 1978 ; Inksetter, 2015). Les chamanes avaient le pouvoir de sentir la présence et de combattre les Atshen.

L'arrivée des Européens en Amérique annonça de grands changements pour l'ordre juridique algonquien et plus particulièrement pour les figures d'autorité qui y sont associées. Les groupes de chasse et les bandes étaient généralement « tissées serrées » sur le plan matrimonial et, pour cette raison, on pouvait rarement trouver un médiateur ou une médiatrice qui n'avait aucun lien de parenté ou d'affinité avec les personnes en litige. C'est pourquoi les Européens – principalement les marchands, les missionnaires et plus tard les agents et agentes des affaires indiennes et les policiers et policières – furent rapidement appelés à agir à titre de médiateur et de médiatrice dans les conflits survenant à l'intérieur d'un groupe. Avec l'adoption du catholicisme, on voit également que les chamanes ont perdu une grande partie de leurs pouvoirs. Les missionnaires étaient vus comme étant moins ambivalents que les chamanes (on n'attribuait pas aux missionnaires la capacité de lancer de mauvais sorts) et ont été capables de vaincre une fois pour toutes les Atshen (Inksetter, 2015). Avec l'arrivée des missionnaires et la conversion au catholicisme, on voit les cas d'anthropophagie chuter dramatiquement pour finalement disparaître (Inksetter, 2015). Cet ensemble de situations entraîna un processus d'inhibition du leadership interne dans les communautés autochtones du subarctique québécois (Rogers, 1965). C'est dans ce contexte que s'est généralisé l'appel aux forces de l'ordre dans les communautés autochtones et que s'est produit un processus d'acculturation juridique (Rouland, 1983a ; Rouland, 1983b). Néanmoins, ces figures d'autorités traditionnelles n'ont jamais cessé d'être appelées à titre de médiateurs et de médiatrices dans le cadre de relations interpersonnelles (Bousquet, 2009 : 62). Plus encore, l'appel à des figures d'autorités externes a aussi fait l'objet de conflits et a profondément divisé certaines communautés. Ce phénomène, bien que n'étant pas nouveau, reste encore d'actualité dans plusieurs communautés, surtout quand on pense à l'accueil que certains policiers, certaines policières, agents et agentes du DPJ reçoivent lorsqu'ils-elles se rendent dans des communautés autochtones⁷.

⁷ La communauté de Lac-Simon érige un barrage routier pour empêcher le DPJ d'entrer dans la communauté : <http://ici.radio-canada.ca/regions/abitibi/2013/11/12/009-manifestations-lac-simon.shtml> Et

1.4 *Harmony Ideology* : un rôle des missionnaires à revoir

La recherche de l'harmonie associée à l'ordre juridique algonquien est un élément récurrent dans la littérature qui reste très peu questionné. Pourtant, plusieurs indices peuvent porter à croire que les sociétés autochtones du subarctique – à l'époque du contact – ne vivaient pas dans une situation totalement harmonieuse. Les guerres entre nations étaient fréquentes, tout comme les cas d'anthropophagie, et nous savons que l'ordre juridique algonquien avait certains moyens de coercition à sa disposition. C'est Laura Nader, dans le cas de peuples autochtones de l'État de Oaxaca au Mexique, qui a étudiée le mieux cette question d'idéologie de l'harmonie. Pour elle, le *Harmony Ideology* est à lier avec le christianisme : « The culture of harmony, for example, is constructed as part of the development of Christianity as a messianic religion associated with particular political economies » (1990 : 291). D'autre part, Nader note une double fonction à cette idéologie de l'harmonie : elle peut être utilisée à des fins de résistance à un l'envahissement extérieure, mais peut aussi être utilisée par l'envahisseur ou l'envahisseuse comme moyen de pacification. Suivant ainsi l'intuition de Nader, on peut se demander si cette recherche de l'harmonie qu'on associe aux peuples autochtones algonquiens n'est pas née de l'influence des missionnaires comme chez les Autochtones de la région d'Oaxaca. Évidemment, la réalité n'est pas tranchée et il existe des raisons de croire qu'il existait une certaine idéologie de l'harmonie chez les Autochtones du subarctique avant l'arrivée des missionnaires. On peut voir un premier argument dans les contraintes structurelles associées au mode de production chasseur-cueilleur : il était parfois impossible de se départir d'un individu – et donc de sa force de travail - sans mettre en péril la survie du groupe. D'autre part, on peut voir dans certains moyens légers de coercition – rumeurs, railleries, etc. - une façon de maintenir une certaine harmonie sans utiliser de moyen de coercition impliquant de la violence physique. Néanmoins, une contrainte structurelle majeure, aussi associé au mode de production chasseur-cueilleur, faisait en sorte que cette idéologie de l'harmonie n'a pas pu se développer pleinement : il s'agit du fait que les moments communautaires où les groupes familiaux étaient appelés à interagir sur une base quotidienne étaient très courts. William-Mathieu Mark, un aîné d'Unamen Shipu aujourd'hui décédé, explique :

[Aujourd'hui dans la réserve] On a du mal à s'entendre avec les autres. Je crois que c'est dû à la vie sédentaire qui nous a rassemblés. Le changement s'est produit depuis que nous sommes regroupés, nous qui étions habitués à être éparpillés. Si nous étions éloignés les uns des autres, ce serait la grande joie lors de la rencontre, comme cela était jadis... C'est regrettable. Aujourd'hui, tout le monde met son nez dans les affaires des autres, et c'est pour cela que ça ne marche pas. (Jauvin et Clément, 1993: 111).

Dans une étude récente, Leila Inksetter (2015) s'est intéressée à la question de la recherche de l'harmonie chez les Anishinaabeg (ou Algonquins). Elle arrive à des conclusions similaires à Laura Nader : ce serait les missionnaires qui auraient introduit chez les Autochtones l'idéologie de l'harmonie telle qu'on la décrit aujourd'hui dans la littérature

une « émeute » peu de temps après l'arrivée de la Sûreté du Québec dans la communauté de Opitciwan : <http://www.lapresse.ca/le-nouvelliste/justice-et-faits-divers/201307/20/01-4672685-des-atikamekws-sen-prennent-a-la-sq.php>

anthropologique. Leila Inksetter note que : « L'adoption du catholicisme par les Algonquins semble avoir eu un effet paradoxal sur l'ordre social algonquin. Il a augmenté l'autorégulation de la part des Algonquins dans leur propre maintien d'une harmonie sociale. Ceci s'est manifesté par la diminution ou la fin complète de certains problèmes contre lesquels les Algonquins pouvaient difficilement se prémunir ou réguler auparavant, à savoir l'alcool, les mauvais sorts, les chamanes ayant des vellétés de contrôle et enfin, la possession par un mauvais esprit (Windigo) » (*ibid.* : 304). Néanmoins, contrairement à Nader, Inksetter n'a pas abordé la question de la pacification des Algonquins et Algonquines. On pourrait se baser sur une étude d'Hélène Bédard sur l'histoire de la communauté de Pessamit pour dire que cette pacification n'a jamais été totale – a-t-elle déjà été véritablement opérante ? - en prenant en compte l'émergence d'un leadership de contestation à la suite de l'affermissement du pouvoir missionnaire (1988 : 111).

2. Le colonialisme juridique contemporain

2.1 Le droit comme vecteur de dépossession

« Le Sorcier m'ayant entendu, se tourna vers ses gens, et leur dit ; voyez comme cette robe noire ment hardiment en notre présence ; je lui demandé pourquoi il se figurait que je mentais, pource, dit-il, qu'on ne voit point d'hommes au monde si bons comme tu dis, qui voudraient prendre la peine de nous secourir sans espoir de récompense, & d'employer tant d'hommes pour nous aider sans rien prendre de nous » Paul Lejeune (2009).

« C'est seulement quand l'argent exporté eut réussi à provoquer l'exportation du pouvoir qu'il put accomplir les desseins de ceux qui le détenaient. Seule l'accumulation illimitée du pouvoir était capable de susciter l'accumulation illimitée du capital » Hannah Arendt (2002).

À partir de l'importance d'analyser conjointement pouvoir économique et pouvoir politique – relevé par Hannah Arendt ci-haut en exergue - il m'apparaît primordial de poser la dépossession économique des Autochtones du subarctique québécois comme une finalité de leur processus de colonisation. Ainsi, comme nous le verrons dans ce cas-ci, le droit est un moyen au service de l'accumulation du capital. Mais il ne s'agit pas ici d'une accumulation de capital qui se fait uniquement sous un mode qu'on pourrait dire conventionnel (production industrielle, investissement, etc.) : on a affaire ici à ce que Marx (2009) appelait l'accumulation primitive. On pourrait détailler la pensée de Marx sur l'accumulation primitive par rapport aux enclosures en Angleterre et à l'entreprise coloniale, par exemple, mais il me semble plus pertinent de se tourner vers la réactualisation que David Harvey en a fait. C'est dans « *The New Imperialism* » (2003), que Harvey introduit pour la première fois le concept d'accumulation par dépossession. Le concept reste assez simple : l'accumulation du capital reste possible même sans croissance ou investissements si l'on dépouille certains groupes sociaux d'éléments productifs qui n'étaient pas (ou peu) intégrés à la sphère de production capitaliste : « Ce que fait l'accumulation par dépossession est de libérer un ensemble d'actifs (incluant la force de travail) pour un coût très bas (et

parfois même sans coût). Le capital sur-accumulé peut prendre prise sur ces actifs et les utiliser immédiatement pour créer du profit » (Harvey, 2003 : 149)⁸.

Harvey relève plusieurs modalités, elles-mêmes relevées par Marx dans le cas de l'accumulation primitive, servant l'accumulation par dépossession : la marchandisation et la privatisation de la terre, l'expropriation, la conversion de formes collectives de propriétés en propriété privée, la suppression des droits sur les communaux, la marchandisation de la force de travail, la suppression de modes de production non-capitaliste, appropriation des ressources naturelles, monétisation des échanges et taxation (2003 : 145). On peut observer plusieurs modalités de l'accumulation par dépossession mises en œuvre par l'État canadien chez les Autochtones du subarctique québécois. Les projets économiques iconiques de la dépossession des Autochtones sont entre autres les coupes forestières, les clubs privés de chasse et pêche, les projets miniers, les projets hydroélectriques et la prolétarisation qui découle de ces projets. En effet, pour mettre en œuvre ces projets il aura fallu préalablement prendre possession du territoire des Autochtones ; prise de possession qui s'est cristallisée par la *Loi sur les Indiens*⁹. Ainsi, par rapport au territoire, l'État a converti des formes de propriétés collectives en propriété privée pour ainsi se saisir des ressources naturelles présentes sur le territoire des Autochtones. Les clubs privés de pêche et de chasse sont en quelque sorte le pendant, chez les Autochtones, de la suppression des droits aux communaux qu'ont vécue plusieurs communautés en Europe au Moyen-Âge (Federici, 2014). De cette dépossession du territoire et des ressources qui s'y trouvaient est né un autre processus tout aussi insidieux : les coupes forestières, la pollution associée aux mines et aux barrages et le retrait des droits de chasse et de pêche ont considérablement miné le potentiel économique des modes de productions des Autochtones du subarctique. Ainsi, devant la difficulté constamment grandissante de vivre d'un mode de vie plus ou moins chasseurs-cueilleurs, s'est amorcé un mouvement de prolétarisation des Autochtones (Ouellette, 1977 ; Gélinas, 2008 ; Boutet, 2010) et donc de marchandisation de leur force de travail.

D'autre part, en se basant sur la proposition de Thomas Piketty dans *Le capital au XXI^{ème} siècle* (2013), il apparaît évident que les Autochtones du subarctique ont été, dès le départ, mis hors-jeu de l'accumulation capitaliste¹⁰. Piketty (2013) nous explique, avec sa formule $r > g$, que l'économie capitaliste favorise les possédants tant que le taux de rendement du capital (r) est plus grand que le taux de croissance économique (g), ce qui a été le cas pendant la plupart de l'histoire du capitalisme, sauf pendant les Trente glorieuses. Or, il s'avère que les Autochtones ont été très longtemps incapables d'épargner

⁸. Traduction libre : « What accumulation by dispossession does is to release a set of assets (including labour power) at very low (and in some instance zero) cost. Overaccumulated capital can seize hold of such assets and immediately turn them to profitable use » (Harvey, 2003 : 149).

⁹. Pour plus de détails sur la *Loi sur les Indiens* le lecteur est invité à lire l'ouvrage de Renée Dupuis *La question indienne au Canada*. Dans le cadre de cet article, il était impossible d'entrer dans le détail du contenu de cette loi.

¹⁰. On peut aussi se demander si les autochtones avaient réellement un désir de participer entièrement à des activités économiques de type marchande. J'ai argumenté ailleurs que les sociétés autochtones ont longtemps été des sociétés « contre le marché » : <http://revuelespritlibre.org/adam-smith-le-troc-et-le-nouveau-monde>

du capital – et donc d'en investir - pour plusieurs raisons structurelles : les traiteurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson ont longtemps payé les Autochtones sous forme de reconnaissance de dettes échangeable contre des marchandises du poste de traite (Tanner, 1979). Les Autochtones se sont longtemps fait refuser des prêts, entre autres parce qu'ils ne possédaient ni leur maison ni leur terrain (étant de propriété du gouvernement fédéral). Finalement, les premiers épargnants autochtones se sont parfois fait flouer par les missionnaires qui étaient responsables de placer leur argent à la banque comme ce fût le cas à Pessamit (Bédard, 1988). N'étant pas en mesure d'épargner et d'investir, les Autochtones se sont vus relégués à une position de classe subalterne dans l'univers capitaliste. On voit très clairement un double processus : d'abord, par des mesures coloniales, on s'assure la dépossession des Autochtones du subarctique afin de favoriser l'accumulation du capital et, de façon parallèle, on s'assure qu'ils ne puissent participer d'aucune façon (ou très marginalement) à l'activité économique générée par leur dépossession.

Ces deux processus possèdent une trame de fond commune qui les rend possibles : le cadre juridique émanant des États canadien et québécois. C'est en m'inspirant du chapitre *Plunder and the Rule of Law* du livre de Laura Nader et Ugo Mattei (2006) que je démontrerai que le droit – et plus particulièrement le *Rule of Law* – forme la superstructure hégémonique permettant les processus de dépossession et de marginalisation économique des Autochtones du subarctique québécois. D'abord, selon Nader et Mattei, c'est la notion juridique de *Terra Nullius* qui aura permis de justifier légalement la prise de possession des terres autochtones en Amérique. Néanmoins, il y a une nuance à faire ici. Avec la Déclaration Royale de 1763 et les traités numérotés, signés entre 1871 et 1929, la Couronne britannique puis les tribunaux canadiens ont reconnu l'existence de titres autochtones de propriété (Savard, 1981). Cependant, la reconnaissance de ce titre visait à mieux l'éteindre par la suite. Le droit agit ici tout de même comme l'élément permettant l'acquisition des territoires autochtones. Cependant, avec le rapatriement de la constitution de 1982 et la reconnaissance des droits ancestraux autochtones qui en a résulté, le gouvernement fédéral a établi une procédure pour entendre les revendications territoriales des peuples autochtones. À cela, Rémi Savard (1981) ajoute que l'entêtement du gouvernement fédéral à parler de revendications territoriales invisibilise les prétentions autochtones à l'autonomie gouvernementale. Notons qu'à ce jour seulement la nation Nisga'a de Colombie-Britannique a conclu une entente avec le gouvernement fédéral sans qu'il y ait extinction complète du titre autochtone¹¹. Les communautés innues représentées par le regroupement Petapan – Mashteuiatsh, Essipit et Nutashkuan - pourraient être les prochaines à signer une entente malgré certaines contestations internes¹².

D'autre part, Nader et Mattei ajoutent que « La construction même du prototype de la relation coloniale a suivi une stratégie par laquelle l'extraction brutale et violente devait être transformée en hégémonie juridique à travers une variété de pratiques discursives et

¹¹. Voir : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/N-23.3/page-1.html>

¹². Des trappeurs et des chasseurs de Mashteuiatsh au Lac-Saint-Jean ont bloqué une route forestière pour signifier leur opposition à la ratification d'un traité avec le gouvernement fédéral : <http://ici.radio-canada.ca/regions/saguenay-lac/2016/03/14/006-chasseurs-trappeurs-blocus-ashuapmushuan.shtml>

économiques visant à obtenir le "consentement" des communautés locales » (2006 : 22)¹³. On voit clairement se dessiner ici certains aspects du colonialisme juridique canadien. Premièrement, l'idée d'*indirect ruling* évoque clairement la mise en réserve des Autochtones. Cette mise en réserve est caractérisée par un assujettissement des institutions autochtones à l'ordre juridico-politique émanant de l'État canadien. Deuxièmement, l'idée d'obtention du consentement des communautés locales est en plein dans le paradigme colonial contemporain. Aujourd'hui, les compagnies voulant mettre sur pied des projets d'exploitation en territoire autochtone ont l'obligation légale de consulter les peuples autochtones à qui l'ont reconnu une occupation passée et/ou présente du territoire concerné. Cette obligation de consulter est formulée de façon très générale et ne prévoit pas d'obligations d'accommoder les peuples autochtones consultés (Thériault, 2010). À mon avis, il y a derrière ce processus ce que David Harvey a appelé une « dialectique consentement-coercition » (2003 : 183-212). La recherche du consentement masque toutes les tactiques qui cherchent à forcer ledit consentement : diviser les communautés en négociant séparément avec chacune d'elle, l'utilisation de la police anti-émeute pour déloger les blocus routiers, le refus de négocier de bonne foi et l'intimidation juridique, l'utilisation de sommes d'argent considérables pour faire pencher d'un côté les communautés, l'empressement d'en arriver à une entente à tout prix etc.

2.2 Les limites du droit : les Autochtones et l'hégémonie de l'ordre juridique occidental

À la base un concept développé par Antonio Gramsci dans ses *Cahiers de prison* (1996), l'hégémonie est définie de la façon suivante par Laura Nader : « Une culture hégémonique est construite à un point donné pour pénétrer l'universel ; c'est une culture construite par des groupes et des intérêts » (1990 : 291)¹⁴. Ainsi, l'hégémonie désigne une conception de l'ordre social qui se pose et est vécu, du moins en parti, comme naturel et implicite. Cette conception de l'ordre social renforce et répond à des intérêts de groupes sociaux qui sont, la plupart du temps, associés aux classes dominantes. Un ordre hégémonique n'est pas seulement immuable et naturalisé de par sa composante idéologique : des institutions concrètes et réelles peuvent entraver sa remise en cause et sa transformation. Par exemple, Ladner et Orsini – bien qu'ils ne parlent pas d'hégémonie à proprement dit - proposent le concept d'institutionnalisme historique pour comprendre l'immobilisme politique de l'État canadien quant aux questions autochtones. : « Notre approche combine des éléments de l'institutionnalisme historique dont nous retenons l'idée d'assujettissement des politiques nouvelles au parcours et à l'héritage de politiques déjà établies » (2004 : 60). En effet, Ladner et Orsini nous montrent comment les premiers objectifs de la *Loi sur les Indiens*, soit l'assimilation des Premières nations par la mise en réserve et la municipalisation, sont encore les objectifs poursuivis par l'État canadien. Ainsi, entre les Premières nations et leur

¹³. « The very construction of the prototypical colonial relationship followed a strategy by which the brutal and violent extraction was to be transformed into legal hegemony by a variety of discursive practices, and of economic embrace aimed at obtaining local "consent" » (Nader et Mattei, 2006: 22)

¹⁴. Traduction libre : « A hegemonic culture is constructed at a point and reaches out to permeate the whole ; it is a culture constructed by groups and interests » (1990 : 291)

émancipation, les institutions juridico-politiques de l'État canadien posent un mur hégémonique¹⁵ où est posé le dilemme de *l'infériorité négociée* ou de *l'inutilité de négocier*.

Néanmoins, toute hégémonie n'est pas totalement figée ; comme toutes choses, une hégémonie peut être changée ou substituée. Gramsci - nous dit Jean-Marc Piotte dans *La pensée politique de Gramsci* (1970) – voyait une potentialité contre-hégémonique dans le *sentir* et le *bon sens* des classes populaires. Ce *sentir* et ce *bon sens*, fondé sur l'observation directe de la réalité, étaient associés aux classes populaires par Gramsci, mais rien ne nous empêche de penser que n'importe quel autre groupe social ou culturel ait la même capacité, les Autochtones y compris. En effet, ces derniers ont su déployer des pratiques contre-hégémoniques tout au long de leur histoire avec le colonialisme euro-canadien. Une première pratique que l'on pourrait relevé est ce que j'appelle une *résistance par la fuite*, similaire à des processus décrits pour d'autres peuples par des anthropologues comme Leach (1972), Scott (2013) et Graeber (2014), où les Autochtones ont tout simplement continué à vivre selon leur mode de vie sur leur territoire, loin des établissements euro-canadiens. Cette idée de *résistance par la fuite* fait aussi écho à des pratiques contemporaines d'organisation des Autochtones dans les interstices de l'ordre juridico-politique canadien (Morissette, 2013) et de découpage spatial – suivant la dichotomie réserve/territoire - des pratiques culturelles réprouvées par l'ordre dominant (Bousquet, 2002). D'autre part, on retrouve des pratiques contre-hégémonique qui s'inscrivent dans la contestation de l'ordre établi à travers les mécanismes prévus à cet effet (plaintes devant les tribunaux, incursion dans la politique parlementaire etc.). Ces dernières pratiques peuvent tout de même avoir l'effet de renforcer l'ordre établi et son hégémonie tout comme elles peuvent favoriser un *empowerment* des communautés autochtones pour contester ce même ordre. On retrouve ici la même opposition – telle que notée par Nader (2005) - qu'avec l'idéologie de l'harmonie : pacification versus résistance à l'envahissement extérieur, que l'on peut ramener respectivement à une fonction hégémonique et une fonction contre-hégémonique. Aujourd'hui, de nouvelles variantes de l'idéologie de l'harmonie – sous la forme des *Alternative Dispute Resolution* - sont en train d'émerger partout dans le monde et les Autochtones du subarctique québécois n'y font pas exception (Nader, 2005). On voit ainsi arriver des programmes de mode alternatifs de résolution de conflits comme les cercles de sentences (Chartrand, 1995 ; Jaccoud, 1999) qui cherchent à répondre à des besoins réels des communautés autochtones, soit une prise en charge communautaire des processus de résolution de conflit. Toutefois, comme nous le montre Nader (2005), les modes alternatifs de résolution de conflit reproduisent l'opposition inhérente de l'idéologie de l'harmonie : la tension entre pacification et résistance à l'envahissement.

Avec l'avènement de la globalisation, les peuples autochtones du monde entier sont devenus des sujets de droit global – en potentialité tout du moins (Sylvain, 2002 ; Hébert, 2013). Cette entrée dans la sphère globale amène de nouveaux défis pour les Autochtones et leurs revendications. Certains voient dans cette nouvelle fenêtre une possibilité pour les

¹⁵. Par mur hégémonique j'entends ici un point à partir duquel l'hégémonie de l'ordre canadien domine. C'est un point à partir duquel il devient très difficile d'imaginer des possibles.

Autochtones de faire des gains politiques importants. De récents épisodes politiques nous prouvent d'ailleurs qu'il est possible pour les Autochtones de faire des gains en faisant valoir leurs revendications dans la sphère globale (l'exemple de l'opposition des Cris au projet Grande-Baleine est en ce sens emblématique d'une mobilisation réussie des acteurs globaux tout comme l'est l'exemple de la mobilisation des Innus et Innues du Labrador et de la Basse-Côte-Nord contre les vols militaires à basse altitude sur leurs territoires de chasse). Par contre, plusieurs observateurs pointent les limites de telles actions dans la sphère globale. On peut rapidement soulever la question des moyens pratiques et financiers – qui ne sont pas à la portée de toutes les nations autochtones – nécessaire au succès de telles démarches. Il faut aussi prendre en compte les contraintes structurelles de l'ordre global. En effet, Jean Rousseau nous dit que « l'importance accordée à la productivité et à la compétitivité apparaît peu compatible avec celle que l'on accorde aux différences culturelles et religieuses, à la protection des activités de subsistance ou à la préservation des territoires ancestraux » (2001 : 76). Les gains sont possibles, mais ceux-ci restent limités dans l'absolu. On voit apparaître encore une fois, au sein d'une même démarche, cette opposition entre fonction hégémonique et contre-hégémonique.

2.3 La confrontation des éthiques : relation global/local et travail salarié

L'idée d'opposition interne au sein d'une même démarche entre fonction hégémonique et contre-hégémonique résonne avec une autre opposition. Je parle ici de l'opposition entre éthique globale et éthique locale. Bernard Bernier nous explique ici comment se vivent ces deux éthiques :

L'importance accordée au lieu conduit inévitablement à se préoccuper de la survie des personnes qui y vivent et de l'environnement qui les entoure ; autrement dit, l'ancrage dans le lieu mène à une éthique, à la fois humaine et écologique. Ce qui est délocalisé ou plus précisément alocalisé, comme les flux financiers actuels, sort du monde concret, échappe à l'échelle humaine, et, peut-être, comme nous le montrent les crises financières répétées, également au contrôle des humains et à l'éthique (2010 : 59).

À mon avis, c'est cette opposition qui est l'obstacle structurel le plus imposant auquel les Autochtones ont à faire face pour faire valoir leurs revendications. Nous sommes ici en présence de la confrontation de deux éthiques englobantes et contenant à l'intérieur de chacune d'elles des visions du monde diamétralement opposées. Dans un article de 2001, Denys Delâge et Jean-Philippe Warren ont analysé la rencontre de l'éthique bourgeoise avec l'éthique autochtone. La conclusion d'un de leur questionnement – quelles accusations concrètes étaient portées contre les populations amérindiennes pour leur refuser l'accès à la citoyenneté ? - est que la question du travail structure la plupart des processus de marginalisation des Autochtones : « Le travail, plus encore le travail rationnel, est certainement un des éléments constitutifs majeurs de l'éthique moderne, et peut-être celui qui permet le mieux de discriminer pratiquement le moderne du sauvage » (Delâge et Warren, 2001 : 112). À voir l'intérêt pour la question du travail qu'ont les tenants et tenantes de l'éthique locale (mouvement altermondialiste, peuples autochtones etc.) et les tenants et tenantes de l'éthique globale (grandes corporations, élites politiques etc.), il se

pourrait fort bien que la synthèse de la dialectique entre éthique globale et éthique locale se trouve – entre autres – dans la question du travail.

C'est d'ailleurs sur la base de ces termes que sont disputé différents enjeux dans les communautés autochtones. Par exemple, dans le cas d'un projet hydroélectrique projeté, les débats que j'ai pu observer à Unamen Shipu s'établissaient comme suit : si d'un côté on souhaite la réalisation du projet pour les emplois qu'il pourra apporter dans la communauté, de l'autre on s'inquiète des inégalités que ces emplois pourraient créer. L'inquiétude réside entre autre du fait que les « gens dans les bureaux » risquent d'amasser les avantages alors que les « gens sur l'aide sociale » risquent de rester sur l'aide sociale : « C'est seulement quand l'argent exporté eut réussi à provoquer l'exportation du pouvoir qu'il put accomplir les desseins de ceux qui le détenaient » nous rappelle Hannah Arendt (2002 : 41). Les gens dans les communautés autochtones savent qu'aujourd'hui leur subsistance ne dépend plus totalement de la vie en forêt (même si celle-ci garde une très grande importance symbolique et matérielle). Les Autochtones sont bien conscients et conscientes que leur subsistance passe par le travail salarié et que cet état de fait implique de nombreux défis pour leur ordre juridique. Certaines pratiques ont déjà vu le jour pour concilier le travail salarié à l'ordre juridique algonquien : à Unamen Shipu, par exemple, on fait des tirages au sort pour les emplois non-qualifiés offerts par le conseil de bande dans le but d'éviter le favoritisme et les inégalités. Ainsi, on s'aperçoit que les Autochtones du subarctique québécois vivent un moment très particuliers dans leur histoire où ils doivent développer des pratiques dans le but de contrer les processus de marginalisation inhérents au travail salarié et aux pressions de l'ordre juridique canadien.

Conclusion

Le but de cet article était d'exposer les dynamiques juridiques du colonialisme chez les peuples autochtones du subarctique québécois. Après avoir présenté ces peuples et l'ordre juridique qu'ils portent, j'ai décrit les transformations que cet ordre a subi au contact de la société euro-canadienne. J'ai conclu cette première partie en examinant la question de la recherche de l'harmonie chez les peuples autochtones algonquiens à l'aide des travaux de Laura Nader et de Leila Inksetter en suggérant que le discours missionnaire a eu pour effet de renforcer l'idéologie de l'harmonie chez ces mêmes peuples. Dans la deuxième partie de ce texte, je me suis intéressé aux dynamiques juridiques contemporaines du contexte colonial canadien. En analysant conjointement le juridique, le politique et l'économique, j'ai démontré la marginalisation et la dépossession économique des peuples autochtones du subarctique. Ensuite, j'ai tourné mon attention vers les processus hégémoniques du droit et des réponses contre-hégémoniques qui pouvaient y être opposées. Les Autochtones, en tant que sujets de droit globaux, ont réussi à faire valoir leurs revendications malgré un mur hégémonique qui pose les limites structurelles du système de droit occidental. J'ai finalement examiné les grandes oppositions structurelles – entre éthique locale et éthique globale – qui forment les débats actuels dans la sphère globale.

Références

- ARENDDT, Hannah (2002). *L'impérialisme : Les origines du totalitarisme*. Paris: Fayard, 379p.
- ARMITAGE, Peter (1992). «Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador », *Religiologiques*, vol. 6, Montréal: UQAM, p.63-110.
- BÉDARD, Hélène (1988). *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites 1850-1900*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 149p.
- BENJAMIN, Walter (2000). *Oeuvres III*. Paris : Gallimard, 480p.
- BERNIER, Bernard (2010). « Économie réelle et symbolique, flux financiers et relation global- local », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 34, no. 2, Québec: Université Laval, p.47-64.
- BOUCHARD, Serge (1977). *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan : Mathieu Mestokosho*. Québec : Ministère des affaires culturelles, 132p.
- BOUSQUET, Marie-Pierre (2009). « Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec », *Criminologie*, vol. 42, no. 2, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p.53-82.
- BOUSQUET, Marie-Pierre (2002). « *Quand nous vivions dans le bois* ». *Le changement spatial et sa dimension générationnelle: l'exemple des Algonquins du Canada*. (Thèse de Doctorat) Québec : Université Laval et Université Paris X, 601 p.
- BOUTET, Jean-Sébastien (2010). « Développement ferrifère et mondes autochtones au Québec subarctique, 1954-1983 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 40, no. 3, Montréal: Recherches amérindiennes au Québec, p.35-52.
- CHARTRAND, Larry (1995). « The Appropriateness of the Lawyer as Advocate in Contemporary Aboriginal Justice Initiatives », *Alberta Law Review*, vol. 33, no. 4, Calgary : University of Calgary, p.874-881.
- CLERMONT, Normand (1978). « Les kokotchés à Weymontachie », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 8, no. 2, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.139-146.
- CONLEY, John M. et O'BARR, Wiliam (1990). *Rules versus Relationships : The Ethnography of Legal Discourse*. Chicago: The University of Chicago Press, 236p.
- DELÂGE, Denys et WARREN, Jean-Philippe (2001). « La rencontre de l'éthique bourgeoise et de l'éthique autochtone : Modernité, postmodernité et amérindianité », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, no. 3, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.83-115.
- DRAPEAU, Lynn (2014). *Grammaire de la langue innue*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 644p.
- DUPUIS, René (1991). *La question indienne au Canada*. Montréal : Éditions du Boréal, 128p.

- FEDERICI, Silvia (2014). *Caliban et la sorcière : Femmes, corps et accumulation primitive*. Paris : Entremonde, 464p.
- GÉLINAS, Claude (2008). « Les autochtones et le partenariat économique au Québec, 1867-1960 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no. 1, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.29-38.
- GIRARD, Camil et BRISSON, Carl (2014). *Nistassinan – Notre terre : Alliance et souveraineté partagée du peuple innu au Québec. Des premiers contacts à nos jours*. Québec : Presses de l'Université Laval, 175p.
- GRAEBER, David (2014). *La démocratie aux marges*. Paris : Le bord de l'eau, 120p.
- GRAMSCI, Antonio (1996). *Cahiers de prison Tome I*. Paris : Gallimard, 720p.
- HARVEY, David (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 288p.
- HÉBERT, Martin (2013). « Les droits des peuples autochtones – Rapports avec l'État, mobilisation des instruments transnationaux de reconnaissance et nouvelles subjectivités politiques au Mexique et au Canada », p.61-80, dans SAILLANT, F. et TRUCHON, K, *Droits et cultures en mouvements*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- HENRIKSEN, Georg (1973). *Hunters in the Barrens : The Naskapi on the Edge of the White Man's World*. St-John: Memorial University Press, 130p.
- INKSETTER, Leila (2015). « *Le chef gagne tous les jours de nouveaux sujets* » : *Pouvoir, leadership, et organisation sociale chez les Algonquins des lacs Abitibi et Témiscamingue au 19ième siècle*. (Thèse de doctorat) Montréal : Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, 508p.
- JACCOUD, Mylène (1999). « Les cercles de guérison et les cercles de sentences autochtones au Canada ». *Criminologie*, vol. 32, no. 1, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p.79-105.
- JAUVIN, Serge et CLÉMENT, Daniel (1993). *Aitanu : la vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*. Montréal : Libre Expression, 128p.
- JAUVIN, Serge et JOUVENEAU, Alexis (1988). *Calendrier d'une famille montagnaise*. La Romaine : non-publié, 338p.
- JÉRÔME, Laurent (2011). « Ka Atanakaniht : la "déportation" des Innus de Pakuashipi (Saint-Augustin) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 41, no. 2-3, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, pp. 175-184.
- (2010). « Les rires du rituel : humour, jeux et guérison chez les Atikamekw », *Anthropologica*, vol. 52, no. 1, Toronto : Presses de l'Université de Toronto, p.89-101.
- LACASSE, Jean-Paul (2004). *Les Innus et le territoire : Innu Tipenitamun*. Sillery : Septentrion, 280p.
- LADNER, Kiera et ORSINI, Michael (2004). « De l'infériorité négociée à l'inutilité de négocier : la Loi sur la gouvernance des premières nations et le maintien de la politique

- coloniale », *Politique et Sociétés*, vol. 23, no. 1, Montréal : Université du Québec à Montréal, p.59-87.
- LEACH, Edmund (1972). *Les systèmes politiques des hautes-terres de Birmanie ; analyse des structures sociales Kachin*. Paris : Petite collection Maspero, 399p.
- LEJEUNE, Paul (2009). *Un Français au «Royaume des bestes sauvages»*. Montréal : Lux, 256p.
- LIPS, Julius (1937). « Public Opinion and Mutual Assistance Among the Montagnais-Naskapi », *American Anthropologist*, vol. 39, no. 2, Arlington : American Anthropological Association, p.222-228
- MAILHOT, Josée (1993). *Au pays des Innus : les gens de Sheshashit*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 184p.
- MARX, Karl (2014). *Le Capital tome 1*. Paris : Presses Universitaires de France, 1024p.
- McKENZIE, Armand (1993). *De la justice distributive chez les Nutshimiunnut*. Ottawa : étude non publiée.
- MORANTZ, Toby (2002). « L'histoire de l'est de la Baie-James au XXe siècle : À la recherche d'une interprétation », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, no. 2, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.63-70.
- MORISSETTE, Anny (2013). *Le leadership intersticiel, le champ d'action des Amérindiens ou le pouvoir dans la marge : l'exemple de la communauté algonquine de Kitigan Zibi (Québec)*. (Thèse de Doctorat) Montréal : Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, 291p.
- NADER, Laura (2005). *The Life of Law: Anthropological Projects*. Oakland: University of California Press, 275p.
- (1990). *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford: Stanford University Press, 372p.
- NADER, Laura et MATTEI, Ugo (2006). *Plunder: When the Rule of Law is Illegal*. Oxford: Blackwell Publishing, 296p.
- OUELLETTE, Françoise-Romaine (1977). « Les Cris du Québec, des sous-prolétaires », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 6, no. 3-4, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.7-15.
- PERRAULT, Pierre (1977). *Le goût de la farine*. Montréal : Office National du Film, 108min.
- PIKETTY, Thomas (2013). *Le capital au XXIème siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 969p.
- PIOTTE, Jean-Marc (1970). *La pensée politique de Gramsci*. Montréal : Éditions Parti Pris, 302p.
- ROGERS, Edward S. (1965). « Leadership Among the Indians of Eastern Subarctic Canada », *Anthropologica*, vol. 7, no. 2, Toronto : Presses de l'Université de Toronto, p.263-284.

- ROULAND, Norbert (1983a). « L'acculturation judiciaire chez les Inuit du Canada (1ère partie) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, no. 3, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.179-191
- (1983b). « L'acculturation judiciaire chez les Inuit du Canada (2ième partie) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, no. 4, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.307-318.
- ROUSSEAU, Jean (2001). « Les nouveaux défis des Cris de la Baie-James à l'heure de la globalisation. Penser le politique au-delà du projet néolibéral », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, no. 3, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.72-82.
- SAVARD, Rémi (2004). *La forêt vive : récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Éditions du Boréal, 220p.
- (1981). *Le sol américain : propriété privée ou terre-mère ? L'en-deça et l'au-delà des conflits territoriaux entre autochtones et blancs au Canada*. Montréal : Héxagone, 53p.
- (1971). *Carcajou et le sens du monde : récits montagnais-naskapi*. Québec : Ministère des affaires culturelles, 141p.
- SCOTT, James C. (2013). *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*. Paris: Seuil, 530p.
- SPECK, Frank (1931). « Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula », *American Anthropologist*, vol. 33, no. 4, Arlington : American Anthropological Association, p.557-600.
- SYLVAIN, Renée (2002). « 'Land, Water and Truth': San Identity and Global Indigenism », *American anthropologist*, vol. 104, no. 4, Arlington: American Anthropological Association, p.1074-1084.
- TANNER, Adrian (1979). *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. St-John: Memorial University of Newfoundland, 233p.
- THÉRIAULT, Sophie (2010). « Repenser les fondements du régime minier québécois au regard de l'obligation de la Couronne de consulter et d'accommoder les peuples autochtones », *McGill International Journal of Sustainable Development Law*, vol. 6, no. 2, Montréal : McGill-Queen's University Press, p.217-245.