

La justice communautaire comme projet d'autodétermination chez les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan

ISABELLE PICARD¹

Département d'anthropologie
Université de Montréal

Résumé : Le Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan et le Comité de justice sociale d'Opitciwan sont deux programmes de justice communautaire en vigueur dans la communauté des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan, une nation autochtone du Québec. Ces initiatives font office d'une prise en charge locale de certains conflits internes, notamment de certaines infractions en matière criminelle et socioprotectionnelle. Ces projets ont été explicitement mis en place dans une démarche d'autodétermination du peuple Atikamekw Nehirowisiw et en réaction à certaines insatisfactions à l'égard du système juridique étatique. Cet article a pour objectif d'explorer cette aspiration à l'autodétermination via la prise en charge locale des conflits internes. Concrètement, ces programmes de justice communautaire visent à résoudre certains conflits internes d'une manière qui soit considérée comme appropriée et légitime par la population d'Opitciwan. À partir d'une enquête de terrain réalisée en 2014 à Opitciwan, je proposerai ici 10 principes qui caractérisent ce que représente une résolution légitime des conflits internes aux yeux des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan, principes que leurs initiatives de justice communautaire tentent de mettre en application.

Mots-clés : résolution des conflits, autonomie, traditions juridiques autochtones, justice, anthropologie juridique, Premières Nations, Canada

Abstract: The *Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan* and the *Comité de justice sociale d'Opitciwan* are two community justice programs of the Atikamekw Nehirowisiwok community of Opitciwan, an indigenous nation in Québec. These programs represent a local means of addressing internal conflicts, such as criminal and

¹ Isabelle Picard termine la rédaction de sa maîtrise en anthropologie à l'Université de Montréal. Son mémoire porte sur les représentations des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan à propos de la résolution des conflits internes. Suite à son baccalauréat dans cette même discipline, elle s'implique comme assistante de recherche dans une équipe multidisciplinaire qui mène une recherche collaborative sur la judiciarisation de la violence conjugale et les programmes socioprotectionnels dans les trois communautés atikamekw. En plus de son terrain de recherche dans la communauté d'Opitciwan, elle a travaillé au sein de plusieurs villages inuit du Nunavik.

Isabelle.picard@umontreal.ca

socio-protective offenses. These projects fall explicitly within the self-determination process of the Atikamekw Nehirowisiw people and have been established in response to dissatisfactions with the state's legal system. The objective of this paper is to examine the aspiration to self-determination through the local management of internal conflicts. These community justice programs effectively seek the resolution of certain local conflicts in a way considered appropriate and legitimate for the people of Opitciwan. In light of an ethnographic research conducted in 2014 in Opitciwan, I shall put forth 10 principles underscoring these community justice projects and that consequently define the legitimate conflict resolution process and outcome for the Atikamekw Nehirowisiwok of Opitciwan.

Keywords: Conflict resolution, autonomy, indigenous legal traditions, justice, anthropology, First Nations, Native, Canada

Introduction

Les Atikamekw Nehirowisiwok², une nation autochtone du Québec, ont développé des programmes de justice communautaire à la fin des années 1990. Opitciwan, l'une des trois communautés atikamekw situées en Haute-Mauricie, possède deux programmes qui visent à prendre localement en charge certaines problématiques en matière criminelle et socioprotective. Ces programmes sont nés du constat d'échec de la judiciarisation des conflits vécus dans leur communauté. C'est d'ailleurs le cas de plusieurs des initiatives de justice communautaire en milieu autochtone qui reposent sur un postulat fondamental, soit que le système de justice étatique est inadéquat pour les personnes autochtones (Roach et Rudin 2000, Green 1995, Ross 1992). Dans le même ordre d'idées, il est fréquent que le système pénal, perçu comme étranger et distant des communautés et cultures autochtones, soit dépeint comme biaisé et excessivement punitif envers les personnes autochtones. Pour plusieurs, ce constat d'échec se reflète dans la surreprésentation croissante et alarmante des Autochtones en milieu carcéral³. Conséquemment, avec la proposition que les circonstances des contrevenants autochtones sont uniques et différentes des contrevenants non autochtones, s'est répandue l'idée qu'une réponse différente et

² Officiellement adopté par le Conseil de la Nation Atikamekw en 2006, le terme Nehirowisiw (Nehirowisiwok au pluriel) renvoie à une expression identitaire ancestrale, fortement liée au territoire. Pour plus de détails, voir Société d'histoire atikamekw et Jérôme (2009). À noter que dans le présent article, l'ethnonyme atikamekw est parfois employé seul lorsqu'il est utilisé comme adjectif (dans le but d'alléger le texte) ou pour respecter la référence à un document.

³ Cette surreprésentation a atteint un niveau record en 2016 : bien que les Autochtones du Canada ne forment que 4,3% de la population, ils comptent désormais pour 25,4% des détenus dans les pénitenciers fédéraux canadiens (Bureau de l'enquêteur correctionnel 2016).

plus appropriée culturellement est nécessaire. Cette idée repose entre autres sur la conviction qu'il existe une différence fondamentale dans les manières de comprendre la justice entre la société dominante et les peuples autochtones (Baskin 2002). Dans cette manière différente de comprendre la justice, les conceptions autochtones sont fréquemment présentées comme consensuelles, holistiques, axées sur la réparation, la guérison et le rétablissement de l'harmonie, contrairement à l'approche du système de justice étatique qui vise principalement à punir le contrevenant afin qu'il se conforme, dans le but de protéger les autres membres de la société (Ross 1992).

Nous verrons que les Atikamekw Nehirowisiwok rencontrés à Opitciwan expriment cette aspiration à réparer les liens qui ont été brisés par un conflit et que cette divergence dans les objectifs engendre des attentes envers le système juridique canadien qui ne sont pas comblées et, par le fait même, des insatisfactions. D'une part, ce système ne parvient pas à endiguer ni à limiter les proportions de ces problèmes, mais surtout, il ne résout pas réellement les conflits aux yeux des *Opitciwani iriniwok*⁴. Ainsi, plusieurs membres de la communauté font peu confiance au système juridique étatique⁵ déjà difficilement accessible géographiquement et financièrement car ils sont fréquemment insatisfaits de ses résultats : des conditions de remise en liberté inadéquates avec la réalité de la communauté, des ex-détenus qui récidivent une fois de retour dans leur communauté, le maintien du placement des enfants par la Direction de la Protection de la Jeunesse malgré l'accomplissement par les parents des conditions exigées, etc. D'autre part, il règne une méfiance généralisée envers les institutions étatiques ; les multiples instances du colonialisme canadien dont les pensionnats indiens ont laissé et laissent toujours des marques profondes dans les rapports que les Atikamekw Nehirowisiwok entretiennent avec les gouvernements. Une de mes interlocutrices, une jeune femme atikamekw qui travaille au centre de santé d'Opitciwan, l'expose clairement :

[...] Il y a une réticence face à ça [la police]. Un manque de confiance, ils se sont fait tellement bafouer, les pensionnats les ont tellement bafoués qu'ils n'ont pas confiance au système. Tu comprends ? C'est le système québécois, quand on parle du système québécois, nous c'est... ils font tout de suite référence aux pensionnats,

⁴ Les habitants d'Opitciwan.

⁵ Par système juridique étatique, je me réfère ici globalement à toutes les instances qui visent à l'application du droit canadien, principalement en ce qui a trait au droit criminel, telles que les services policiers, les tribunaux et les centres de détention. D'une manière particulière, je fais aussi référence aux institutions responsables d'appliquer la *Loi sur la protection de la jeunesse* et la *Loi sur le système de justice pénale pour les adolescents*, telles que la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ) et les centres jeunesse.

au gouvernement qui nous a imposé le pensionnat autrefois (Opitciwan, 25 juin 2014).

C'est dans ce climat qui rend peu enclin le recours au système juridique étatique que sont nées les initiatives de justice communautaire au sein de la nation atikamekw nehirowisiw. Dans le cadre de cet article, je m'intéresserai principalement à analyser l'aspiration d'autodétermination inhérente aux projets juridiques présents à Opitciwan. Premièrement, en questionnant leur raison d'être, ou *pourquoi* l'autodétermination juridique? J'avancerai que la motivation de prise en charge locale de certains types de conflits se situe dans un contexte global de revitalisation culturelle et de revendication d'autodétermination présent chez plusieurs peuples autochtones. Ces démarches s'inscrivent dans un processus de décolonisation et de reprise de pouvoir en tant que nation. En second lieu, en abordant *comment* faire l'autodétermination juridique? Je proposerai qu'instaurer des alternatives afin de rendre la justice d'une manière considérée appropriée et légitime par la population est la voie choisie par les Atikamekw Nehirowisiwok. Ainsi, je présenterai dix principes concrets qui feraient de la résolution des conflits internes⁶ une procédure légitime aux yeux des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan, principes que leurs programmes de justice communautaire tentent d'appliquer.

Les données sur lesquelles se base cet article ont été recueillies dans le cadre de ma recherche de maîtrise en anthropologie, qui s'inscrit également dans le projet plus large d'une équipe de recherche⁷ au sein de laquelle je suis assistante. Fondé sur un partenariat avec le Conseil de la Nation Atikamekw⁸, ce groupe de recherche a pour

⁶ Par conflits internes, j'entends les conflits communs ou quotidiens qui peuvent survenir entre les personnes physiques membres de la communauté d'Opitciwan. Puisque les programmes ne s'appliquent qu'aux personnes demeurant à Opitciwan, les conflits sont limités à ceux survenant dans la communauté.

⁷ L'équipe de recherche est sous la direction scientifique de Marie-Ève Sylvestre de l'Université d'Ottawa, Mylène Jaccoud de l'Université de Montréal, Christian Cocoo et Anne Fournier du Conseil de la Nation Atikamekw. Elle s'inscrit dans un partenariat international de recherche comparative ayant pour titre « État et cultures juridiques autochtones : un droit en quête de légitimité ». Ce projet de la chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones de l'Université d'Ottawa est dirigé par Ghislain Otis et est financé par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH, programme Partenariat 2013-2018). Pour plus de détails, visitez le site web du groupe de recherche : <http://www.legitimus.ca/>

⁸ Le Conseil de la Nation Atikamekw est un organisme représentant tous les membres de la nation atikamekw nehirowisiw. Il s'occupe entre autres des négociations avec les instances gouvernementales et est pourvoyeur de plusieurs services, notamment des services sociaux dans les deux autres communautés atikamekw de Wemotaci et de Manawan.

objectif de renforcer et de soutenir la gouvernance atikamekw sur la prise en charge de la violence conjugale et de la protection de la jeunesse.

À partir des objectifs conjoints à ces recherches, j'ai effectué un terrain de deux mois et demi à l'été et à l'automne 2014 dans la communauté d'Opitciwan. Les données proviennent des 45 entretiens⁹ semi-dirigés et des observations réalisées dans le cadre de ce terrain. À travers l'échantillonnage par homogénéisation (Pires 1997) et le principe de diversification interne, des variables sociologiques (âge, genre, occupation, statut) et des variables stratégiques (expérience au sein du système pénal et des programmes de justice communautaire) ont été prises en compte afin d'en arriver à une saturation empirique. Les participants ont d'abord été sélectionnés pour leur occupation et leur expérience : je désirais rencontrer les responsables de la gestion et idéalement de l'application des programmes de justice communautaire, ainsi que les gens ayant reçu les services de ces programmes afin de connaître leur expérience et leur appréciation. Je désirais également rencontrer des Atikamekw Nehirowisiwok ayant eu, eux-mêmes ou un de leurs proches, une expérience avec l'une des instances du système pénal. De plus, il m'était pertinent de rencontrer aléatoirement des gens de la communauté, tout en visant une représentativité dans l'échantillonnage selon l'âge, le genre et le statut de la personne. L'expérience avec l'un des moyens de résolution de conflit n'était donc pas une prescription pour participer à l'étude, mais bien un atout afin de transmettre l'information sur le fonctionnement de la ressource et savoir comment ce processus a été vécu.

Deux programmes de justice communautaire à Opitciwan

Située sur la rive nord du réservoir Gouin, Opitciwan est reliée par un réseau de routes forestières à la ville de Roberval à 280 km à l'est de la communauté. Comptant 2 800 habitants en 2015, elle est la plus peuplée et la plus isolée des trois communautés atikamekw. Depuis le début des années 2000, où elle a rapatrié ses services sociaux du Conseil de la Nation Atikamekw, Opitciwan s'occupe de la gestion de ses deux programmes de justice communautaire. Voyons d'abord brièvement en quoi consistent ces programmes.

⁹ À noter que les entretiens se sont tous déroulés en français, langue seconde des Atikamekw Nehirowisiwok, plutôt que dans leur langue maternelle (à l'exception des entretiens réalisés avec les aînés qui m'ont été traduits simultanément).

Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan (SPSAO)

Le Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan (ci-après dénommé SPSAO) se veut un régime atikamekw de protection de l'enfance et de la jeunesse. Le SPSAO permet aux services sociaux d'Opitciwan de prendre en charge deux types de circonstances : les situations d'enfants et de jeunes dont la sécurité ou le développement est ou peut être considéré comme compromis¹⁰ (depuis le 1^{er} mars 2000) et les situations de délinquance juvénile¹¹ (en vigueur depuis le 7 novembre 2005).

Le Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA)¹², l'homologue du SPSAO dans les deux autres communautés, est initialement né d'un constat d'échec du régime provincial de protection de la jeunesse dans les communautés atikamekw. Il se veut une alternative proprement atikamekw à ce système :

Le *SIAA* a vu le jour en raison des difficultés majeures que présentait l'application de la *Loi sur la protection de la jeunesse* depuis nombre d'années aux Atikamekw, particulièrement ceux résidant au sein de leurs communautés et en Haute-Mauricie. Le *SIAA* constitue en quelque sorte une réponse atikamekw aux problèmes rencontrés par les familles atikamekw. En somme, il s'agit d'un régime atikamekw de protection de l'enfance et de la jeunesse (Conseil de la Nation Atikamekw 2009 : 15).

De la même manière que le SIAA, le SPSAO vise à responsabiliser les membres de la famille et de la communauté en se fondant sur les valeurs de rapprochement et d'entraide. Il accorde une place importante à la victime, à son opinion quant aux gestes reprochés, aux conséquences qu'ils ont eues sur elle et aux mesures pour réparer le tort causé. Ce système se veut donc un processus non adversaire et favorise

¹⁰ Le développement d'un enfant/jeune est compromis lorsqu'il fait objet de négligence, d'abus physiques ou sexuels, de rejet ou d'abandon, ou par l'opposition du jeune qui refuse d'être aidé alors qu'il présente des troubles de comportement sérieux (Art. 38, *Loi de la protection de la jeunesse* 1997).

¹¹ Un jeune est considéré délinquant lorsqu'il pose un acte interdit par les règles en vigueur dans la communauté. Le système s'applique à toute infraction commise par un jeune (entre 12 et 18 ans), que ce soit en vertu d'une loi fédérale ou ses textes d'application, par une législation adoptée par le conseil de bande d'une communauté, par une législation provinciale ou municipale. (Voir la *Loi sur le système de justice pénale pour les adolescents* 2002).

¹² Le SPSAO est né suite au rapatriement local des services sociaux de la communauté d'Opitciwan, auparavant géré par les services sociaux nationaux du Conseil de la Nation Atikamekw, qui se chargent notamment de l'application du Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA). Depuis novembre 2002, ce sont les services sociaux d'Opitciwan qui sont en charge de leur propre SIAA, similaire en de nombreux points au service offert dans les deux autres communautés. Le SIAA se différencie du SPSAO notamment par le fait qu'il ne distingue pas les services de première ligne et ceux de protection et puisqu'il peut référer certains cas au Conseil des sages, une entité distincte des Comités de justice de Wemotaci et de Manawan.

une approche globale qui vise à réduire au minimum les comparutions devant le tribunal afin que les communautés puissent prendre en charge et gérer elles-mêmes ces problématiques (Conseil de la Nation Atikamekw 2012).

Fonctionnement

Concrètement, les cas signalés dans la communauté sont d'abord sous la responsabilité du Directeur de la protection sociale d'Opitciwan (DPS), l'équivalent du Directeur de la protection de la jeunesse (DPJ) dans la communauté. Ce n'est que lorsque les démarches avec le SPSAO s'avèrent vaines que le cas est transféré au DPJ. À noter que le SPSAO ne s'applique que si le cas est signalé (dans la communauté ou en ville) pour une personne demeurant à Opitciwan.

Les services sociaux d'Opitciwan séparent en deux sections les interventions relatives au SPSAO ; les services de première ligne puis les services de protection. Lors d'une plainte, la situation se retrouve *de facto* acheminée vers les services de première ligne, lesquels procèdent à l'évaluation de la situation signalée. Si la situation n'est pas considérée gravissime (comme le sont des sévices sexuels ou physiques intrafamiliaux par exemple, où l'enfant fait directement l'objet d'un placement préventif en famille d'accueil), les services de première ligne sont offerts sous la forme d'accompagnement, de visites à domicile ou de services d'éducation spécialisée. Les intervenants assignés au dossier font d'abord des rencontres de sensibilisation avec la famille qui doit consentir à recevoir les services de première ligne. Toutefois, lorsque les personnes visées par ces services refusent de prime abord à reconnaître le problème ou de collaborer, les cas de négligence sont pris en charge par les services de protection. Après plusieurs tentatives, s'ils ne consentent toujours pas à collaborer volontairement avec les services sociaux, le cas est transféré au DPJ³. C'est également le cas dans les situations de délinquance juvénile; le SPSAO n'est mobilisé que si le jeune se reconnaît responsable des gestes commis et s'il accepte de participer au programme. Si le jeune (d'au moins 14 ans) ou l'un de ses parents s'opposent à l'application du SPSAO, le cas est automatiquement transféré au Substitut du

³ Pour le moment, aucun barème n'encadre cette judiciarisation.

procureur général¹⁴ et le DPJ voit à l'application de la *Loi sur le système de justice pénale pour les adolescents*.

Lorsqu'un placement temporaire se maintient, ou que les services de première ligne ne mènent pas à des changements considérables, le cas est acheminé vers le volet protection du SPSAO. La première instance à être constituée et qui fait la particularité de ce programme est celle du Conseil de famille. Toute personne directement concernée par la situation d'un enfant ou d'un jeune, ou qui serait apte à lui venir en aide, est invitée à prendre part à la réunion du Conseil de famille: parents, parents de fait (dans les cas d'adoption coutumière¹⁵), grands-parents, intervenants, DPS, l'enfant ou le jeune (dans la mesure où il comprend et que sa présence ne lui porte pas préjudice). Il appartient au jeune, à ses parents et au DPS de décider des personnes participantes au Conseil. Le rôle du Conseil de famille est d'impliquer toutes les personnes affectées par le conflit dans la résolution de ce dernier. Le but est d'atteindre un consensus sur l'état de la situation à l'origine de l'intervention et de choisir les principales mesures à prendre pour corriger la situation. Ainsi, par l'intervention de toutes les personnes concernées, l'objectif du Conseil de famille est de tenir le jeune ou les parents responsables des actes posés, à réparer le tort causé et à corriger d'une manière durable les comportements nuisibles.

Lorsque le Conseil de famille ne peut être constitué ou lorsque les mesures qui y sont proposées sont refusées par le jeune ou l'un de ses parents, une instance de dernier recours est prévue : le Conseil des sages. Dans le cas d'Opitciwan, c'est le Comité de justice sociale d'Opitciwan (CJSO) qui joue ce rôle. Le mandat du Comité est de déterminer les faits justifiant l'intervention et de décider des mesures à prendre pour corriger la situation à la place du Conseil de famille. Nous reviendrons sur le rôle

¹⁴ Le Substitut du procureur général est celui qui reçoit le dossier de la part des services de police et qui réfère ou non le cas au DPS. Lorsqu'il s'agit d'une infraction étant mentionnée dans la liste prévue au *Programme de sanctions extrajudiciaires*, le Substitut du procureur général utilise son pouvoir discrétionnaire et a donc le choix de fermer le dossier, autoriser une poursuite immédiate ou référer le cas au DPS. Lorsque l'infraction n'est pas mentionnée dans ladite liste, le Substitut du procureur général doit référer la situation au DPS. (Conseil de la Nation Atikamekw 2006: 15-16). Dans les faits, seulement les infractions considérées mineures sont référées au DPS.

¹⁵ Considérée comme une forme d'entraide au sein de la communauté, l'adoption coutumière (parfois dite traditionnelle) est une pratique très commune chez les Premières Nations et les Inuit. Ce sont généralement les membres de la famille élargie, fréquemment les grands-parents, qui se trouvent à prendre en charge les enfants de manière temporaire ou permanente (Guay et Grammond 2012). Otis et Smith (2016) en décrivent certains principes, dont le maintien et la valorisation du lien de filiation et du lien parental entre l'enfant adopté coutumièrement et les parents d'origine. Pour en savoir plus, voir Otis 2013.

et le fonctionnement du CJSO, qui est le deuxième programme de justice communautaire.

L'ensemble des placements faits sous le SPSAO est effectué dans la famille élargie de l'enfant ou dans les familles d'accueil de la communauté, ou encore dans une autre communauté atikamekw. En dernier recours, l'enfant ou le jeune est envoyé au foyer Mamo¹⁶ à La Tuque ou en centre d'accueil (Centre jeunesse du Saguenay-Lac-Saint-Jean, de Chicoutimi ou de Trois-Rivières). À noter que ce sont les centres jeunesse qui sont en autorité dans le dossier lorsque des enfants atikamekw sont entre leurs murs.

Rapport avec le système juridique étatique

Présentement, le SPSAO et le SIAA sont appliqués en vertu de l'Entente intérimaire relative à l'application du SIAA et au partage des responsabilités en matière de services sociaux signée en mai 2000 entre le Conseil de la Nation Atikamekw et les Centres jeunesse de Lanaudière et de la Mauricie et du Centre-du-Québec¹⁷. Puisqu'aucune entente officielle n'a encore été signée avec le gouvernement en vertu de l'article 37.5¹⁸ de la *Loi sur la protection de la jeunesse* (LPJ), le SPSAO est actuellement appliqué selon la bonne volonté des centres jeunesse et du Directeur de la protection de la jeunesse. En raison de l'absence d'entente officielle, le programme doit s'opérer d'une manière parallèle et concomitante au système de protection de la jeunesse québécois, où le DPJ détient légalement la responsabilité finale de l'enfant. Au sens de la LPJ, il appartient exclusivement au DPJ de décider si la sécurité ou le développement de l'enfant est compromis, du choix des mesures de protection et de la fin de l'intervention. Le DPJ est donc en mesure de s'opposer à des décisions prises par le DPS dans le cadre du SPSAO. Dans les faits, tous les cas retenus par le DPJ sont néanmoins renvoyés au DPS qui aura la charge avec son personnel de prendre ces décisions. Bien que ces considérations limitent les responsabilités du DPS d'un point de vue légal, le SPSAO n'est pas perçu par les Atikamekw Nehirowisiwok

¹⁶ Le foyer Mamo est spécialement désigné aux jeunes atikamekw en difficulté d'adaptation. Ce centre de réadaptation, ouvert en 1998 sous l'initiative du Conseil de la Nation Atikamekw, « a pour objectif d'aider les jeunes à retrouver un équilibre et une fonctionnalité dans leurs différentes sphères de vie » (Conseil de la Nation Atikamekw, http://www.atikamekw.sipi.com/systeme_siaa, consulté le 15 juillet 2016).

¹⁷ L'entente intérimaire s'est réalisée entre le Conseil de la Nation Atikamekw et les centres jeunesse, car les services sociaux d'Opiçciwan étaient à ce moment encore dispensés par les services sociaux nationaux du Conseil de la Nation Atikamekw. Des négociations sont en cours depuis plusieurs années afin de signer une entente officielle.

¹⁸ Sommairement, cet article permet au gouvernement du Québec de conclure une entente avec une nation autochtone afin d'établir un régime particulier de protection de la jeunesse.

rencontrés comme un système appliqué « en parallèle » : il est une institution formalisée dans les situations de développement compromis chez les enfants et de délinquance juvénile. Le SPSAO est concrètement le système utilisé lorsque ces situations surviennent dans la communauté d'Opitciwan.

Effets et répercussions

L'impact du SPSAO dans la communauté est notable. Il permet aux Atikamekw Nehirowisiwok de côtoyer localement des intervenants autochtones, ce qui change nettement le rapport aux instances de protection de la jeunesse. Le simple fait qu'il ne s'agisse pas de la Direction de la Protection de la Jeunesse, venue de l'extérieur et qui « débarque » dans la communauté, modifie complètement la façon dont les individus se représentent l'intervention. Dans un article sur les droits ancestraux, Bissonnette, Gentelet et Rocher dressent ce même constat sur le service local de protection de la jeunesse (SIAA) de Manawan lorsqu'ils abordent les instances du Conseil de famille et du Conseil des sages :

Ce conseil remet en valeur les relations interpersonnelles et les contacts personnalisés entre les acteurs et les services sociaux souvent perçus comme froids et inhumains par les gens de la communauté. En fait, il permet de garder une certaine proximité sociale et spatiale et d'éviter que les conflits soient réglés à l'extérieur de la sphère interne, en l'occurrence de la communauté (Bissonnette et al. 2005 : 17).

Toutefois, les effets de ce système ne concernent pas seulement la communauté d'Opitciwan. L'aspiration d'autodétermination qui a entraîné la création des programmes SPSAO et SIAA transcende les communautés atikamekw. En effet, l'initiative des Atikamekw Nehirowisiwok a créé un précédent dans le début des années 2000 avec le projet pilote du SIAA, principale source d'inspiration pour le projet de loi 166 (L.Q. 2001, c.33) qui introduit l'article 37.5 à la *Loi de la protection de la jeunesse*. Les Atikamekw Nehirowisiwok sont pour ainsi dire des pionniers en ce qui concerne la prise en charge de problématiques relatives à la protection de la jeunesse chez les populations autochtones du Québec¹⁹. Par ailleurs, ce système ouvre la voie à d'autres initiatives, particulièrement dans le domaine juridique, favorisant ainsi

¹⁹ La nation atikamekw nehirowisiw est celle qui a obtenu l'amendement de la *Loi de la protection de la jeunesse* lui permettant ainsi de négocier une entente avec le gouvernement du Québec à propos de son régime particulier de protection de la jeunesse. Selon Guay et Grammond (2012), les exemples de tels régimes au Québec sont rares et les Atikamekw sont les seuls à disposer d'un tel système. À ce jour, seuls les Atikamekw et les Mohawks de Kahnawake se sont prévalus de la possibilité d'établir une entente en vertu de l'article 37.5 (Guay et Grammond 2010).

l'autonomie des populations autochtones. Cet impact n'est pas que symbolique, car il s'agit de la prise en charge de problématiques bien présentes et graves qui touchent ces communautés. J'insiste sur la gravité des cas qui sont traités par le SPSAO et le SIAA puisqu'il s'agit d'une délégation de responsabilités concernant des problématiques d'intérêt autre que secondaire aux soins des communautés autochtones.

Comité de justice sociale d'Opitciwan (CJSO)

Le Comité de justice sociale d'Opitciwan (CJSO) est l'autre programme de justice communautaire. Créé officiellement en 2006 à la suite de l'extension du rôle du Conseil des sages²⁰ son comité précurseur aux personnes adultes, la principale fonction du CJSO est de favoriser la résolution de problèmes par l'entremise de cercles de médiation, dits *Waskapiwin Nahitatowin*²¹ en atikamekw. Il a également pour mandat de produire des recommandations sur sentence, dont les rapports Gladue²², afin d'offrir un point de vue interne sur le contexte entourant la personne inculpée et l'infraction commise pour guider le juge dans sa décision. De plus, le CJSO a pour mandat de servir de soutien pendant la probation et d'aide à la réintégration dans la communauté lors de la remise en liberté.

Fonctionnement

Le CJSO est composé de sept à neuf membres (dont un aîné et une aînée²³), qui sont principalement sollicités pour les cercles de médiation. Les membres qui prennent en charge la tenue du cercle doivent être disponibles et ne doivent pas être en conflit d'intérêts avec les personnes faisant l'objet du cercle de médiation (c'est-à-

²⁰ Le Conseil des sages, organe du SIAA, se voyait quant à lui exclusivement intervenir dans le cas de personnes mineures.

²¹ En décomposant l'expression pour une traduction sommaire, *waska* serait « cercle », *apiwin* serait « assis ensemble » et *nahitatowin* signifierait « s'entendre ».

²² Ces rapports nés de l'arrêt Gladue en 1999 (R. c. Gladue, [1999] 1 R.C.S. 688) sont une forme de rapports pré-sentenciels qui « permettent de contextualiser les gestes posés par les contrevenants à la lumière de leurs expériences passées d'abus et de discrimination et contiennent en ce sens considérablement plus d'information sur la situation personnelle et familiale des contrevenants » que les rapports pré-sentenciels « basés sur une évaluation des facteurs de risques de récidive que présentent certains contrevenants » (Denis-Boileau et Sylvestre 2016 :81).

²³ L'âge est un indicateur pour considérer la personne comme étant une aînée, mais c'est surtout sa façon d'agir en concordance avec les valeurs et l'éthique atikamekw nehirowisiw qui fera qu'elle sera reconnue comme telle.

dire ne pas être apparentés et être impartiaux²⁴). Le coordonnateur rencontre les deux (ou plus) principales personnes en conflit pour leur expliquer la situation et ce qu'implique la tenue du cercle. Ces personnes doivent impérativement reconnaître le conflit et démontrer une volonté à le résoudre, les cercles ne pouvant se réaliser que sur la base d'un consentement libre et éclairé. Dans une approche qui m'a été décrite comme holistique, le cercle de médiation a lieu avec toutes les personnes impliquées dans le conflit, soit la famille élargie des deux parties, en plus des membres du CJSO (et parfois un psychologue ou un intervenant si l'une des personnes fait l'objet d'un suivi). Concrètement, le cercle cherche à favoriser l'expression de toutes les parties impliquées et affectées par le problème dans la recherche d'une solution consensuelle, et ce, dans une optique de guérison et de réparation des liens brisés. Lors du cercle, tous sont invités à s'exprimer dans le respect et sans reproches, le but étant de partager ses préoccupations, d'exprimer son ressenti par rapport au problème et ce que l'on est prêt à faire pour améliorer la situation. Tous doivent être d'accord avec les solutions proposées, incluant le contrevenant et la victime, le cas échéant. Les participants sont amenés à aborder les causes du problème et ainsi à rétablir l'équilibre rompu par le conflit (Comité de justice sociale d'Opitciwan 2007). En offrant un espace où la communication est respectueuse et où l'implication de tous est valorisée, les cercles sont un lieu où l'expression se veut thérapeutique et où l'on participe à la résolution du conflit.

Les gens se réfèrent au CJSO pour traiter une variété de problèmes : différends dans la famille élargie, situations conflictuelles entre parents et enfants, problèmes conjugaux, comportements agressifs envers une figure d'autorité, etc. Théoriquement, il n'y a pas de limites au type de problèmes pouvant être soumis au Comité, à condition que les membres du Comité se sentent habilités à traiter le type de différend présenté. Les cas qui sont traités sont donc variés et proviennent de plusieurs agents. Ce peut être des membres de la communauté qui se réfèrent directement au CJSO pour obtenir de l'information, de l'aide ou pour faire un cercle de médiation. D'autres cas sont référés par les intervenants des services de santé ou des services sociaux. Finalement, depuis mars 2009, des cas peuvent être référés par le tribunal selon une entente officielle avec le Directeur des poursuites criminelles et pénales au sujet du renvoi de certaines infractions criminelles en vertu du Programme de mesures de

²⁴ Cette condition est difficilement rencontrée dans le contexte de forte promiscuité d'une petite communauté isolée : tous les gens se connaissent et sont fréquemment apparentés. À noter qu'à l'exception du coordonnateur et des aînés, l'entièreté des membres occupe des postes d'intervenants à temps plein, ce qui limite leurs disponibilités.

rechange²⁵. Par cette avenue de déjudiciarisation, le CJSO permet au contrevenant d'entreprendre une démarche de médiation afin de déterminer une mesure qui fera consensus auprès des personnes atteintes par le délit.

Rapport avec le système juridique étatique

Dans leur rapport officiel avec le système juridique étatique, l'entente en vertu du Programme de mesures de rechange octroie au CJSO le statut d'une instance officielle de déjudiciarisation, tel un organisme de justice alternative. Les personnes qui font l'objet de cette redirection en bénéficient fortement, pouvant ainsi éviter le casier judiciaire. Toutefois, force est de constater que les conditions du Programme de mesures de rechange maintiennent le CJSO dans une position de recours alternatif, possible uniquement dans le cas d'infractions mineures ; le CJSO n'en vient pas à traiter des cas considérés plus « graves », car l'entente stipule les catégories d'infractions admissibles et il revient au procureur d'en juger. Officieusement, il est possible que le CJSO traite des cas considérés graves — comme des situations de violence familiale —, mais seulement si les personnes concernées s'y réfèrent directement et si les services policiers ne sont pas intervenus. Néanmoins, cela ne permet pas au Comité d'effectuer une réelle non-judiciarisation, c'est-à-dire de prendre directement en charge les cas acheminés par les services policiers, sans transiter par le procureur. Bien que ce ne soit pas le cas actuellement, c'est une avenue qui est envisagée.

Une autre composante du rapport aux tribunaux est la rédaction de rapports Gladue, qui monopolise de plus en plus les ressources restreintes du CJSO. En effet, les subventions²⁶ dont bénéficie le Comité sont limitées et ne permettent pas de mener de front d'une manière équivalente et constante la tenue de cercles de médiation et la rédaction de rapports Gladue. Pourtant, les cercles de médiation sont l'essence de ce programme de justice communautaire ; c'est ce que les personnes participantes

²⁵ Le Programme de mesures de rechange permet au Directeur des poursuites criminelles et pénales de faire le renvoi d'infractions de catégorie I (qui sont des infractions mineures, telles que troubler la paix, vol de moins de 5 000\$, proférer des menaces, voies de fait, etc.) ou exceptionnellement de catégorie II (méfait, voies de fait graves, vol de plus de 5 000\$, etc.) lorsque le contrevenant reconnaît sa responsabilité et s'engage à participer aux démarches du CJSO. Mis à part le type d'infraction, plusieurs autres considérations encadrent ces renvois, dont les circonstances dans lesquelles l'infraction a été commise, les antécédents judiciaires de l'accusé et les besoins et sécurité de la victime (Comité de justice sociale d'Opiteciwan et Directeur des poursuites criminelles et pénales 2009).

²⁶ Les subventions du CJSO proviennent du ministère de la Justice. Les sommes octroyées ne permettent d'offrir qu'un seul poste permanent, soit celui du coordonnateur.

affirment apprécier et c'est la raison principale pour laquelle ils y ont eu recours spontanément. Comme nous le verrons, les principes directeurs de ces cercles correspondent en plusieurs points à l'idéal de résolution des conflits dépeint par les membres de la communauté d'Opitciwan, d'où le potentiel de ce Comité. Malgré tout, le coordonnateur du CJSO affirme être très satisfait des résultats des rapports Gladue, constatant que les juges du district de Roberval les prennent en considération et qu'ils ont un effet sur la sentence de certains accusés dans la communauté :

Ça aide beaucoup, ça aussi, [...] ça aide les trois parties, autant le contrevenant que la défense pis la poursuite. Ça aide à prendre la meilleure décision pour la personne. Moi, c'est plus dans ce sens-là quand je rédige un rapport, ils appellent ça un rapport Gladue (Coordonnateur du CJSO, Opitciwan, 1er juillet 2014).

Pendant, force est de constater que par leur rédaction, le Comité sert à amoindrir les effets de la judiciarisation plutôt que d'être utilisé comme une véritable alternative à cette dernière. C'est pourtant le cas des cercles de médiation qui, contrairement aux rapports Gladue²⁷, sont une véritable avenue de déjudiciarisation (en plus de servir d'alternative à la sentence²⁸).

Effets et répercussions

De façon générale, le CJSO est un programme qui permet aux Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan de revitaliser leur tradition juridique et l'utilisation de moyens de résolution de conflits qui leur sont propres. En incluant des aînés dans chacun des cercles de médiation, le Comité crée également un espace pour permettre à ceux-ci de reprendre leur place dans le règlement des conflits. Il s'agit effectivement de la reprendre puisque c'est à la suite de la bureaucratisation de la politique locale²⁹ qu'un renversement au niveau des rôles s'est produit : les aînés ont perdu leur statut de leaders et leur pouvoir a été relégué au champ des savoirs. Désormais, une autorité morale leur est conférée afin qu'ils opèrent dans des domaines non bureaucratiques.

²⁷ Les rapports Gladue interviennent uniquement lors de la détermination de la peine, au moment où la personne est déjà reconnue coupable et que le juge doit ordonner sa sentence.

²⁸ Dans leur forme actuelle, les rapports Gladue se concentrent presque exclusivement sur les facteurs historiques et systémiques et négligent d'aborder les alternatives à la sentence qui permettraient d'appliquer les principes juridiques autochtones, ce qui est pourtant un des objectifs principaux de l'arrêt Gladue (Denis-Boileau et Sylvestre 2016, Friedland 2015). Le paradoxe est tel que les Comités de justice qui rédigent ces rapports sont ceux qui constituent habituellement ces alternatives, mais leurs ressources limitées sont souvent mobilisées par la rédaction des rapports Gladue.

²⁹ La bureaucratisation s'est réalisée suite à l'imposition des conseils de bande, via la *Loi sur les Indiens* (1876). Pour plus de détails concernant cette imposition, voir Morissette 2007.

Ainsi, l'instance du CJSO permet de réintroduire le rôle des aînés au centre de la juridicité (Bissonnette et *al.* 2005). Étant les représentants du lien avec les ancêtres et le mode de vie traditionnel, les aînés peuvent ainsi faire valoir leur autorité et leur savoir dans le cadre d'une institution formelle.

Bien qu'il soit en vigueur depuis déjà quelques années, le CJSO n'est pas connu de tous dans la communauté. En effet, environ la moitié des participants ne connaissaient pas ou peu ce programme. Malgré cela, les personnes interviewées qui ont eu recours aux services du CJSO s'en déclarent toutes satisfaites et valorisent ce moyen de résolution de conflit. Selon l'expérience de l'une de mes interlocutrices, une jeune femme atikamekw travaillant au centre de santé, il s'agit d'une façon de faire valorisante et constructive qui aide plus que « d'y aller de façon moderne », en référence au système de justice étatique. Le CJSO est non seulement un mécanisme local de résolution des conflits internes en accord avec les valeurs et la réalité des gens de la communauté, mais il est également un outil thérapeutique et de guérison.

Pouvoir et légitimité : objectifs d'autodétermination juridique

La naissance même du SIAA est la manifestation du désir profond de la Nation Atikamekw de prendre en main son avenir. C'est l'une des étapes d'un long processus conduisant à l'autonomie complète de la Nation. Ainsi, le Conseil de la Nation Atikamekw a voulu instaurer sa propre façon de traiter les difficultés vécues par la jeunesse et les familles atikamekw (Conseil de la Nation Atikamekw 2006: 3).

L'objectif ultime sous-jacent à ces projets juridiques est sans équivoque : *l'autonomie complète de la nation*. Cette aspiration d'autonomie nous amène ici à interroger ses motifs et les manières de l'appliquer dans le domaine juridique. Il convient de se pencher sur le contexte et la signification de cette ambition, particulièrement en contexte autochtone. A priori, je privilégie plutôt l'utilisation de la notion d'autodétermination, car à l'instar de Muehlebach (2003), je considère que les concepts d'autonomie et d'autogouvernance³⁰ sont des composantes ou des formes que peut prendre le droit à l'autodétermination. En d'autres mots, le concept d'autodétermination sur lequel nous allons maintenant nous pencher est plus englobant que les notions d'autonomie et d'autogouvernance.

³⁰ Réfère au concept de *self-governance* en anglais, qui renvoie au processus *politique* de prise de décision d'une entité autonome (Hannum and Lillich 1985, dans Muehlebach 2003).

Qu'est-ce que l'autodétermination ?

Self-determination is identified as a universe of human rights precepts concerned broadly with peoples, including indigenous peoples, and grounded in the idea that all are equally entitled to control their own destinies (Anaya 1996 : 75).

Bien qu'ils soient reconnus internationalement depuis la création des Nations Unies, aucune définition des termes « autodétermination » et « peuples » n'est inscrite dans la loi internationale (*ibid.*). Ces termes sont pourtant fondamentaux : le droit des peuples à l'autodétermination³¹ est inscrit comme l'un des buts de l'Organisation des Nations Unies (ONU)³² et est un droit humain fondamental qui figure à la Charte internationale des droits de l'Homme³³. Les peuples autochtones ont toutefois dû attendre la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones de 2007 pour que leur soit confirmé officiellement ce même droit à l'autodétermination qu'aux autres peuples du monde³⁴.

Ted Moses (2000 : 156), activiste et représentant cri à l'ONU, exprime la nécessité de ce droit pour les peuples autochtones : « Self-determination is a prerequisite for the enjoyment of all the other rights and freedoms [...]. It is a right that forms the basis of all other rights ». Selon Thornberry (2000 : 57), l'autodétermination serait un droit, alors que l'autonomie serait accordée par l'État. Cette position rejoint celle de Ladner et Orsini (2004 : 76), qui considèrent que l'autonomie gouvernementale sert de mécanisme d'assimilation des Premières Nations à l'ordre politique canadien : c'est-à-dire que revendiquer l'autonomie ne « permet » pas aux Premières Nations de reconstruire leurs propres systèmes politiques, économiques et sociaux en tant que nations. Ainsi, les Autochtones ont tout avantage à s'appuyer sur le concept d'autodétermination, bénéficiant de sa flexibilité et de son dynamisme et contribuant à sa conceptualisation, car ni le concept d'autonomie, ni celui d'autogouvernance ne

³¹ *Self-determination* est tantôt traduit dans les documents officiels de l'ONU par le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » ou par « autodétermination ». J'opte pour l'utilisation du terme autodétermination ici puisque je le considère plus précis et me permettant d'interpréter d'une façon plus juste en français les déclarations faites en anglais.

³² Voir la Charte des Nations Unies, Chapitre 1, Article 1.2 (Organisation des Nations Unies 1945).

³³ Voir le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, Article 1 (Organisation des Nations Unies 1966).

³⁴ Ce fut d'abord les « peuples » d'Europe qui étaient concernés puis, par la suite, les « peuples » colonisés, ce qui n'incluait pas les peuples autochtones. Bien qu'ils vivent côte-à-côte avec leurs colonisateurs, les groupes autochtones étaient généralement non reconnus par la loi internationale comme peuples colonisés en vertu du droit à l'autodétermination avant 2007. Voir la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, Article 3 (Organisation des Nations Unies 2007).

freinent les aspirations de l'État à exercer toujours plus d'autorité sur eux (Henriksen 2000 : 15, dans Muehlebach 2003).

Si l'autodétermination chapeaute toutes les revendications particulières envers l'État, c'est parce qu'elle contient un objectif qui marque l'essence de chacune de ces dernières : le rétablissement d'un pouvoir égalitaire. Les conflits avec les gouvernements dépassent largement les « droits » autochtones ; ils incarnent un conflit de pouvoir à travers lequel les groupes autochtones cherchent à se faire reconnaître leur droit, comme peuples et comme nations, à être considérés égaux aux autres nations dotées d'un État souverain. Muehlebach (2003) explicite la double dimension du concept d'autodétermination autochtone qui est perçue à la fois comme une fin, soit un moyen d'obtenir (entre autres) des droits sur le territoire, mais aussi comme un processus, telle une condition *sine qua non* à un dialogue de nation à nation dans une relation égalitaire.

En effet, les peuples autochtones ne revendiquent pas uniquement, comme le ferait un individu, une forme de liberté à l'encontre d'une intervention étatique. Ce qu'ils revendiquent, c'est une autorité politique concurrente, sinon exclusive, sur des personnes que l'État canadien entend également assujettir à sa propre autorité (Leclair 2011: 107).

Les membres des Premières Nations estiment que ce rétablissement des pouvoirs politiques, juridiques et économiques se base sur l'évidence qu'une relation de nation à nation — une souveraineté bilatérale, dit Henderson (1994) — était existante avec les colons européens, ce que prouvent à leurs yeux les traités historiques³⁵. Cependant, le gouvernement canadien ne tardera pas à traiter les Autochtones comme des peuples devant être assimilés à la culture eurocanadienne, ni plus ni moins que comme une colonie (sur leur propre territoire). En établissant sa souveraineté sur les territoires autochtones, le Canada s'arroge le monopole de la coercition légitime et impose ses institutions, incluant son système juridique (Tamanaha 2008). Ce système, qu'il déclare comme ultime instance légale (peut-on dire légitime?) de résolution des conflits, bénéficie d'une position de pouvoir unique dans l'ordre politique contemporain. Pourtant, il convient de rappeler que l'ensemble des peuples autochtones possède et possédait des mécanismes de régulation des conflits et des

³⁵ Les traités historiques sont des accords signés entre la Couronne britannique et les Premières Nations « destinés à encourager l'établissement de rapports pacifiques entre les Premières Nations et la population non autochtone » (Affaires autochtones et du Nord Canada). Henderson (1994) envisage ces traités comme étant l'ordre constitutionnel d'origine du Canada.

traditions juridiques qui leur sont propres (Borrows 2005, Jefferson 1994, Napoleon 2013).

Que les peuples autochtones se considèrent désormais comme des sociétés distinctes et marginalisées est le fondement de cette recherche d'égalité (Muehlebach 2003). Cette quête est d'abord soutenue en raison de l'inégalité inhérente et de la violence structurelle³⁶ que vivent les populations autochtones face à l'État (Gonzalez 2012). C'est notamment face à cette disproportion de pouvoir et aux injustices qu'elle occasionne que les Atikamekw Nehirowisiwok ont créé ces initiatives de justice communautaire. Se doter de tels programmes constitue d'après moi une manière privilégiée de se réappropriier une partie de ce pouvoir. En effet, le domaine de la justice et de la résolution des conflits est un lieu privilégié à investir en ce qui concerne l'autodétermination, car il s'agit d'un espace social et politique puissant. Il est le centre névralgique de la cohésion sociale, le conflit étant sa principale menace. Le pouvoir de prendre localement en charge les conflits qui affectent la communauté est donc décisif dans une démarche d'autodétermination.

La légitimité comme motif de recours à un système juridique

Probably one of the most serious gaps in the system is the different perception of wrongdoing and how to treat it. In the non-native society, committing a crime seems to mean that the individual is a bad person and must be punished... The Indian communities view wrongdoing as a misbehaviour which requires teaching, or an illness which requires healing (Ross 1992: 62).

Comme le souligne Otis (2012 :18), « *la légitimité du droit est la condition première de son efficacité* ». Ainsi, le pouvoir que peut détenir un quelconque système juridique réside foncièrement dans la légitimité sociale dont il dispose. La réticence des Atikamekw d'Opitciwan à recourir au système juridique étatique témoigne de ce manque de légitimité. En effet, les intentions avec lesquelles certains membres de la communauté ont recours au système juridique sont parfois incompatibles avec les objectifs et les effets de ce dernier. Par exemple, on peut déceler dans le discours de plusieurs des personnes interviewées qu'elles ont fréquemment recours au système juridique étatique dans une perspective d'aide plutôt que de punition. « S'il m'avait

³⁶ J'entends la violence structurelle dans le sens proposé par Hébert (2002, dans Hébert 2006 : 33): « La violence structurelle est présente lorsque les relations sociales institutionnalisées génèrent ou perpétuent une distribution inéquitable des ressources et du pouvoir entre les groupes prenant part à ces relations et que, par l'entremise de la marginalisation, la perte d'agencéité ou la fragmentation, cette iniquité se traduit directement ou indirectement par l'abrogation de la vie physique ou du potentiel humain des acteurs composant l'un de ces groupes ».

frappé, j'aurais peut-être porté plainte, pour l'aider à ce qu'il se prenne en main » me confie une jeune femme intervenante. De la même manière, lorsque l'on a recours aux services policiers, c'est la plupart du temps dans l'objectif que la situation problématique cesse dans l'immédiat, non pas pour tenter des poursuites judiciaires contre l'autre personne. Ces attentes envers le système pénal engendrent ce que j'appelle un décalage dans les intentions du recours et, par le fait même, de l'insatisfaction face à ses résultats. C'est entre autres pour répondre à ces besoins qu'ont été créés le SPSAO et le CJSO. Les manières considérées appropriées de résoudre les conflits se traduisent par des principes-clés qui incarnent la tradition juridique vivante et actuelle des Atikamekw Nehirowisiwok, sur lesquels se basent ces deux programmes.

10 principes d'une résolution des conflits légitime

À travers l'analyse thématique verticale puis transversale des entretiens (Paillé 1994), se sont dégagés certains principes communs sur la prise en charge des conflits. C'est donc à partir des points de vue, des expériences et des besoins de mes interlocuteurs sur la façon dont on gère les problèmes dans leur communauté que j'en suis arrivée à une modélisation de 10 principes qui caractérise ce que représente une résolution des conflits légitime aux yeux des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan³⁷. Pour les participants, ces éléments découlent directement des valeurs qu'ils disent proprement atikamekw.

1. Focalisation sur les origines du problème

Le plus trivial de ces principes, soulevé de manière presque unanime chez les participants, est l'importance de prendre en considération les causes du problème, c'est-à-dire ce qui a généré le comportement fautif, comme l'affirme une femme d'Opitciwan impliquée en politique et intervenante au centre de santé :

Au niveau de la justice [étatique], ce n'est pas juste, ce n'est pas ça, le fond du problème. C'est vraiment au niveau des comportements, des attitudes pis toute la dynamique familiale, toute la transmission des comportements, là (Opitciwan, 18 juillet 2014).

Mes interlocuteurs affirment qu'il est fondamental de s'interroger à savoir pourquoi une personne a agi d'une telle manière. Pour ce faire, l'on doit retourner aux origines

³⁷ Ces 10 principes ont ensuite été présentés lors d'un retour à Opitciwan dans le but de confirmer les résultats sommaires. Les participants aux présentations ont unanimement approuvé ces principes.

de ces actes préjudiciables, que la plupart d'entre eux identifient comme étant des blessures de l'enfance. Ainsi, à l'instar de cette intervenante aux services sociaux, plusieurs estiment qu'une personne accusée d'un crime est fort probablement une personne qui a elle-même été une victime :

Parce que c'est ici qu'ils ont grandi, c'est ici qu'ils ont vécu toutes ces violences-là, tout ce qu'ils ont appris. Dans le fond d'eux-mêmes, là, c'est des victimes. Ils ont été victimes pis... ils ont appris à agresser. Ils ont appris à taper sur quelqu'un. Parce qu'ils ont vu... (Opitciwan, 9 juillet 2014).

D'après ce raisonnement, quelqu'un qui commet un crime est donc aussi quelqu'un qui a besoin d'aide. Il est par conséquent immoral de laisser cette personne à elle-même, sans soutien. C'est d'ailleurs ce qui explique que l'ensemble de mes interlocuteurs mentionne la nécessité de l'aide lorsqu'ils parlent des détenus en prison.

2. La responsabilisation des individus envers les gestes commis

Une très forte majorité des personnes interviewées mentionne que la personne qui commet des actes répréhensibles doit reconnaître sa responsabilité par rapport aux gestes posés. La prise de conscience de ces comportements est un des éléments-clés permettant de déclarer un conflit réglé; la véritable résolution se produit lorsque la personne comprend ce qu'elle a fait de mal. Une aînée affirme au sujet des personnes contrevenantes : « J'aimerais qu'il existe de l'aide pour eux-autres, t'sais pour qu'ils comprennent que ce qu'ils font c'est comme pas correct, là » (Opitciwan, 27 septembre 2014). De plus, la responsabilisation n'est pas uniquement valide pour un individu isolé, mais pour l'ensemble de la famille, voire toute la communauté, qui peut être considérée comme responsable quant à la mise en application d'une solution pour la résolution du conflit. C'est particulièrement le cas concernant la problématique entourant le trafic des drogues dans la communauté³⁸, comme l'affirme une femme travaillant à l'école secondaire d'Opitciwan :

C'est vrai que la justice, elle est là pour ça aussi, mais il va falloir qu'on fasse de quoi, une genre de manifestation : non à la drogue dans la communauté [...] qu'on agisse vraiment dans l'ensemble de la communauté, qu'on lève les bras pis qu'on agisse si on veut s'entraider, si on veut qu'on arrête qu'est-ce qui se passe dans ce

³⁸ Suite à un référendum tenu en novembre 2016 et à une résolution adoptée à l'unanimité, une nouvelle loi est entrée en vigueur le 1^{er} janvier 2017, permettant aux autorités d'expulser de la communauté d'Opitciwan les personnes reconnues coupables de trafic de stupéfiants.

problème-là. C'est parce que c'est vraiment un problème social qu'on vit. (Opitciwan, 25 septembre 2014).

3. La volonté intrinsèque nécessaire au changement

L'ensemble de mes interlocuteurs considère que cette prise d'action n'est possible que si la personne elle-même prend la décision de s'engager dans un processus de guérison et de résolution des conflits. Il est impossible d'imposer « une prise en main » à quelqu'un. La motivation doit être intrinsèque, car seule une personne avec de la volonté et de la motivation peut changer sa situation. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle plusieurs disent que la détention ou les ordonnances de thérapie ne parviennent pas à changer le comportement d'un contrevenant de manière durable, comme l'exprime cet homme politique très impliqué dans la communauté : « Mais quand la volonté d'une personne n'est pas de mise, que c'est pas sa décision, oublie ça, ça fonctionne pas. Si c'est pour sauver du temps [de prison], oui, il va y aller à la thérapie. » (Opitciwan, 7 juillet 2014). L'aspiration au changement doit donc être inhérente à la personne visée par ce cheminement. La stagnation dans un état perpétuellement problématique est par conséquent fréquemment associée par les participants à ce manque de volonté.

4. L'implication dans la résolution du conflit

Dans le cadre d'une résolution de conflit, cette volonté doit être présente chez toutes les personnes impliquées ou qui vivent les répercussions du litige. La participation de la famille élargie est vivement encouragée par mes interlocuteurs afin que tous puissent exprimer leurs préoccupations, leurs sentiments face à la situation et leurs visions quant à leur implication dans la résolution de la situation. Dans le processus de résolution, la valorisation de la personne qui a pu commettre des actes condamnables et la puissance du soutien familial sont primordiales, comme l'exprime une jeune femme intervenante au centre de santé :

Pis souvent, si tu fais intervenir une famille autour du problème, tu te sens aussi en même temps appuyé. T'es important pour ta famille, il faudrait que tu prennes conscience de ça, prendre conscience de tes actes. C'est ça que je pense dans, au niveau du système de résolution de conflit, là, aujourd'hui. (Opitciwan, 25 juin 2014).

Cette implication de tous dans la recherche et l'application de la solution est indispensable, car l'on souhaite régler le problème « entre nous ». C'est-à-dire de

l'intérieur, d'où il vient et avec les individus concernés, plutôt qu'avec une intervention extérieure.

5. La réparation par l'entremise d'une solution consensuelle

L'implication de tous est d'autant plus importante, car l'objectif est de trouver une solution dite « gagnant-gagnant » où tous ont participé et tous ont trouvé un accord mutuel. On évite ainsi la frustration où une seule personne se sent opprimée et doit porter le poids d'une solution que quelqu'un d'autre aurait déterminée pour elle situation qui engendrerait beaucoup d'insatisfactions. Selon mes interlocuteurs, il y a nécessairement plus de chances de réussite lorsque les gens qui doivent intervenir ont choisi eux-mêmes de s'impliquer dans le processus de résolution du conflit. La personne considérée comme « victime » a également son mot à dire sur la réparation du tort qu'elle a subi, ce qui contribue au rétablissement des liens brisés par le conflit. À noter que les participants rencontrés considèrent les conflits d'un point de vue foncièrement relationnel, c'est-à-dire qu'ils introduisent un déséquilibre dans la vie et dans les relations entre les gens. La véritable résolution de conflit vise ultimement la réparation et le retour à cet équilibre et à cette harmonie interpersonnelle.

6. La communication

La guérison, la réparation, la prise en main et la recherche de solutions passent entre autres par l'expression des sentiments. La parole est ici considérée comme un outil thérapeutique et cathartique, qui sert à la fois d'exutoire et d'*empowerment*. C'est d'ailleurs pourquoi il est primordial que cet échange soit en langue atikamekw : parler de ses émotions doit pouvoir se faire dans sa langue d'origine et avec les siens. L'idée n'est pas de chercher un coupable, d'accuser ou de pointer du doigt, mais plutôt de dire comment l'on se sent, quelles sont nos préoccupations et comment l'on souhaite que les choses changent. Le dialogue est donc encouragé, particulièrement l'écoute et le respect dans une perspective de non-adversité.

7. L'égalité de tous

La parole de chacun doit être respectée, car tous ceux qui participent à la résolution du conflit sont égaux. La résolution doit donc se dérouler dans une dynamique non hiérarchique, ce qui détonne avec le système juridique étatique hautement hiérarchisé. Cette égalité est représentée par le symbole du cercle, dont l'un des participants, un jeune homme atikamekw qui occupe un poste d'intervenant, exprime l'importance dans la résolution des conflits :

Au niveau de la justice, le cercle, ça définit bien. [...] Parce que dans la vision autochtone, il y a le cercle [et] tout ce qui est dans le cercle est égal. Personne n'est plus petit que l'autre, même au niveau des animaux. [...] C'est le grand cercle de la vie. Chaque être qui se trouve dans le cercle est égal. Même un juge là-dedans, même le Premier ministre est là-dedans, même toi. On est tous égaux, tous frères et sœurs. [...] Il n'y a pas de hiérarchie dans le cercle (Opiteciwan, 28 juillet 2014).

8. La valorisation de la parole des personnes qui ont du vécu

Bien que la parole de tous soit considérée, ce qu'ont à dire les aînés sur une situation a un impact particulier. D'après leur statut et leur vécu, les enseignements qu'ils donnent ont une valeur établie. Est également distinguée dans la communauté, la valeur du discours de la personne qui a un passé difficile et qui a vécu plusieurs épreuves, mais qui a su cheminer vers un parcours de vie saine. Les personnes reconnues dans la communauté en raison de leur statut ou de leurs accomplissements sont susceptibles que leur parole ait un poids particulier. Les modèles sont ainsi très importants dans la communauté : en raison de leur expérience similaire, ils donnent espoir que les choses peuvent changer et suscitent l'admiration. C'est quelqu'un à qui l'on peut s'identifier et qui rend concret et accessible les effets d'une prise en main et d'un cheminement. Dans cet ordre d'idées, les participants mentionnent que de prendre la parole devant sa famille ou devant des aînés peut être beaucoup plus confrontant que devant un inconnu, tel qu'un juge. Dans un environnement où l'on connaît tout le monde, le pouvoir de la parole d'un inconnu n'a pas la même portée qu'une personne reconnue. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle il peut être difficile de répondre de ses actes devant des êtres connus et importants. Par conséquent, l'humilité nécessaire pour reconnaître ses torts devant ces personnes peut mener à une prise de conscience et de responsabilité beaucoup plus profonde. Par ailleurs, mes interlocuteurs affirment qu'entendre la victime parler de comment elle s'est sentie peut constituer un évènement perturbant pour le contrevenant, ce qui peut être un élément déclencheur dans la prise de conscience du tort causé.

9. La forêt comme lieu de guérison

La forêt³⁹ est systématiquement identifiée par mes interlocuteurs comme étant le lieu par excellence de ressourcement, d'expression et de guérison. Ils affirment que dans les bois, on retrouve une sincérité et un calme, éléments nécessaires à l'introspection. De plus, cela permet d'être loin de toutes les technologies qui

³⁹ *Notcimik* est le mot atikamekw utilisé pour se référer à l'univers forestier. Il réfère également au milieu de vie, « *là d'où je viens* » (Poirier et al. 2014).

déconnectent du moment présent. Étant à distance de toutes distractions, l'on peut se concentrer sur soi-même, sur ses émotions, sur ce que l'on a à explorer et à extérioriser. Les intervenants le mentionnent : il est beaucoup plus facile de discuter avec quelqu'un qui a des problèmes en milieu naturel. Entre quatre murs, les gens se referment, ils ne parlent pas. Dans la nature, on se sent chez soi, en confiance. L'une des participantes, une femme qui occupe un poste d'intervenante aux services sociaux, l'exprime à sa manière :

Faut qu'on aille voir les enfants [et] les amener dans le bois. Ils vont comme... (RESPIRE) O.K. Parce que c'est ça que ça fait quand on va dans le bois. On est tout là [et] on est à l'écoute. Mais quand ça se fait ici, là, c'est entre les quatre murs pis... ça fait pas partie de notre identité, d'être enfermés dans les quatre murs. [...] Parce que, quand on est dans le bois, on n'est pas du tout pareil. On est comme... je sais pas, on est comme en vrai, là (rires), dans un monde réel. Mais quand qu'on est dans la communauté, on dirait qu'on est dans un mode de survie. (Opitciwan, 9 juillet 2014)

10. *Une identité pour guérir*

Ce dernier principe englobe le projet de revalorisation identitaire dans lequel s'inscrivent tous les autres principes. Il se fonde sur le fait que la guérison passe par la réappropriation de « son » identité. Les blessures de l'enfance, comme nous l'avons abordé plus tôt, ne sont pas uniquement et nécessairement reliées à une enfance dans une famille dite dysfonctionnelle, mais aussi à ce qui est identifié comme la raison pour laquelle cette dynamique familiale considérée malsaine s'est instaurée : la perte de référents culturels. Puisque l'identité atikamekw nehirowisiw est conçue comme ne faisant qu'un avec la vie sur le territoire⁴⁰, la perte du mode de vie (semi) nomade par la mise en réserve est vécue comme une perte d'identité, synonyme d'une perte d'estime de soi et de dignité. La guérison et le retour à une vie équilibrée passent nécessairement par cette paix avec nos origines, cette assurance de qui l'on est. Pour la plupart des gens rencontrés, cette guérison doit se faire par la réappropriation du savoir-faire et du savoir-être atikamekw.

Pour conclure, l'ensemble de ces principes est conçu par mes interlocuteurs comme émanant et représentant les valeurs atikamekw et leurs façons de faire. À

⁴⁰ Cette notion, omniprésente dans le discours de mes interlocuteurs, est également corroborée par la définition de l'identité atikamekw nehirowisiw sous la rubrique « identité » du site web du Conseil de la Nation Atikamekw : « L'identité atikamekw est issue de son territoire : **Atikamekw Nehirowisiw**. [...] **Nehirowisiw** : Celui qui vient du bois [...] son identité englobe aussi ses croyances, son territoire, son mode de vie » (Conseil de la Nation Atikamekw 2016)

l'instar de plusieurs autres communautés autochtones, les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan ont entamé ce cheminement de revitalisation culturelle afin d'affronter les problématiques et la déstructuration sociale présentes dans leur communauté. La revalorisation identitaire est au cœur de ce projet de reconstruction sociale ; elle est perçue comme étant *la* voie vers la guérison et la réconciliation de ce lien brisé avec leurs origines. Cette revalorisation identitaire est devenue une source de cohésion pour tous les membres de la nation, mais également pour l'ensemble de la communauté globale que forment les peuples autochtones ⁴¹. Cette identité revendiquée, à la fois singulière aux Atikamekw Nehirowisiwok et commune à l'ensemble des peuples des Premières Nations (autres Nehirowisiwok), est le moteur des projets politiques d'autodétermination, tels que le sont les deux initiatives de justice communautaire à Opitciwan.

Conclusion

Nous avons convenu d'avoir une institution atikamekw [le SIAA] qui nous permettra de régler et de résoudre nos différends ensemble [...] Nous voulons régler et résoudre nos affaires à la manière atikamekw et surtout avoir notre propre système de justice. Il ne faut pas oublier que plusieurs études, recherches et rapports ont témoigné du fait que le système de justice conventionnel (occidental) ne fonctionnait pas avec les valeurs et les coutumes autochtones. C'est ce qui nous a poussés à mettre nos efforts pour valoriser nos institutions.

Éva Ottawa, ex-Grand Chef de la Nation Atikamekw Nehirowisiw (2014 :117)

Ce qu'exprime l'ex-Grand Chef Éva Ottawa est le désir d'autodétermination des Atikamekw Nehirowisiwok, c'est-à-dire l'aspiration à disposer du pouvoir de choisir eux-mêmes leur destinée en tant que nation. Dans la communauté d'Opitciwan, cette ambition s'est entre autres concrétisée au niveau juridique par deux programmes de justice communautaire : le Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan (SPSAO) et le Comité de justice sociale d'Opitciwan (CJSO). L'objectif avoué de ces initiatives, notamment en matière criminelle et socioprotectionnelle, est de faire un pas vers l'autodétermination de la nation atikamekw nehirowisiw afin de s'affranchir de la subordination aux pouvoirs des gouvernements québécois et canadiens. À travers

⁴¹ Le discours de la spiritualité panindienne, en tant qu'idéologie axée sur la guérison, promeut cette solidarité entre l'ensemble des peuples des Premières Nations. À travers un ensemble systématisé de conceptions et de références communes à l'ensemble de ces peuples, (telles que le cercle, la Terre-Mère, le Créateur, les points cardinaux, les plantes sacrées), cette spiritualité (souvent dite autochtone) est un puissant mobilisateur autour des objectifs de revitalisation culturelle et de revalorisation identitaire des Premières Nations, et ce, peu importe la religion à laquelle les membres adhèrent (Bousquet 2009).

les instances des Conseils de famille et des cercles de médiation qui visent à impliquer l'ensemble des personnes affectées par le conflit ces programmes tentent d'appliquer des manières de résoudre les conflits internes considérées comme appropriées par la population d'Opitciwan. L'argument de la légitimité a été mis de l'avant pour expliquer la nécessité de se doter de telles alternatives, et ce, en réaction aux insatisfactions envers le système juridique étatique. Ainsi, nous avons vu que ces manières considérées comme légitimes de résoudre les conflits par les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan se concrétisent entre autres par dix principes, qui se résument comme suit :

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| ® Les origines du problème | ® La communication |
| ® La responsabilisation | ® L'égalité de tous |
| ® La volonté | ® La valorisation du vécu |
| ® L'implication | ® La forêt |
| ® La réparation | ® L'identité |

La revendication de ces principes comme étant les manières de faire et les valeurs propres aux Atikamekw Nehirowisiwok, représentant une véritable résolution de conflit, s'inscrit dans un processus de revalorisation identitaire et de revitalisation culturelle présent chez plusieurs peuples des Premières Nations. Ce processus, qui en est un de décolonisation, permet à tous les Nehirowisiwok de se mobiliser autour du projet commun de reconstruction sociale que vise l'autodétermination des peuples autochtones. C'est d'ailleurs l'aspiration des deux initiatives de justice communautaire à Opitciwan. Elles incarnent cette tentative d'offrir à ses membres une alternative au niveau juridique qu'eux-mêmes considèrent plus légitime, et ce, dans le cadre d'une ressource officielle qui prétend à regagner du pouvoir au niveau juridique et politique.

Références

AFFAIRES AUTOCHTONES ET DU NORD CANADA, *Les traités conclus avec les Autochtones au Canada*, Ottawa : Gouvernement du Canada, Consulté sur internet <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100032291/1100100032292>, le 31 août 2016.

ANAYA, James S, 1996, *Indigenous people and the international law*, New York: Oxford University Press.

BASKIN, Cyndy, 2002, « Holistic Healing and Accountability: Indigenous Restorative

80 Picard, La justice communautaire comme projet d'autodétermination chez les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan

Justice », *Child Care in Practice*, 8(2): 133-136.

BISSONNETTE, Alain, Karine GENTELET et Guy ROCHER, 2005, « Droits ancestraux et pluralité des mondes juridiques chez les Innus et les Atikamekw du Québec », in C. Eberhard (dir.), *Droit, gouvernance et développement durable* (Cahiers d'anthropologie du droit), Paris : Éditions Karthala, pp.139-164.

BORROWS, John, 2005, « Indigenous legal traditions in Canada », *Washington University Journal of Law & Policy*, 19: 167-223.

BOUSQUET, Marie-Pierre, 2009, « Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec », *Criminologie*, 42(2) : 53-82.

BUREAU DE L'ENQUÊTEUR CORRECTIONNEL, 2016, *Rapport annuel du Bureau de l'enquêteur correctionnel 2015-2016*, Ottawa : Gouvernement du Canada, Consulté sur internet <http://www.oci-bec.gc.ca/cnt/rpt/annrpt/annrpt20152016-fra.aspx>, le 7 février 2017.

COMITÉ DE JUSTICE SOCIALE D'OPITCIWAN, 2007, *Constitution et amendements du présent comité de justice sociale*, Opitciwan.

COMITÉ DE JUSTICE SOCIALE D'OPITCIWAN ET DIRECTEUR DES POURSUITES CRIMINELLES ET PÉNALES, 2009, *Protocole d'entente au sujet du renvoi de certaines accusations criminelles au programme de mesures de rechange*, Roberval.

CONSEIL DE LA NATION ATIKAMEKW, 2006 et 2012, Services sociaux atikamekw Onikam, *Manuel de référence dans les situations de jeunes délinquants*, La Tuque : Conseil de la Nation Atikamekw.

2009, Services sociaux atikamekw Onikam, *Manuel de référence (SIAA développement compromis)*, La Tuque : Conseil de la Nation Atikamekw.

CONSEIL DE LA NATION ATIKAMEKW ET LES CENTRES JEUNESSES DE LA MAURICIE, DU CENTRE-DU-QUÉBEC ET DE LANAUDIÈRE, 2000, *Entente intérimaire relative à l'application du Système d'intervention d'autorité atikamekw et au partage des responsabilités en matière de services sociaux*, La Tuque : Conseil de la Nation Atikamekw.

DENIS-BOILEAU, Marie-Andrée et Marie-Ève SYLVESTRE, 2016, « Ipeelee et le devoir de résistance », *Revue Canadienne de Droit Pénal*, 21: 73-121.

FRIEDLAND, Hadley, 2015, *Aseniwuche Winewak Justice Process Report: Creating a Cree Criminal Justice Process using Cree Legal Principles*, Indigenous Law Research Unit, University of Victoria, Document inédit.

GONZALEZ, Noémie, 2012, « Le feu de forêt : créateur de liens, initiateur de changements. Étude de cas au sein de Nitaskinan en Mauricie (Québec) », *Les Cahiers du CIÉRA*, 10 : 77-96.

GREEN, Ross Gordon, 1995, *Aboriginal sentencing and mediation initiatives: The sentencing circle and other community participation models in six Aboriginal communities*, Mémoire de maîtrise en droit, University of Manitoba.

GUAY, Christiane et Sébastien GRAMMOND, 2010, « À l'écoute des peuples autochtones ? Le processus d'adoption de la 'loi 125' », *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1) : 99-113.

2012, « Les enjeux de l'application des régimes de protection de la jeunesse aux familles autochtones », *Nouvelles pratiques sociales*, 24(2) : 67-83.

HÉBERT, Martin, 2006, « Ni la guerre, ni la paix : campagnes de 'stabilisation' et violence structurelle chez les Tlapanèques de la Montaña du Guerrero (Mexique) », *Anthropologica*, 48(1) : 29-42.

HENDERSON, James (Sákéj) Youngblood, 1994, « Empowering Treaty Federalism », *Saskatchewan Law Review*, 58 : 241-329.

HENRIKSEN, John B., 2000, « Implementation of the right of self-determination of Indigenous Peoples », *Indigenous Affairs*, 3(1) : 6-21.

JEFFERSON, Christie, 1994, « La conquête par le droit », *Solliciteur général Canada*, Ottawa : Gouvernement du Canada.

LADNER Kiera et Michael ORSINI, 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*, 23(1) : 59-87.

LECLAIR, Jean, 2011, « "Il faut savoir se méfier des oracles" : regards sur le droit et les autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, XLI(1) : 102-111.

MORISSETTE, Anny, 2007, « Composer avec un système imposé : La tradition et le conseil de bande à Manawan », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXVII(2-3) : 127-138.

MOSES, Ted, 2000, « The right of self-determination and its significance to the survival of Indigenous Peoples », in Pekka Aikio et Martin Scheinin (Dirs.), *Operationalizing the rights of Indigenous Peoples to self-determination*. Institute for Human Rights, Turku/Åbo : Åbo Akademi University, pp. 155-178.

MUEHLEBACH, Andrea, 2003, « What is Self-Determination? Notes from the

82 Picard, La justice communautaire comme projet d'autodétermination chez les Atikamekw Nehirowisiwok d'Otipciwan

Frontiers of Transnational Indigenous Activism », *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10(2) : 241-268.

NAPOLEON, Val, 2013, « Thinking About Indigenous Legal Orders », in René Provost et Colleen Sheppard (dir.), *Dialogues on Human Rights and Legal Pluralism*, Dordrecht: Springer, pp. 229-245

OTIS, Ghislain (dir.), 2012, « Les figures de la théorie pluraliste dans la recherche juridique », in *Méthodologie du pluralisme juridique*, Paris : Karthala, pp. 9-24.

2013, *L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique*, Québec : Presses de l'Université Laval.

OTIS, Ghislain et Cynthia SMITH, 2016, *L'adoption coutumière Anishinaabe au Québec*, Consulté sur internet, <http://www.legitimus.ca/blog?id=1756> , le 8 février 2017

OTTAWA, Éva, 2014, « Construire notre avenir en misant sur notre héritage ancestral », *Recherches amérindiennes au Québec*, XLIV(1) : 115-117.

PAILLÉ, Pierre, 1994, « L'analyse par théorisation ancrée », *Cahiers de recherche sociologique*, 23: 147-181.

PIRES, Alvaro, 1997, « Échantillonnage et recherche qualitative: essai théorique et méthodologique », in POUPART, Jean et al., *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques [rapport]*, Montréal: GMorin , pp.113-169.

POIRIER, Sylvie, Laurent JÉRÔME et la SOCIÉTÉ D'HISTOIRE ATIKAMEKW (NEHIROWISIW KITCI ATISOKAN), 2014, *Recherches amérindiennes au Québec*, XLIV(1): 3-10.

ROACH, Kent et Jonathan RUDIN, 2000, « Gladue: The judicial and political reception of a promising decision », *Canadian Journal of Criminology*, 42(3): 355-388.

ROSS, Rupert, 1992, *Dancing with a ghost : exploring Indian reality*, Markham : Octopus Publishing Group.

SOCIÉTÉ D'HISTOIRE ATIKAMEKW et Laurent JÉRÔME, 2009, « Nehirowisiw kitci atisokan. Vers une réappropriation de l'histoire atikamekw », *Les Cahiers du CIÉRA*, 4 : 19-30.

TAMANAHAN, Brian Z., 2008, « Understanding Legal Pluralism : Past to present, local to global », *Sydney Law Review*, 30(3) : 375-411.

THORNBERRY, Patrick, 2000, « Self-determination and Indigenous Peoples. Objections and Responses » in Pekka Aikio et Martin Scheinin (Dirs.), *Operationalizing*

the rights of Indigenous Peoples to self-determination, Institute for Human Rights, Turku/Åbo : Åbo Akademi University, pp. 39-66.

Sites consultés

CONSEIL DE LA NATION ATIKAMEKW, <http://www.atikamekwsipi.com>, consulté le 15 juillet 2016.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES, *Charte des Nations unies*, <http://www.un.org/fr/sections/un-charter/chapter-i/index.html>, consulté le 10 septembre 2016.

— *Charte internationale des droits de l'homme*, <http://www.un.org/fr/rights/overview/charter-hr.shtml>, consulté le 10 septembre 2016.

— *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf, consulté le 10 septembre 2016.

Jurisprudence

R. c. Gladue, [1999] 1 R.C.S. 688

Lois

Loi sur la protection de la jeunesse, [1997] RLRQ c P-34.1

Loi sur le système de justice pénale pour les adolescents, L.C. 2002, c. 1