

Université de Montréal

***Waskapiwin Nahitowin*<sup>1</sup> ou comment résoudre les conflits internes d'une manière  
légitime dans la communauté des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan**

par Isabelle Picard

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître en anthropologie

Avril 2017

© Isabelle Picard, 2017

---

<sup>1</sup> Lorsque décomposée, l'expression *waska* signifie « cercle », *apiwin* veut dire « assis ensemble » et *nahitowin* signifie « s'entendre ».

## Résumé

La justice réparatrice est le paradigme dominant lorsque les projets de justice communautaire en milieu autochtone sont abordés. Pourtant, cette théorie ne correspond pas tout à fait aux traditions juridiques autochtones, bien qu'elle y soit souvent associée. 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. 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. Ce mémoire a pour objectif de cerner les conceptions et pratiques de la justice des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan, puis de les mettre en relation avec la théorie de justice réparatrice. 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 communautaires tentent de mettre en application.

**Mots-clés** : Résolution des conflits, traditions juridiques autochtones, justice communautaire, justice réparatrice, autodétermination, anthropologie juridique, Atikamekw, Premières Nations, Canada.

## **Abstract**

Restorative justice is the dominant theoretical paradigm used when approaching community justice projects in indigenous communities. However, this theory does not entirely correspond to indigenous legal traditions, even though they are frequently associated. The *Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan* and the *Comité de justice sociale d'Opitciwan* are two community justice programs operating in the Atikamekw Nehirowisiwok community of Opitciwan, an indigenous nation in Quebec. These initiatives are a local way to take charge of certain internal conflicts, notably offenses of criminal and socioprotective nature. These projects fall explicitly within the self-determination process of the Atikamekw Nehirowisiwok people and have been established in response to some dissatisfactions regarding the state's legal system. Concretely, these community justice programs aim to resolve some local conflicts in a way that is considered proper and legitimate by the people of Opitciwan. The objective of this dissertation is to identify the conceptions and practices of the Atikamekw Nehirowisiwok of Opitciwan about justice, and to put those in relation with the restorative justice theory. Based on fieldwork research completed in 2014 in Opitciwan, I will further suggest 10 principles that characterize what would represent a legitimate conflict resolution in the eyes of the Atikamekw Nehirowisiwok of Opitciwan, principles which their community justice projects attempt to put into practice.

**Keywords** : Conflict resolution, indigenous legal traditions, community justice, restorative justice, self-determination, legal anthropology, Atikamekw, First Nations, Natives, Aboriginals, Canada.

# Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des sigles.....	vi
Remerciements.....	viii
Introduction.....	10
CHAPITRE 1 : Cadre conceptuel et théorique.....	15
1.1 Qu'est-ce que la justice réparatrice ?.....	15
1.2 Justice réparatrice et communautés autochtones.....	18
1.3 Justice chez les peuples algonquiens au Québec.....	26
CHAPITRE 2 : Proposition de recherche et méthodologie.....	34
2.1 Méthodologie.....	34
Objet d'étude et objectifs.....	34
Choix de méthodologie.....	37
Choix du terrain.....	39
Choix d'outils de collecte de données.....	40
Stratégie d'analyse.....	45
Considérations éthiques.....	47
Forces et limites de la démarche.....	48
2.2 Les Atikamekw Nehirowisiwok.....	50
Création de la réserve d'Opitciwan : « Le courant du Détroit ».....	52
Les pensionnats ; la fracture.....	53
Du tipi au bungalow : Opitciwan d'aujourd'hui.....	56
CHAPITRE 3 : La Justice chez les Atikamekw Nehirowisiwok.....	60
3.1 <i>Weckatc</i> : il y a longtemps... ..	60
Les intervenants dans la résolution des conflits.....	61

Méthodes de résolution des conflits.....	63
Types de conflits.....	66
<i>Weckatc VS Anotc</i> .....	67
Éthique et transmission des savoirs .....	69
3.2 Mécanismes de contrôle social et de régulation des conflits informels.....	81
Mécanismes de contrôle social .....	81
Mécanismes informels de régulation des conflits.....	89
3.3 Représentations à l'égard du système pénal .....	93
Points de vue sur le tribunal.....	99
Points de vue sur la prison .....	109
Considérations générales .....	116
CHAPITRE 4 : Deux programmes de justice communautaire à Opitciwan.....	120
Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan (SPSAO).....	121
Fonctionnement.....	122
Rapport avec le système juridique étatique .....	124
Effets et répercussions .....	125
Comité de justice sociale d'Opitciwan (CJSO) .....	127
Fonctionnement.....	127
Rapport avec le système juridique étatique .....	129
Avantages et implications .....	130
Ambitions VS défis application.....	132
Une aspiration d'autodétermination.....	132
Quelques défis de la justice réparatrice en milieu autochtone.....	134
Défis d'application des programmes d'Opitciwan et expériences des participants.....	135
CHAPITRE 5 : 10 principes .....	142
Conceptions atikamekw et justice réparatrice.....	147
Conclusion .....	149
Bibliographie.....	i
Annexe 1 .....	i

Annexe 2 .....	ii
Annexe 3 .....	iv
Annexe 4 .....	v
Annexe 5 .....	vi
Annexe 6 .....	vii
Annexe 7 .....	viii
Annexe 8 .....	ix

## Liste des sigles

CNA : Conseil de la Nation Atikamekw

CJSO : Comité de justice sociale d'Opitciwan

DPJ : Directeur (ou direction) de la protection de la jeunesse

DPS : Directeur de la protection sociale

SIAA : Système d'intervention d'autorité Atikamekw

SPSAO : Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan

*À la communauté des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan*

## Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu aux gens de la communauté d'Opitciwan pour m'avoir accueillie aussi chaleureusement et avoir partagé aussi généreusement de leur temps, leur savoir et leurs expériences. Merci à mon ami, Paul-Yves Weizineau, qui a démontré une confiance inébranlable en mon projet depuis le tout début et qui a donné beaucoup de son temps à le rendre visible dans la communauté. Sa disponibilité et son dévouement ont été des éléments fondamentaux au bon déroulement de mon terrain de recherche. Un merci tout particulier à mon amie Liliane Awashish pour les beaux moments partagés et pour m'avoir hébergée chez elle une bonne partie de mon séjour. Merci à Mario Chachai pour son support et son aide. Finalement, merci à la famille Chachai, Tciticip, Jolène, Jenny et Hervé pour leur générosité et leurs rires contagieux. *Micta Mikwetc !*

Ce projet n'aurait pas été possible sans le soutien et les opportunités de terrain que m'ont offerts les membres de l'équipe de recherche « Renforcer la gouvernance atikamekw nehirowisiw : vers un modèle atikamekw de prise en charge des conflits et problèmes liés à la violence conjugale et à la protection de la jeunesse ». Merci à Marie-Ève Sylvestre, Mylène Jaccoud, Anne Fournier, Marie-Andrée Denis-Boileau, Isabelle Ladouceur et Marie-Claude Leduc. Un merci tout particulier à Christian Cocoo pour son accompagnement sur le terrain et ses conseils. Merci également au partenaire de recherche, le Conseil de la Nation Atikamekw, et au Conseil des Atikamekw d'Opitciwan de m'avoir permis de mener cette recherche dans leur communauté.

Merci à Marie-Pierre Bousquet, ma directrice de recherche, pour la franchise et la pertinence de ses commentaires et à Mylène Jaccoud, ma codirectrice de recherche, pour sa confiance, sa sensibilité et le patient partage de ses connaissances. Je tiens également à remercier mes collègues anthropologues du laboratoire C-3099 pour leur soutien, leurs commentaires et leur solidarité.

Enfin, un énorme merci à mes ami-es et ma famille. Vous seuls savez à quel point d'écrire ces lignes est significatif pour moi. Je vous remercie du fond du cœur pour votre soutien et votre confiance sans limites. C'est grâce à vous.

## Introduction

Les problèmes sociaux ne cessent de marquer les réalités de plusieurs communautés autochtones du Canada. Lorsqu'ils se manifestent par la transgression à des lois et qu'ils sont judiciairisés, ils se traduisent par des taux de criminalité élevés et contribuent à la surreprésentation des autochtones en milieu carcéral. Ce niveau 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). Les communautés de la nation atikamekw nehirowisiw<sup>2</sup>, l'une des 11 nations autochtones du Québec, n'échappent pas à cette triste réalité. Les problèmes de violence conjugale et familiale, premier motif d'intervention policière dans leurs communautés, font l'objet d'une judiciairisation systématique. Le résultat est que la majorité de la population adulte (près de 70%) dans les communautés atikamekw se retrouve avec un casier judiciaire<sup>3</sup>. C'est notamment le cas puisque les directives, politiques et orientations du Ministre de la Justice<sup>4</sup> et du Procureur général<sup>5</sup> dans les communautés autochtones sont fondées sur une « politique de la tolérance zéro » en matière de violence conjugale et familiale. Cependant, la judiciairisation de ces conflits jusqu'à ce jour n'a pas eu pour effet de réduire la violence dans les communautés. En effet, le taux global de victimisation avec violence est deux fois plus élevé chez les autochtones que chez les allochtones (Boyce 2016).

---

<sup>2</sup> Nous verrons la provenance de cet ethnonyme au début du premier chapitre.

<sup>3</sup> Ces affirmations proviennent d'échanges avec les partenaires du Conseil de la Nation Atikamekw de l'équipe de recherche dans laquelle je suis assistante (cette recherche sera décrite dans la section méthodologie). Il n'y a aucune source écrite de ces affirmations. Toutefois, nous verrons plus loin qu'elles sont corroborées par un policier de la sécurité publique d'Opitciwan lors d'un reportage de Radio-Canada en ligne (Robillard et Mouton 2015). De plus, elles concordent avec les statistiques proposées dans le rapport de Brassard *et al.* (2011: 53) où, proportionnellement à leur population globale, les Atikamekw occupent le deuxième rang de la population autochtone la plus surreprésentée dans le système correctionnel provincial au Québec.

<sup>4</sup> *Orientations et mesures du Ministre de la justice en matière d'affaires criminelles et pénales*, R.Q. ch. M-19, r. 0.1.

<sup>5</sup> Directive du directeur des poursuites criminelles et pénales, *Le traitement non judiciaire de certaines infractions criminelles commises par des adultes*, NOJ-1, révisée le 21 août 2009; Protocole d'entente entre les Comités de justice communautaire et le directeur des poursuites criminelles et pénales, voir l'article 4.3 qui exclut de l'application d'un programme de mesure de rechange toute infraction commise dans un contexte de relation conjugale ou de fréquentation amoureuse; Voir les directives du DPCP aux policiers (Guide de pratiques policières, section 2.2.13 : Violence familiale);

De la même manière, les autochtones restent à ce jour deux fois plus susceptibles que les non-autochtones de déclarer avoir été victime de violence conjugale (*Ibid.*).

Devant cette situation, il m'apparaissait fondamental de diriger l'attention vers les premières personnes concernées par ces problématiques. Plutôt que d'insister sur l'ampleur et la fréquence des problèmes sociaux dans les communautés, l'intention de cette recherche est de mettre l'accent sur les moyens mis en œuvre pour les gérer et ce, à partir de ce que pensent les gens qui les vivent et qui demeurent dans une communauté. La prémisse mise de l'avant est qu'ils sont les plus à même de formuler des solutions qui seraient adaptées à leurs réalités, leurs valeurs, leurs conceptions. Considérant que les peuples autochtones disposaient de leurs propres façons de régler les conflits avant l'arrivée des Européens sur leurs territoires, je me suis demandé ce qu'il en était aujourd'hui des représentations et des pratiques des membres d'une nation autochtone à propos de la résolution des conflits internes.

Mon intérêt s'est dirigé vers la nation atikamekw nehirowisiw qui a développé des programmes de justice communautaire à la fin des années 1990. Plus précisément, mon étude s'est réalisée avec les membres de la communauté atikamekw d'Opitciwan, où j'ai réalisé un terrain de recherche de deux mois et demi en 2014. Cette recherche a été menée dans le cadre d'une étude internationale visant à reconnaître les cultures juridiques autochtones par le biais d'une analyse comparative du pluralisme juridique de plusieurs régions du monde. L'un des sous-projets de l'étude, qui travaille en partenariat avec le Conseil de la Nation Atikamekw, vise à renforcer la gouvernance atikamekw sur la prise en charge de la violence conjugale et la protection de la jeunesse<sup>6</sup>. Étant assistante de recherche au sein de cette équipe, l'opportunité de travailler avec la nation atikamekw nehirowisiw s'est offerte à moi.

---

<sup>6</sup> L'équipe de recherche « Renforcer la gouvernance atikamekw nehirowisiw : vers un modèle atikamekw de prise en charge des conflits et problèmes liés à la violence conjugale et à la protection de la jeunesse » 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 Nehirowisiw. Cette étude 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/>

La communauté d'Opitciwan a été d'abord sélectionnée pour effectuer mon terrain, car deux programmes de justice communautaire y sont en vigueur ; le Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan et le Comité de justice sociale d'Opitciwan. Ces initiatives, originales aux Atikamekw Nehirowisiwok, sont révélatrices des représentations des membres de cette communauté sur la résolution locale des conflits internes de par leurs fondements et les motivations derrière leur création. Plus concrètement, elles témoignent de l'insatisfaction à l'égard de la manière dont les conflits internes sont gérés par le système juridique étatique.

Ces programmes, qui visent à prendre localement en charge certains problèmes en matière criminelle et socioprotectionnelle, sont nés du constat d'échec de la judiciarisation des conflits vécus dans leur communauté. Comme nous le verrons, les Atikamekw Nehirowisiwok estiment que la judiciarisation ne parvient ni à endiguer, ni à limiter les proportions de la criminalité, et qu'elle ne résout pas réellement les conflits. Ainsi, ces programmes de justice communautaire témoignent du désir de se doter d'alternatives dans le domaine juridique qui seraient propres à la nation des Atikamekw Nehirowisiwok. Cette quête est l'intérêt principal de cette étude, c'est-à-dire identifier les conceptions et les pratiques des membres de la communauté atikamekw d'Opitciwan à propos de la justice. Plus précisément, elle vise à répondre à la question : comment les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan se représentent une résolution des conflits internes qui leur soit légitime<sup>7</sup> ?

Dans un deuxième temps, cette étude vise à mettre en perspective une supposition largement répandue dans le milieu académique, soit celle que la justice réparatrice est une alternative appropriée culturellement pour les populations autochtones. À partir du discours de mes interlocuteurs, je chercherai à savoir si c'est effectivement le cas pour les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan, et dans quelle mesure. J'avancerai que la manière dont les Atikamekw d'Opitciwan se représentent la justice correspond bel et bien à plusieurs des principes de justice réparatrice. Nous verrons notamment que l'adhésion aux principes de justice réparatrice est influencée de par leur proximité avec le mouvement de guérison

---

<sup>7</sup> Par légitime, j'inclus les manières de prendre en charge les conflits qui sont considérées appropriées, acceptables, efficaces et compatibles avec leurs réalités, leurs valeurs et leurs conceptions.

inhérent au discours de la spiritualité panindienne. Ce mouvement est d'une importance magistrale pour plusieurs peuples autochtones, car il vient offrir une solution aux maux sociaux – causés par les pratiques colonialistes de l'État affirment mes interlocuteurs – qui sévissent dans la communauté. Malgré cela, nous verrons également que la justice réparatrice est parfois identifiée à tort comme correspondant aux traditions juridiques autochtones. En effet, certains points de discordance avec le discours de la justice réparatrice sont également révélés dans les affirmations de mes interlocuteurs, tandis que d'autres éléments sont carrément originaux à ces derniers. L'objectif secondaire est donc d'identifier si le concept de justice réparatrice est approprié pour décrire comment ces derniers se représentent la justice.

Pour ce faire, je débiterai en définissant les grandes lignes de ce qu'est le concept de justice réparatrice, pour ensuite en faire ressortir les liens qui rejoignent cette théorie aux peuples autochtones. Après avoir présenté ma méthodologie de recherche et avoir fait une brève introduction pour présenter les Atikamekw Nehirowisiwok et la réalité de la communauté d'Opitciwan au chapitre 2, je décrirai les représentations atikamekw de la justice en trois volets dans le chapitre 3. Premièrement, en abordant les manières de résoudre les conflits autrefois, tel que décrit par les aînés Atikamekw Nehirowisiwok. Dans cette partie, nous verrons entre autres quels étaient les intervenants, les méthodes et les types de conflits ainsi que les codes de conduites reliés au mode de vie en forêt qui influencent encore aujourd'hui l'éthique atikamekw. Ces règles d'éthiques des temps nomades ont largement influencé les mécanismes de contrôle social et les mécanismes informels de résolution des différends qui font office de régulation des conflits dans la communauté de nos jours. Ce sont ces mécanismes que nous explorerons dans un deuxième temps. Finalement, nous aborderons directement les représentations des membres de la communauté d'Opitciwan à propos des principales instances du droit étatique, soit les corps policiers, les tribunaux et les services correctionnels. Une attention spéciale sera portée aux représentations envers la Direction de la protection de la jeunesse puisqu'elle est un point de contact important entre les membres de la communauté et le système juridique étatique. L'ensemble de ces points de vue est révélateur des positions des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan à propos de la justice.

Puis, dans le chapitre 4, nous prendrons en exemple les deux programmes de justice communautaire présents dans la communauté afin d'en comprendre le fonctionnement et les principes et ainsi pouvoir les comparer à ceux de la justice réparatrice. Nous verrons entre autres quels sont les défis que pose l'application de tels programmes dans la communauté. Finalement, au dernier chapitre, je proposerai 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.

Puisque la mise en place des programmes de justice communautaire par les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan est une démonstration de leur désir de résoudre localement certains conflits et de leur besoin d'envisager la justice autrement, il m'apparaît plus que nécessaire de leur laisser la parole sur ce qu'ils pensent qu'est, ou devrait être, la justice.

# CHAPITRE 1

## Cadre conceptuel et théorique

### 1.1 Qu'est-ce que la justice réparatrice ?

Le concept de justice réparatrice<sup>8</sup> s'est imposé comme un paradigme dans la réflexion sur la justice pénale depuis les années 1990 (Zehr 1990, Braithwaite 1989, Walgrave 1994, Weitekamp 1993, Daly 1996). Étant proposée par Braithwaite (2003) comme la meilleure alternative pour réformer non seulement le système de justice criminelle, mais l'ensemble du système légal, elle est désormais envisagée par plusieurs intellectuels et gouvernements – dont ceux canadiens – comme une panacée (notamment en ce qui concerne la justice chez les populations autochtones). Strang et Braithwaite (2001) affirment que la justice réparatrice est à la fois un processus pour résoudre les conflits et un système de valeur à propos de la réparation et la guérison. En ce sens, les ambitions de la justice réparatrice dépassent largement la réduction des crimes. Elles visent plutôt la réduction des injustices au sens large et la justice sociale (Braithwaite 2003).

Dans le livre classique *Restoring justice: an introduction to restorative justice*, paru initialement en 1997, Van Ness et Strong identifient trois principes centraux au concept de justice réparatrice :

- (1) La justice implique de restituer ceux qui ont été blessés : les victimes, les contrevenants et leurs communautés. Le fondement de cette proposition se trouve dans le principe que le crime est bien plus qu'une infraction à la loi (une offense à l'autorité gouvernementale) ;
- (2) Les victimes, les contrevenants et les communautés devraient être activement impliqués dans les processus de justice criminelle et le traitement de ces préjudices, en plus du gouvernement ;

---

<sup>8</sup> Correspond au concept de *restorative justice* en anglais.

- (3) Dans sa promotion de la justice, le gouvernement devrait être responsable de préserver l'ordre, tandis que la communauté devrait être responsable d'établir la paix. Cette proposition conteste l'apparent monopole du gouvernement sur les réponses sociales au crime, et insiste sur la mise en place d'un effort coopératif qui met en valeur l'édification de la communauté<sup>9</sup>.

Ces principes se retrouvaient initialement dans les travaux de Zehr (1990) et Wright (1991), puis plus tard dans ceux de Ferguson (2001). Sharpe (1998: 7-12 dans Van Ness et Strong 2002: 37), propose une formulation complémentaire de cinq principes : (1) La justice réparatrice invite à la participation complète et au consensus; (2) La justice réparatrice cherche à guérir ce qui a été brisé; (3) La justice réparatrice cherche la responsabilisation complète et directe; (4) La justice réparatrice cherche à réunir ce qui a été divisé; (5) La justice réparatrice cherche à renforcer la communauté dans le but de prévenir d'autres préjudices.<sup>10</sup> Cette formulation sera très pertinente lorsque nous aborderons le contexte de la justice en milieu autochtone.

Llewellyn et Howse (1999) argumentent que l'un des critères distinctifs de la théorie réparatrice de la justice est son caractère foncièrement relationnel, puisqu'elle prend les relations et les connexions humaines pour point de départ de sa réflexion. C'est en ce sens que le concept de « communauté » – et sa définition – est fondamental pour la justice réparatrice. Par définition, la justice réparatrice est communale, disent Bazemore et Schiff (2001). Dickson-Gilmore et La Prairie (2005: 97-8) insistent sur la place centrale qu'occupe la communauté dans de telles initiatives:

« Thus, within a restorative framework, crime is not seen as an attack on the state and its monopoly on social control and the legitimate use of force, rather, it is a violation of victim and community. The community must therefore be made accountable through the person of the offender, for whom it must accept some broad responsibility for creating

---

<sup>9</sup> Traduction libre de Van Ness et Strong (2002 : 37-42). L'idée au cœur de la troisième proposition était déjà présente dans les travaux de Christie (1977), l'un des premiers théoriciens de la justice réparatrice, qui affirme que le conflit n'est pas quelque chose qui doit être résolu, sinon quelque chose qui doit être possédé. Il en conclut que la justice criminelle serait le résultat du vol du conflit entre la victime et le contrevenant par l'État.

<sup>10</sup> Traduction libre

and rehabilitating, and who in turn must be accountable to the community and the individual victims for the harms implicit in the offending. This responsibility is articulated through a response to crime which is grounded in the group rather than the state, and which demands the active participation of offenders, victims, and community to 'restore' the community and personal relationships by repairing the harms caused by the crime. »

La justice réparatrice est ancrée dans la croyance que les communautés peuvent rendre une meilleure justice que l'État et ce, par des pratiques réparatrices. L'esprit communautaire dans lequel elle s'enracine implique que les projets de justice réparatrice proviennent de la base (*grassroots*), d'un désir intrinsèque des communautés à gérer les conflits entre leurs membres. L'implication soutenue des membres de la communauté qu'exigent de telles pratiques rend leur réalisation difficile et leur succès improbable si elles sont imposées du haut (*top-down*). Ainsi, la communauté est au cœur du conflit et de sa résolution dans une vision réparatrice de la justice. Sans communauté, il n'y a pas de liens à réparer, car ces liens sont initialement inexistantes. Dans son étendue étatique, le système pénal n'affiche absolument pas l'ambition de régler les dysfonctions personnelles ou rétablir les liens rompus entre les personnes, car cela ferait peu de sens dans une société d'étrangers :

« Our judicial processes do not aim at restoring friendship or harmony, if only because between strangers these qualities do not exist in the first place. Instead we aim at deterring harmful activity so that each stranger can continue to follow his private path without interference » (Ross 1992: 45-46).

Ce point de départ différent n'est que l'une des caractéristiques distinctives de ces deux approches. Depuis les débuts de sa théorisation, la justice réparatrice est mise en opposition à la justice dite punitive (Zehr 1985, 1990, Bazemore 1996 dans Van Ness et Strong 2002)<sup>11</sup>. Cette dernière désigne le système de justice pénale dominant dont la procédure se caractérise par la détermination de la culpabilité d'un contrevenant et l'imposition d'une sentence. D'un côté, la justice punitive est dite autoritaire, hiérarchique et distante, contrairement à la justice réparatrice dite participative et encourageant la cohésion et la réparation communautaire, ce

---

<sup>11</sup> Zehr (1990) offre notamment une analogie avec des lentilles de caméra et suggère qu'il y ait 2 possibilités de lentilles : justice punitive et justice réparatrice (Van Ness et Strong 2002: 27). À noter que « justice punitive » correspond au concept de *retributive justice* en anglais.

qui amène ses défenseurs à la dépeindre comme un moyen supérieur de rendre justice (Dickson-Gilmore et La Prairie 2005). Cette dichotomie a été largement critiquée par Daly (1996, 2002) qui dénonce la contreproductivité, le réductionnisme et la hiérarchisation inhérente à un tel dualisme. Elle attaque particulièrement le mythe de la justice réparatrice comme plus « douce » ou plus « humaine » en mettant en évidence les éléments émotionnels et psychologiques de la justice punitive *et* réparatrice au sein de la justice réparatrice, cette dernière étant tout autant capable d'exacerber les divisions et les inégalités que la justice dite punitive (Daly 2001). À son instar, Brunk (2001 : 39) avance que certaines positions de la justice punitive sont également partagées par la justice réparatrice, notamment l'idée de « *making wrong right or restoring the justice of the situation* ». Dickson-Gilmore et La Prairie (2005 :130) contribuent également à l'atténuation de cette opposition en mentionnant que la justice punitive et la justice réparatrice ont plus de buts et objectifs communs – tel que le maintien de l'ordre et le contrôle social – que leurs défenseurs respectifs ne le suggèrent. Bien qu'ils fassent ressortir de pertinentes nuances, l'ensemble de ces auteurs s'entendent pour dire que les principes et les pratiques de justice réparatrice ont le *potentiel* de mieux rendre justice que le système pénal actuel (Daly 2001) et que la justice réparatrice offre une démarche plus pratique et concrète pour comprendre et traiter les injustices (Brunk 2001).

## **1.2 Justice réparatrice et communautés autochtones**

Le principal postulat sur lequel reposent les initiatives de justice réparatrice en milieu autochtone est que le système de justice étatique est inadéquat pour les personnes autochtones (Roach et Rudin 2000, Green 1995, Stuart 1997, Ross 1992). Étant perçu comme étranger et distant des communautés et cultures autochtones, il est fréquent que le système pénal 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 carcéral. 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 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). Les conceptions autochtones de la justice sont fréquemment présentées comme consensuelles, holistiques, axées sur la réparation, la guérison et le rétablissement de l'harmonie. L'approche du système de justice étatique vise au contraire principalement à punir le contrevenant afin qu'il se conforme aux normes sociales, à protéger les autres membres de la société et préserver la paix publique :

« 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. [...] The Native approach essentially ignores what was done and concentrates instead upon the personal or interpersonal dysfunctions which caused the problem in the first place. Their first priority lies in trying to correct those dysfunctions rather than in trying to keep those continuing dysfunctions from erupting into further harmful or illegal acts » (Ross 1992: 62 et 46).

En d'autres mots, les systèmes juridiques autochtones viseraient à agir sur les causes du problème, tandis que les systèmes juridiques occidentaux chercheraient plutôt à limiter ses effets. Cette manière de présenter les deux approches n'est pas sans rappeler l'antagonisme 'justice réparatrice contre justice punitive', et fait des rapprochements explicites entre les principes de la justice réparatrice et ceux autochtones ; le même vocabulaire est employé et les deux sont présentés comme ayant des objectifs similaires, animés de ce même esprit de réparation. L'amalgame simple entre justice réparatrice et justice autochtone contribue à la vision que les pratiques de justice réparatrice sont à tout point désignées comme étant une réponse plus appropriée culturellement pour les peuples autochtones du Canada (Neilson 1995, Griffiths 1996, Ross 1996, Canada 1996). Cette combinaison est endossée par le gouvernement canadien – qui cherche à réduire le taux d'autochtones en milieu carcéral – dont le raisonnement est brillamment résumé par Dickson-Gilmore et La Prairie (2005 : 210) :

« The central assumption behind the move to community is that the mainstream system is too culturally insensitive, too rigid, too discriminatory and generally, too limited to respond in appropriate ways to Aboriginal offenders and offending. By turning justice decision making over to Aboriginal communities and Aboriginal decision makers, we are told, these problems will be overcome and fewer Aboriginal offenders will go to jail. »

L'association presque naturelle entre justice réparatrice et peuples autochtones n'est pas sans poser problèmes. En dressant un portrait des défis que comporte l'application de la justice réparatrice en contexte autochtone, Dickson-Gilmore et La Prairie exposent que ce couplage n'incite pas la remise en question des ressources disponibles et des capacités des communautés à appliquer les pratiques relatives à la justice réparatrice, puisqu'il présume ces pratiques comme étant déjà établies. Daly et Hayes (2001: 6) démontrent que ce n'est fréquemment pas le cas :

« Two core assumptions are evident in the literature: offenders and victims are interested in repairing the harm, and when they are brought together in a restorative process, they will know how to act and what to say. To the contrary, there is little in popular culture or day-to-day understandings of justice processes that prepares victims, offenders, and their supporters for restorative ways of thinking and acting ».

Cette « présomption réparatoire » – *assumption of restorativeness* – disent Dickson-Gilmore et La Prairie (formulée comme la *nirvana story* par Daly 2002), est prêtée aux communautés autochtones par la majorité des auteurs sur le sujet (et des gouvernements) et prend pour acquis que les communautés autochtones sont homogènes et dépourvues de discrimination. Pourtant, des chercheurs tels que Crnkovich (1995, 1996), Green (1998), Andersen (1999) et Clairmont (1996) exposent la présence de relations de pouvoir dysfonctionnelles au sein des communautés autochtones, démontrant que ce ne sont pas toutes les communautés qui sont équipées pour prendre en charge ces fonctions, ni qu'elles sont le meilleur contexte pour la réparation. Selon Dickson-Gilmore et La Prairie (2005: 103, 151), la difficulté à prendre en considération ces relations est ce qui menace directement le potentiel réparateur des initiatives de justice réparatrice et présente un fort risque de revictimisation pour ceux qui y participent. C'est d'ailleurs dans le manque de reconnaissance et d'évaluation de ces dysfonctions que se trouve l'instabilité inhérente aux programmes de justice réparatrice communautaire ; ces programmes sont présentés aux communautés comme un moyen de s'attaquer à ces dysfonctions, mais ils échouent à prendre en considération ces dysfonctions dans l'implantation et les effets de ces programmes (*Ibid.*:110). Par le fait même, les auteures dévoilent un paradoxe inhérent à la justice réparatrice : pour que les initiatives de justice réparatrice en communauté réussissent, elles requièrent des communautés prospères et saines.

L'ironie est telle que c'est l'absence de ces conditions dans les communautés qui font qu'elles ont besoin de justice réparatrice. Bref, celles qui sont le plus en besoin de justice réparatrice sont également les moins habiletés à l'appliquer (*Ibid.*: 110, 139, 207).

Malgré certaines difficultés d'application en contexte autochtone, plusieurs facteurs contribuent à maintenir la dyade justice réparatrice / justice autochtone. Le plus puissant d'entre eux est sans doute la croyance que la justice réparatrice puise ses sources dans les sociétés anciennes, dans plusieurs religions du monde, mais particulièrement dans les pratiques traditionnelles des peuples autochtones (Braithwaite 1999, Hadley 2001, Weitekamp 1999, Weitekamp & Kerner 2002, Bender et Armour 2007). Le mythe selon lequel les pratiques de justice réparatrice reflètent les traditions autochtones, propagé autant par les scientifiques, les acteurs du système pénal que les gouvernements (Griffiths 1996, Neilsen 1995, Ross 2001, Canada 1996) est très peu contesté. Cela dit, il est intéressant de soulever que ce mythe est également entretenu par les populations autochtones, dans une stratégie – légitime – de valorisation et de reconnaissance de leurs pratiques traditionnelles.

Dickson-Gilmore et La Prairie (2005 :121) affirment qu'il y a deux aspects à cette croyance que la justice réparatrice reflète la tradition<sup>12</sup> autochtone. D'une part, elle repose sur l'idée que la tradition telle que pratiquée par les peuples autochtones avant le contact européen est encore aujourd'hui une partie centrale de la vie communautaire autochtone et est ainsi bien connue et comprise par les peuples autochtones. D'autre part, elle s'appuie sur la présomption que les principes maintenant articulés par et dans les principes et pratiques de la justice réparatrice étaient une partie commune et coutumière des réponses traditionnelles à la violation des normes locales ou des crimes sérieux<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Les auteures disent « *Aboriginal tradition* » au singulier. Toutefois, il m'apparaît important de rappeler que l'idée d'*une* tradition autochtone est réductionniste. Il existe au contraire une diversité de traditions et de cultures autochtones.

<sup>13</sup> Traduction libre

Cette croyance que la justice réparatrice reflète les traditions autochtones nous amène à attarder une attention particulière au concept de tradition, puisque sa polysémie est à la source d'une certaine confusion dans le milieu scientifique. Depuis les années 1970, les auteurs en sciences sociales se sont attardés à critiquer la conception commune qui considère la tradition comme une entité délimitée et une essence figée dans le passé, opposée à la modernité. Des auteurs comme Shils (1981) démontrent que la tradition change continuellement et que dans son sens scientifique, ce concept doit être compris comme flexible, perméable au changement et en perpétuelle évolution. Dans leur historique de l'utilisation du terme « tradition » en sciences, Handler et Linnekin (1984 : 273) expliquent que le concept scientifique de tradition est voué à l'échec si ceux qui l'utilisent sont incapables de se détacher des implications que le sens commun occidental lui attribue, c'est-à-dire un noyau d'idées et de coutumes inchangées, reléguées au passé<sup>14</sup>. D'une manière similaire, dans leur livre phare *The Invention of Tradition*, Hobsbawm et Ranger (1983) démontrent que les pratiques présentées comme étant des « traditions ancestrales » sont plus souvent qu'autrement des constructions historiques récentes, parfois même inventées de toutes pièces. Bref, ce qu'il nous faut retenir ici, c'est que la tradition n'est pas une essence du passé, et encore moins une entité fixe. Elle doit être comprise comme étant en perpétuel changement et s'adaptant aux nouvelles réalités qu'apportent les époques.

Revenons maintenant aux deux parties de la croyance que la justice réparatrice reflète les traditions autochtones. D'entrée de jeu, je suis sceptique face à la première affirmation, car je doute que ceux qui envisagent cette dyade considèrent *nécessairement* la tradition de la manière dépeinte par les auteurs. Il me semble possible de croire en cette prémisse sans avoir une vision figée et passéiste de la tradition. Je ne m'attarderai donc pas plus à déconstruire ce premier argument, car je le considère a priori invalide. De toute manière – advenant le cas où ce serait véritable – il est absurde de prétendre que la tradition « telle que pratiquée avant le contact européen » est appliquée de la même manière aujourd'hui et ce, pour les raisons conceptuelles que je viens tout juste de mentionner.

---

<sup>14</sup> Traduction libre

Je veux surtout ici questionner le deuxième élément proposé par les auteures, car il m'apparaît plus juste et surtout très répandu. Induite par le portrait romancé des pratiques ancestrales autochtones et directement liée à l'image du « noble sauvage », cette vision présente les manières autochtones d'intervenir lors des conflits comme foncièrement consensuelles et réhabilitantes. Pourtant, nous verrons que la résolution des conflits s'opérait généralement par un aîné ou un chef de territoire, ce qui n'était pas à proprement parler consensuel, encore moins communautaire. D'une manière similaire, l'ostracisme que pouvait générer une situation conflictuelle n'était pas forcément réhabilitant. Bref, comme nous le verrons plus loin, les pratiques de justice réparatrice entrent en contradiction avec plusieurs codes de conduite et méthodes de résolution des conflits ancestrales des autochtones<sup>15</sup>.

Un des problèmes qu'engendre l'idée que la justice réparatrice reflète les traditions autochtones est qu'elle induit la croyance populaire que les programmes contemporains, mis en place dans les communautés afin d'impliquer les autochtones dans le processus de justice pénale, sont des pratiques traditionnelles des peuples autochtones. Des exemples de tels programmes seraient les *Family group Conferencing* chez les Maori en Nouvelle-Zélande ou les cercles de sentences chez les Inuit<sup>16</sup> au Canada, généralement considérés comme culturellement adaptés, car basés sur leurs pratiques traditionnelles. Ces mythes ont été adéquatement déconstruits par Daly (2002) et Crnkovich (1995) respectivement. À ce sujet, Daly (2001: 65) met en garde:

« The claim that conferences reflect or are based on indigenous practices (or on pre-modern forms of justice) is ubiquitous. Efforts to write histories of restorative justice, where a pre-modern past is romantically (and selectively) invoked to justify a current justice practice, are not only in error, but also unwittingly re-inscribe an ethnocentrism they wish to avoid. »

---

<sup>15</sup> Il existe peu ou pas de documentation historique sur la résolution de conflit chez les Cris et les Ojibweg avant le contact avec les Européens. Ce qui a été écrit l'a été par des non-autochtones à partir de leurs interprétations (Green 1998 : 24-5)

<sup>16</sup> Le mot « inuit », mot vernaculaire de la langue inuktitut, est la forme plurielle du singulier « inuk ». Afin de respecter cette grammaire, il ne s'accorde pas au pluriel en français.

Dickson-Gilmore et La Prairie (2005) soutiennent que cette réflexion s'applique à la majorité des initiatives de justice réparatrice au Canada. Ces dernières soulèvent au passage l'ironie inhérente à la conception générale des autochtones comme précurseurs de la justice réparatrice tout en étant à la fois conçus comme les receveurs tout désignés de la justice réparatrice. Depew (1996) critique également cette conjugaison entre justice réparatrice et justice autochtone faite par plusieurs auteurs (il fait principalement référence aux travaux de Ross dans cet article) en mentionnant que leurs arguments sont basés sur des extrapolations de modèles culturels et linguistiques qu'il juge questionnable.

Bref, plusieurs croyances largement répandues contribuent à la naturalisation de la réponse réparatrice au contexte autochtone. Toutefois, ce sont aussi pour des raisons politiques que l'application de telles initiatives dans les communautés autochtones est encouragée. Rapidement, les programmes de justice réparatrice ont été endossés par le gouvernement canadien qui a depuis longtemps adopté la perspective culturaliste comme système explicatif des problèmes dans ses rapports avec les autochtones. À l'instar d'une majorité de chercheurs et d'acteurs du système judiciaire, l'État met de l'avant la dissonance culturelle afin d'expliquer les conflits entre les autochtones et les lois canadiennes. La culture est non seulement perçue comme la source du problème, mais également sa solution. En dépit de la reconnaissance d'une discrimination systémique envers les autochtones, l'État persiste toutefois à offrir des réponses à ces problématiques qui sont dirigées vers des politiques culturelles. Entre autres, les gouvernements promeuvent l'autochtonisation du système juridique en intégrant du personnel autochtone au sein du système judiciaire et en créant des structures médiatrices. Ils élaborent également des programmes de formation aux sensibilités culturelles autochtones pour les acteurs juridiques non autochtones. Puis, ils encouragent les procureurs à utiliser la diversion des contrevenants autochtones vers des programmes de justice communautaire, considérés comme plus adaptés culturellement.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Dickson-Gilmore et La Prairie (2005) démontrent que ces mesures culturalistes (autochtonisation, formation et diversion) ne contribuent pas à diminuer la surreprésentation des autochtones en milieu carcéral. Au contraire,

De plus, le renvoi de certains crimes dans les communautés autochtones est une option qui permet de répondre à des impératifs politiques et économiques. En effet, le développement des alternatives visant à la communautarisation de la justice est intimement lié à l'émergence du néolibéralisme. L'incarcération étant coûteuse et se démontrant peu efficace avec les contrevenants autochtones, il est attrayant pour le gouvernement de se tourner vers des alternatives qui, comme celles de justice réparatrice, sont largement entretenues par des bénévoles. Qui plus est, le principe de responsabilisation inhérent à la justice réparatrice se marie à merveille avec l'idée conservatrice de responsabilité (Dickson-Gilmore et La Prairie 2005). Ainsi, le saut de l'État canadien en matière de justice pénale vers les alternatives de justice réparatrice en milieu autochtone s'est effectué relativement aisément. Toutefois, ce même État semble négliger la partie de responsabilité qui lui revient lorsque l'on regarde le développement pratique de ces alternatives.

« Restorative justice in an Aboriginal context has become synonymous with community justice – thus placing a considerable burden on communities to seek out state partnerships and enter the realm of justice services. Recognition that such partnerships require considerable knowledge on the part of the state of the capacity of communities to carry such burdens, and considerable agency and other-than-monetary resources on the part of the community, seems a small part of the restorative justice equation in Canada, possibly for the same reasons that lead to state reluctance to evaluate restorative justice programs. » (*Ibid.*:95)

Bref, sans entrer dans le débat pour savoir si ces programmes mènent véritablement à l'autodétermination des peuples autochtones, la manière dont se comporte le gouvernement canadien face à ces initiatives m'incite à croire, à l'instar de Dickson-Gilmore et La Prairie, qu'il s'agit plutôt d'un cas de déchargement (*offloading*) du système, déléguant très peu de pouvoir et plaçant beaucoup de responsabilités sur les communautés, qu'un véritable exercice

---

ces taux augmentent. Selon Jaccoud (2014) les politiques d'autochtonisation du système juridique s'avèrent à ce jour contreproductives puisqu'elles se rangent dans une perspective d'inclusion plutôt que d'autonomisation. Leur effet contreproductif réside dans le fait que ces politiques apportent des réponses culturelles à des problèmes structurels (Jaccoud 1995). Ces politiques restent des adaptations « de surface » ; le Canada n'incorpore aucun principe de droit autochtone à son code criminel et n'accepte toujours pas de système qui lui soit parallèle (Jaccoud 2014). Il faut toutefois soulever que des politiques autres que

d'autodétermination. C'est pourtant précisément ce qui motive les administrations des communautés autochtones à adopter les programmes de justice réparatrice. Perçues comme une opportunité de reprendre le contrôle sur la justice, les propositions de tels projets ont été rapidement épousées par les dirigeants de ces communautés. L'autodétermination étant la trame de fond de l'agenda politique des Premières Nations, les projets de justice communautaire tombent à point.

### 1.3 Justice chez les peuples algonquiens au Québec<sup>18</sup>

#### Types d'initiatives de justice réparatrice dans les communautés autochtones

Les premières initiatives de justice alternative dans les communautés autochtones du Canada remontent aux années 1970 avec les conseils d'aînés et ceux communautaires dans l'Ouest canadien. Ces projets, qui visaient essentiellement la contribution des membres de la communauté dans le processus de condamnation du tribunal, ont été largement popularisés dans les années 1990. Les cercles de sentence<sup>19</sup> en sont probablement l'exemple le plus connu<sup>20</sup>. Ils ont toutefois été peu utilisés dans les communautés algonquiennes au Québec.

D'autres initiatives sont les cercles de guérison<sup>21</sup>, dont la figure la plus populaire est celle de la communauté ojibwe<sup>22</sup> de Hollow Water au Manitoba. Le *Community Holistic Circle Healing Program*, né en 1986, est encore aujourd'hui considéré comme un exemple de réussite d'un

---

<sup>18</sup> Les peuples algonquiens regroupent plusieurs nations amérindiennes qui font partie de la famille linguistique algonquienne. Nous ferons principalement référence ici aux Algonquiens dits du Nord, qui regroupent les Premières Nations Naskapi, Cris, Algonquine, Atikamekw et Innu dont les communautés sont situées majoritairement au Québec.

<sup>19</sup> Correspond au concept de *sentencing circles* en anglais.

<sup>20</sup> Le premier cercle de sentence au Québec s'est déroulé au Nunavik en 1993. Ces initiatives ont été largement critiquées, notamment pour leur danger de revictimisation et puisqu'ils représentent pour plusieurs auteurs un exercice de légitimation de l'intervention du système de justice étatique plutôt qu'un exercice d'autodétermination (Crnkovich 1996, Jaccoud 1999, Dickson-Gilmore et La Prairie 2005 et Goel 2010). Pour Jaccoud (1999: 97), un cercle de sentence n'est pas un processus de justice réparatrice, mais un processus arbitral.

<sup>21</sup> Correspond au concept de *healing circles* en anglais.

<sup>22</sup> Les Ojibweg (forme plurielle vernaculaire de Ojibwe) sont une nation de la famille algonquienne, proche parent des peuples cris et algonquins.

projet de justice réparatrice communautaire chez les Premières Nations. Contrairement aux cercles de sentence axés principalement sur le contrevenant, les cercles de guérison cherchent à guérir le contrevenant ainsi que toutes les parties victimisées. Ancrés dans le discours sur la culture comme source de guérison et foncièrement inspirés de la spiritualité panindienne, les cercles de guérison sont caractérisés par leur emphase sur l'efficacité et la viabilité des méthodes traditionnelles de guérison et sur les éléments spirituels et émotionnels du comportement (Dickson-Gilmore et La Prairie 2005).

Pour comprendre l'ampleur que prend la notion de guérison dans les programmes de justice communautaire des Premières Nations, il nous faut brièvement en aborder la source. Ce qui est considéré comme devant être guéri est la déstructuration sociale qui sévit dans plusieurs communautés autochtones du Canada. La guérison est perçue comme la voie afin de vaincre l'héritage des oppressions véhiculées par le colonialisme canadien : « *In other words, healing means moving beyond hurt, pain, disease and dysfunction to establishing new patterns of living that produce sustainable well-being* » (Lane et al. 2002 :12). La fracture induite par le colonialisme canadien, particulièrement via ses pensionnats « indiens » qui en sont l'emblème paroxysmique, symbolise pour les autochtones du Canada toute la « perte culturelle » vécue. Étant identifiés comme les principaux responsables des dysfonctions sociales présentes dans les communautés autochtones, ces processus historiques s'avèrent aussi responsables de l'érosion des mécanismes pour gérer les dysfonctions (Jaccoud 1995, Dickson-Gilmore et La Prairie 2005).

Cet effritement dans la transmission des savoir-faire et savoir-être autochtones facilite l'adhésion au discours panindien et à ses pratiques :

« Communities, faced with an erosion of knowledge of their traditional dispute resolution practices, are forced to buy into pan-Indian approaches like sentencing circles or accept other-cultural approaches such as the Family Group Conferencing » (Dickson-Gilmore et La Prairie 2005: 166).

Caractérisé par la dissimulation des différences culturelles et des distinctes identités nationales au profit d'une identité commune, le discours panindien se veut unificateur afin de défendre globalement les défis sociaux et politiques auxquels l'ensemble des peuples autochtones font face. Conjointement au discours politique, la spiritualité panindienne sert de fort vecteur de

mobilisation. Elle permet une solidarité entre tous les peuples autochtones, rendue possible grâce à un ensemble systématisé de conceptions (Bousquet 2009). Plusieurs symboles, cérémonies, plantes et objets spirituels sont utilisés comme référents identitaires par les peuples des Premières Nations, que ces derniers considèrent comme faisant partie de cette spiritualité dite autochtone. La Terre-Mère, le Créateur, le cercle, les points cardinaux, la roue médicinale, le calumet, les plumes d'aigle, la sauge et les chants cérémoniels, en sont des références caractéristiques. Cette spiritualité permet à tous, peu importe la religion à laquelle ils adhèrent, de se mobiliser autour de ce projet commun de reconstruction sociale qui vise l'autodétermination des peuples autochtones. Cette reconstruction sociale, ou guérison, passe par la revitalisation culturelle et la revalorisation identitaire afin de réconcilier les liens brisés avec leurs origines. Renouer avec son identité et en être fier est une source de cohésion pour tous les membres d'une même nation, mais également pour l'ensemble de la communauté globale que forment les peuples autochtones.

Selon Bousquet (*Ibid.*: 72), l'utilisation des symboles et de la rhétorique panindienne est aussi populaire, car elle est efficace politiquement et socialement. Elle crée cet espace où l'on peut être fier de son identité et permet de se réconcilier avec le passé, et ce, même dans le domaine de la justice :

« Dans le règlement des conflits, la référence à la Terre-Mère ou au Créateur [...], le recours à des plantes ou des objets sacrés transposent le conflit dans un domaine strictement autochtone, dans une sagesse vue comme exclusive aux Amérindiens, où les individus n'ont de comptes à rendre qu'à une loi autochtone, à un ordre naturel dont, en tant qu'Amérindiens, ils sont héritiers et responsables. Face à cet ordre, ils ne sont plus ni victimes, ni dépendants, ni des ignorants des usages : il leur appartient de trouver ce dont ils ont besoin pour fonctionner comme des êtres humains autonomes et accomplis. »

Ainsi, la notion de guérison communautaire, fortement véhiculée dans le discours de la spiritualité panindienne, est au cœur même des objectifs de réparation et de réconciliation de l'ensemble des projets de justice communautaire. Jusqu'à maintenant, nous avons vu que ces projets chez les autochtones du Canada ont pris la forme des cercles de sentence et les cercles de guérison. Un autre type de projets de justice réparatrice dans les communautés autochtones

sont les conseils de famille<sup>23</sup>. Ces derniers nous intéressent particulièrement puisque ce sont des variantes de cette approche qui sont le plus présentes dans les communautés des Premières Nations au Québec. Des exemples sont en vigueur dans les communautés inuit, mohawk, naskapi, cries et atikamekw. Cette approche est caractérisée par sa focalisation sur les événements qui ont mené au crime ou au conflit, les préjudices causés et la négociation et le développement d'une résolution qui vise à réparer ces préjudices, une réparation à la fois des communautés des victimes et des contrevenants (qui se chevauchent souvent)<sup>24</sup> (Dickson-Gilmore et La Prairie, 2005: 159). Dans les conseils de famille, le concept de communauté est restreint à ceux qui ont une relation particulière avec le(s) contrevenant(s) et la ou les victime(s). Une responsabilité dans le conflit et dans sa résolution est attribuée à cette communauté. De la même manière que les autres approches réparatrices, ces conseils épousent la dimension émotionnelle du conflit et de sa résolution ; on attend des victimes et leurs familles qu'elles expriment leurs émotions, leurs besoins et participent à façonner une réponse à ces besoins. De la même manière, on attend des contrevenants qu'ils expliquent leurs comportements, respectent la contribution de la victime et s'efforcent de réparer les dommages causés via des excuses et de la restitution (*Ibid.*: 157). Ces conseils exigent donc une admission de responsabilité du contrevenant, mais à la différence des cercles de sentence, elle n'a pas à provenir d'un juge. Un exemple d'une approche *quasi-conferencing* existe dans un projet de justice locale d'une communauté crie<sup>25</sup> de la Baie-James :

« Here, Crees trained in facilitation conduct circle comprised of individuals in conflict and their communities of care, many of whom find their way to the circle conference through request by family members for a conference or, less frequently, by police through the vehicle of pre-charge diversion. The circle conference process is overseen by a justice coordinator who, with the pool of facilitators, decides on the suitability of the case to the circle process, organizes and convenes circles, and liaises with police, school, and social service personnel in the community » (*Ibid.*: 167).

---

<sup>23</sup> Correspond au concept de *family group conferencing* ou *community group conferencing* en anglais. Ces initiatives ont été initialement instaurées par le gouvernement de Nouvelle-Zélande dans les communautés autochtones Maori.

<sup>24</sup> Traduction libre

<sup>25</sup> Le mot « Crie » est un terme colonial qui n'est pas vernaculaire. Les Cries de la Baie-James se dénomment comme *Eeyou* (*Eeyouch* au pluriel).

Nous verrons que cette description correspond précisément aux programmes de justice communautaire dont nous traiterons au chapitre quatre.

### **Littérature : Recherches sur la justice dans les communautés algonquiennes**

Les recherches sur le domaine de la justice et les peuples autochtones au Canada sont nombreuses. Ces sujets ont été largement couverts par les disciplines de l'anthropologie, de la criminologie et du droit. Dans les recherches qui ont exploré cette intersection entre le juridique et les autochtones, certaines thématiques sont récurrentes. La littérature se focalise principalement sur le rapport de ces groupes avec les gouvernements et l'administration de la justice (notamment les difficultés de recours et les problèmes face au système juridique étatique), les revendications territoriales et les droits ancestraux. Bien que reliés au sujet de la présente étude, ces thèmes n'abordent pas son centre d'intérêt principal, c'est-à-dire les conceptions de la justice et les principes sous-jacents à une résolution des conflits légitime, ici chez les membres d'une communauté algonquienne au Québec : les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan. La plupart des recherches qui se rapprochent de cette perspective ont été menées dans les communautés inuit (Rouland 1979, Nungak 1993, Jaccoud 1995). Chez les peuples algonquiens du Québec toutefois, la littérature qui met l'accent sur ces questions est peu abondante. Dans la lignée des études sur les traditions juridiques, le pionnier en la matière serait Lips (1937, 1947) qui s'est spécifiquement intéressé aux systèmes juridiques coutumiers chez les peuples Innu et Naskapi. Coyle (1986) pour sa part soulève le vide littéraire sur les façons de faire la justice chez les peuples algonquiens d'Ontario et offre un bref aperçu des mécanismes de résolution des conflits ancestraux chez les Cris et les Ojibweg de cette province. Dans la même veine, Jefferson (1994) décrit les traditions juridiques ancestrales de plusieurs nations autochtones au Canada. Borrows (1996, 2002, 2005, 2010) se distingue de ces derniers, car il décrit non seulement les traditions juridiques des autochtones du Canada, mais en applique les principes au monde contemporain afin de défendre la reconnaissance du droit autochtone dans le système juridique canadien. D'une manière particulière, Ross (1992) offre une interprétation pertinente de l'influence des règles

éthiques intrinsèques aux traditions juridiques autochtones sur les attitudes des Cris et des Ojibweg d'aujourd'hui face au système juridique canadien.

En ce qui concerne les alternatives de médiation et de condamnation dans les communautés des Premières Nations au Canada, la figure de proue est Green (1995, 1998) avec son étude sur la justice dans les communautés cries et ojibweg. L'auteur dresse une comparaison des systèmes de justice autochtones et canadiens et présente des études de cas de différents types de projets de justice communautaire – un cercle de sentence, un conseil d'aînés, un comité consultatif sur les sentences et un comité de médiation communautaire – dont l'analyse fait ressortir les conceptions de la justice de ces populations.

Enfin, dans les travaux qui s'approchent le plus de la perspective de la présente étude mentionnons Bousquet (2009) qui s'est spécifiquement intéressée à la résolution locale des conflits internes chez les Algonquiens au Québec. Dans cet article, l'auteure met l'accent sur les différentes figures d'autorité qui interviennent dans la régulation des conflits et l'importance de la spiritualité. Dans un point de mire encore plus similaire, la thèse de Hansen (2010) en philosophie de l'éducation explore le concept de justice à travers les yeux de six aînés *Omushkegowuk*<sup>26</sup> de sa propre nation au Manitoba. Avec une référence claire au concept de justice réparatrice, Hansen pose une question de recherche qui ne peut plus explicitement faire référence à celle posée dans la présente étude : qu'est-ce que la justice d'une perspective *omushkegowuk* ? Sa conclusion propose que cette perspective s'approche de l'idéologie de la justice réparatrice ; la guérison de la victime, du contrevenant et de la communauté, le rétablissement de l'équilibre et la prise de responsabilité sont les priorités que doit remplir la justice. Les méthodes de résolution des conflits considérées appropriées par les aînés sont celles qui mettent l'accent sur la réparation et qui répondent aux comportements délictueux en donnant les enseignements qui mène à une bonne conduite.

---

<sup>26</sup> Les *Omushkegowuk* font partie des groupes autochtones dénommés comme « Cris ».

La présente étude a sa pertinence du fait qu'aucune recherche dans cette perspective n'a été réalisée avec les Atikamekw Nehirowisiwok. Les recherches dans le domaine juridique qui ont été faites avec cette nation concernent principalement les droits ancestraux et le rapport au territoire (Poirier et Niquay 1999, Bissonnette *et al.* 2005, Bissonnette et Lajoie 2005, Éthier 2016). L'article de Bissonnette, Gentelet et Rocher (2005) s'inscrit dans une recherche plus générale sur le thème de la gouvernance, ce qui diverge de l'intérêt actuel. Néanmoins, ce qu'on y retrouve de pertinent pour la présente recherche est l'explicitation de l'ampleur et de l'importance de ce rapport au territoire pour les Atikamekw Nehirowisiwok, ce qui est imbriqué dans leurs conceptions de la justice. Un autre élément intéressant est les transformations et ce qu'ils appellent le métissage des normativités. Ce point est largement plus exploité dans leur ouvrage sur les effets de la sédentarisation chez les Innus et les Atikamekw, dans lequel Gentelet, Bissonnette et Rocher (2007) consacrent une section à la juridicité. Les auteurs dressent un portrait de la juridicité traditionnelle, pour ensuite décrire les modifications qu'elle a subies à travers les transformations des conceptions de l'espace, du temps et des rapports sociaux. Ils mentionnent une résultante qu'est le métissage juridique des représentations et des pratiques. Pour appuyer ce point, les auteurs présentent l'un des programmes de justice communautaire que l'on retrouve dans les communautés atikamekw, dont le fonctionnement, disent-ils, démontre la redéfinition l'espace privé et l'espace public qui s'est opérée dans leurs communautés. Dans le cadre de ce même projet de recherche sur la gouvernance, Bissonnette et Lajoie (2005) ont publié un article sur les conceptions atikamekw des droits ancestraux. Bien que les auteurs décrivent brièvement ce qu'ils appellent le système pénal coutumier, ainsi que certains codes de vie et normes propres aux Atikamekw, la focalisation de l'article demeure spécifiquement sur les droits territoriaux et leurs relations aux objectifs d'autodétermination. Enfin, le récent travail d'Éthier (2011, 2014, 2016), qui aborde les notions de savoir-faire et de savoir-être dans le rapport au territoire, témoigne également de certaines normes et éthiques, mais encore une fois limitées à l'univers forestier. Il faut également mentionner dans le domaine connexe de la recherche sur le thème de la guérison chez les Atikamekw Nehirowisiwok et de la revitalisation culturelle chez les populations algonquiennes, les mémoires de maîtrise de Clément (2007) et de Desaulniers Turgeon (2010).

Ainsi, la question du droit chez la population des Atikamekw Nehirowisiwok a été peu abordée. Puisque la présence des programmes de justice communautaire dans leurs communautés est une démonstration de leur désir de résoudre localement certains conflits et de leur besoin d'envisager la justice autrement, il m'apparaît plus que nécessaire d'explorer cette question.

Peu à peu, nous avons vu quelle importance peut prendre la justice communautaire, ainsi que le concept de justice réparatrice chez les communautés autochtones du Canada. Dans cette première partie, nous avons abordé les grandes lignes directrices du concept de justice réparatrice et comment cette théorie s'est appliquée jusqu'ici dans le contexte particulier des communautés autochtones du Canada. Dans cette section, je me suis beaucoup attardée à critiquer l'association habituelle de la justice réparatrice / justice autochtone. L'essentiel de cette remarque vise à mettre en garde contre la présomption naturalisée de cette dyade, afin de se concentrer plutôt à identifier quels sont les principes qui guident aujourd'hui les conceptions de la justice des autochtones et ce, avant de chercher à faire des corrélations avec le concept justice réparatrice. Cela étant dit, cette vigilance n'empêche aucunement de reconnaître que l'étiquette de la justice réparatrice peut effectivement s'apposer. Comme nous le verrons, elle s'applique dans la plupart des principes de justice identifiés par les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan, bien que d'importants bémols s'imposent.

Finalement, après avoir été introduits à la justice réparatrice, nous avons également vu qu'il existe un vide littéraire quant aux conceptions de la justice des autochtones du Québec appartenant à la famille algonquienne. Cette étude exploratoire vise justement à faire l'arrimage entre ces deux thématiques, et plus particulièrement, à mettre en lumière quelles sont les manières d'envisager la justice et la résolution des conflits dans la communauté d'Opitciwan.

## **CHAPITRE 2**

### **Proposition de recherche et méthodologie**

Les programmes de justice communautaire présents dans la communauté atikamekw d'Opitciwan sont la matérialisation d'un désir de prendre en charge la régulation de certains conflits qui surviennent dans leur communauté. Ils témoignent également de leurs visions concernant la justice et la nécessité de disposer d'une alternative au système juridique étatique qui, nous le verrons, correspond peu aux attentes de la population d'Opitciwan. C'est ce désir de faire la justice autrement qui m'a amenée à Opitciwan. Nous verrons maintenant les considérations méthodologiques de ma démarche, ainsi que la proposition de recherche avec la population atikamekw nehirowisiw de la communauté d'Opitciwan.

#### **2.1 Méthodologie**

##### **Objet d'étude et objectifs**

L'objet de ce mémoire est d'identifier et d'analyser les représentations des membres de la communauté atikamekw d'Opitciwan à propos de la justice. Plus précisément, il a pour objectif principal de saisir comment ces derniers conçoivent une résolution des conflits internes qui soit légitime et appropriée. D'une manière secondaire, il vise à analyser si ces conceptions correspondent au concept de justice réparatrice en identifiant quels sont les points de concordance et de discordance avec les principes de la justice réparatrice à travers la résolution des conflits telle que décrite par les aînés, les représentations des Atikamekw Nehirowisiwok envers le système pénal et les mécanismes de contrôle social et de régulation des conflits informels. Les programmes de justice communautaire d'Opitciwan seront présentés afin d'en comparer les fondements et fonctionnements avec les principes de justice réparatrice. Leurs défis d'application dans la communauté seront également mis en parallèle avec les obstacles globaux que rencontrent les programmes de justice réparatrice en milieu autochtone. Finalement, les principes de résolution des conflits considérés légitimes par mes interlocuteurs seront identifiés et mis en relation avec ceux de la justice réparatrice.

Cette recherche exploratoire se veut en être une appliquée, c'est-à-dire qu'elle a ultimement pour but d'agir sur le milieu d'où proviennent les connaissances. Concrètement, de par des retours sur les résultats qui sont prévus dans la communauté et dans certains événements nationaux. De plus, la documentation des besoins et des représentations de la population sur la résolution des conflits internes donne des repères qui pourront être utiles aux Atikamekw Nehirowisiwok afin de soutenir adéquatement leurs programmes ou d'éventuellement en augmenter l'envergure, ou même faire place à de nouvelles initiatives dans le domaine juridique. Développer un modèle de justice légitime et qui leur ressemble est d'ailleurs la principale motivation du Conseil de la Nation Atikamekw<sup>27</sup> à s'impliquer dans un partenariat avec le projet de recherche dans laquelle s'insère cette étude. Ce projet de recherche-action vise non seulement à renforcer la prise à charge des conflits et problèmes liés à la violence conjugale et à la protection de la jeunesse, mais aussi à développer une politique en matière de violence conjugale.

### **Terminologie**

La formulation de l'objet initial de cette recherche, c'est-à-dire les conceptions de la justice chez les Atikamekw Nehirowisiwok, a dû être légèrement adaptée une fois sur le terrain. La polysémie inhérente au terme « justice » en a limité mon utilisation dans la communauté d'Opitciwan, principalement parce que mes interlocuteurs lui donnaient un sens qui n'est pas celui auquel je faisais référence. Pour eux, le mot « justice » est automatiquement associé à l'institution juridique étatique, au système de justice québécois ou canadien disent-ils. Instinctivement, j'ai remarqué que mes interlocuteurs atikamekw le traduisaient par *tipaskonikewin*, qui signifie « jugement », ou *tipaskonakaniwiw*, « être jugé ». Pourtant, il existe bel et bien une expression en atikamekw qui se rapproche du sens moral du mot « justice » : *kowiskw totakewin* où *kowiskw* veut dire « correctement », « juste » et *totakewin*

---

<sup>27</sup> Le Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), dont les bureaux administratifs sont situés dans la ville de La Tuque, 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 communautés de Wemotaci et de Manawan.

signifie « une action ». C'est précisément à cette signification morale, qui renvoie au sentiment de justesse (ce qui s'approche du concept de *fairness* en anglais), à laquelle je me réfère. L'intention était de faire appel à l'impression de réparation suite à un tort causé et les moyens mis en œuvre pour atteindre le sentiment que justice a été faite. Toutefois, j'ai dû adopter l'expression « résolution des conflits », en la qualifiant d'appropriée, de légitime ou d'idéale afin d'être comprise par mes interlocuteurs. Je suppose que l'une des raisons pour laquelle les *Opitciwon iriniwok* (les gens d'Opitciwan) pensaient à *tipaskonikewin* (jugement) plutôt que *kowiskw totakewin* (une action juste) lorsque je leur parlais de la justice est que dans leurs rapports quotidiens, lorsqu'ils entendent parler de la justice – en français, il y a fort à parier que c'est fréquemment en référence au système juridique étatique plutôt qu'à un référent plus vaste comme son sens moral.

Évidemment, la justice peut être rendue par une pluralité de moyens extérieurs au système juridique étatique. C'est d'ailleurs la prémisse sur laquelle repose cette recherche, soit la présence d'un pluralisme juridique dans la communauté d'Opitciwan. Le cœur de ce travail vise à mettre au jour ces différentes manières d'envisager et d'appliquer la justice. C'est la raison pour laquelle j'utilise le vocable « système juridique étatique » afin de mettre l'accent sur le fait que celui de l'État – bien qu'il bénéficie d'une position de pouvoir particulière – est un système de régulation des conflits parmi d'autres. 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*, tels que la Direction de la protection de la jeunesse et les centres jeunesse.

Finalement, une dernière précision s'impose quant au type de conflits que concerne la présente étude, soit les conflits internes vécus dans la communauté d'Opitciwan. Par internes, j'entends les conflits communs ou quotidiens qui peuvent survenir entre les personnes physiques

membres de la communauté. Sont donc exclus les conflits politiques, notamment ceux avec les gouvernements, comme ceux qui peuvent survenir en ville<sup>28</sup>. Des conflits peuvent être, par exemple, un désaccord entre voisins, des actes de vandalisme ou une situation de violence familiale. Que les actes perpétrés dans le cadre du conflit soient considérés comme un crime par le droit canadien n'a pas d'importance ; tant qu'il y a une situation dans laquelle un ou des membres de la communauté considèrent que préjudice a été porté à l'endroit de et par un ou des membres de la communauté, le conflit est pris en considération. Cela dit, face au tort provoqué par un conflit, certains critères de base doivent être satisfaits pour mener à un sentiment de justice ; ce sont ces derniers qui fondent les principes de légitimité que ce mémoire vise à identifier.

## **Choix de méthodologie**

Afin de rendre compte des représentations sociales et des pratiques des Atikamekw Nehirowisiwok à propos de la justice, une méthodologie de type qualitative s'est naturellement imposée (Miles et Huberman 2003). La visée ici est d'appréhender la subjectivité des participants à propos des pratiques de résolution des conflits et de comprendre le sens qu'ils lui octroient. En ce sens, il s'agit moins de savoir comment les choses se passent, ou ce que l'interlocuteur sait, sinon de savoir comment les gens se représentent ce qui se passe, ou ce qu'ils croient savoir. Tel qu'affirme Wittgenstein (1958 dans Pires 1997), « savoir » ne signifie pas que c'est *vrai*, mais simplement qu'on est convaincu.

---

<sup>28</sup> Un nombre croissant d'Atikamekw Nehirowisiwok demeurent à l'extérieur de leurs communautés. C'est d'ailleurs une tendance généralisée chez les peuples autochtones, où plus de la moitié des membres des communautés vivent désormais en ville. Puisque cette étude s'est réalisée seulement avec des membres qui vivent dans la communauté d'Opitciwan et que leurs programmes de justice communautaire ne s'adressent qu'à leurs résidents, les conflits auxquels je ferai référence sont seulement ceux qui se produisent à Opitciwan. Cela dit, malgré ces limites pratiques, je considère que les conceptions de la justice des membres de la nation Atikamekw Nehirowisiw qui vivent en ville sont tout aussi valables et valides que les membres qui demeurent en communauté.

Une approche méthodologique inspirée de l'ethnographie et de la théorisation ancrée a donc été utilisée pour la production des données<sup>29</sup> et appliquée pour l'analyse des entretiens. En 2014, j'ai réalisé un travail de terrain de deux mois et demi dans la communauté atikamekw d'Opitciwan afin de recueillir et analyser les données produites pour cette ethnographie, mais aussi pour vivre avec les gens et tenter de saisir des parcelles de leurs réalités. J'ai cherché à être au plus près de la réalité quotidienne des gens, dans la mesure où il me l'a été permis. J'ai vécu chez des membres de la communauté, partagé des repas avec eux, participé à des cérémonies avec certains et pratiqué la chasse et la pêche avec d'autres. La pratique ethnographique est très intuitive, dans le sens où, comme le disent Hammersley et Atkinson (1983 : 2), « *[it] bears a close resemblance to the routine ways in which people make sense of the world in everyday life* ». Comme toute bonne approche ethnographique, l'observation participante était au cœur de mon processus de terrain. Je partage l'opinion de Morelle et Ripoll (2009: 165) pour qui l'engagement du chercheur n'est pas un choix mais une obligation :

« Quoi qu'il en soit, tout chercheur est engagé ou impliqué dans le monde et ne peut s'en extraire. Qu'il le veuille, qu'il le sache ou non, il adopte une posture (et en exclut d'autres). Il ne peut pas ne pas choisir. »

Pour ces auteurs, l'implication personnelle et concrète est la seule façon de pouvoir faire une analyse approfondie des pratiques et représentations. De la même manière, Favret-Saada (1990 dans Bastien 2007: 137) dit que « l'enjeu consiste précisément à 'être affecté' par le terrain d'étude, condition *sine qua non* de l'observation participante ». Ce mode d'acquisition des connaissances, qui passe par l'engagement personnel, intime et affectif, a pour moi été naturel et instinctif. C'est d'ailleurs cette implication personnelle avec les gens que j'ai côtoyés tout au long de mon terrain qui a été ma principale source de motivation pour réaliser ce mémoire ; c'est d'abord par respect pour la confiance qu'ils m'ont accordée et pour le partage qui a été vécu que ce mémoire a été mené à terme.

---

<sup>29</sup> Correspond à ce qui est fréquemment appelé la collecte de données. Toutefois, l'expression production me semble plus juste puisque j'adopte la position épistémologique selon laquelle les données qualitatives sont à la fois produites par les acteurs et les chercheurs, et que la signification octroyée à ces données est intimement liée à leur contexte de production.

## Choix du terrain

Après trois heures de route cahoteuse dans la forêt dense de la Haute-Mauricie jaillit soudainement une mosaïque de structures et bâtiments, longeant les rives du Réservoir Gouin. Nous sommes le 27 mai 2014 et j'entre pour la première fois dans la communauté d'Opitciwan. En compagnie de Christian<sup>30</sup>, un collègue atikamekw travaillant au sein de l'équipe de recherche dans laquelle je suis assistante, j'explore ce nouveau milieu dans lequel je suis soudainement l'étrangère, pourtant si près de chez moi. Je suis rapidement charmée par la mélodie de la langue atikamekw, mais je ne dispose d'aucun outil pour en comprendre la teneur. Aux premiers abords, je me rends vite compte que je porte l'étiquette de la blanche, perçu avec autant de scepticisme que dans d'autres endroits où le colonialisme européen a laissé ses traces. Toutefois, cette méfiance ne tardera pas à s'estomper auprès des gens que je côtoierai quotidiennement, surtout après avoir échangé quelques bons fous rires.

Christian m'introduit à la communauté et me présente à plusieurs acteurs clés, dont Paul-Yves, qui s'avèrera être un ami et un précieux guide pour toute la durée de mon séjour. Paul-Yves est un homme reconnu dans la communauté pour son implication au niveau culturel. Il occupe le poste d'intervenant culturel qui a la particularité d'offrir des services d'interventions en utilisant des méthodes dites autochtones. Il est également le porte-parole du Comité de justice d'Opitciwan et un porteur de calumet<sup>31</sup>. Lorsque je reviens seule à Opitciwan le 17 juin 2014 pour débiter officiellement mon terrain de recherche, Paul-Yves m'accueille chaleureusement et s'occupe de me présenter à plusieurs participants. Pour cette première partie de mon terrain, je resterai dans la communauté jusqu'au 30 juillet 2014. Puis je reviendrai du 6 septembre au 2 octobre 2014 en conclure la deuxième partie.

Tel qu'il a été brièvement mentionné en introduction, l'équipe de recherche dans laquelle je suis impliquée travaille en partenariat avec le Conseil de la Nation Atikamekw. C'est à travers cette équipe, dont l'objet d'étude est étroitement relié à mes intérêts de recherche, que

---

<sup>30</sup> Étant mon collègue et non un participant, Christian a accepté que son nom réel apparaisse dans ce mémoire.

<sup>31</sup> Le calumet est un objet sacré important dans la spiritualité panindienne. Le calumet, dans lequel on insère la plante sacrée du tabac, est utilisé dans plusieurs cérémonies.

l'opportunité de travailler avec la nation Atikamekw Nehirowisiw s'est présentée à moi. C'est d'ailleurs suite à la suggestion de Christian que j'ai choisi d'effectuer mon terrain de recherche dans la communauté d'Opitciwan. Il m'informa que dans cette communauté, la plus peuplée et la plus éloignée (et la moins fréquemment visitée par les chercheurs) des trois communautés atikamekw, plusieurs aînés détenteurs de savoirs et porteurs de traditions gagneraient à être interrogés. De plus, la communauté gère des programmes de justice communautaire singuliers, notamment parce qu'elle a rapatrié ses services sociaux, initialement administrés par le Conseil de la Nation Atikamekw.

### **Choix d'outils de collecte de données**

Afin d'accéder aux représentations des gens concernant la résolution des conflits dans leur communauté, des entretiens semi-directifs ont été privilégiés. La semi-directivité a été choisie pour faciliter l'auto-exploration des participants et afin d'introduire le moins possible de nouveaux sujets. Cette méthode offre l'avantage de proposer un nombre très limité de thèmes que l'on souhaite aborder tout en laissant libre cours aux thèmes que les participants veulent introduire (Beaud et Weber 2010).

Les observations faites sur le terrain sont également riches dans la mesure où elles servent à contextualiser les propos relatés lors des entretiens et permettent de témoigner des réactions et du non-dit en dehors du contexte de l'interview. Elles permettent la compréhension de ce qu'est être acteur de ce terrain et offre un aperçu de ce que quelqu'un expérimente et sur la manière dont est vécue cette expérience (Bastien 2007). Les observations rendent également possible de constater des manières de faire implicites ou inconscientes, comme c'est le cas pour certains mécanismes de contrôle social qui ne sont pas nécessairement rationalisés de cette façon par les acteurs (Ross 1992).

D'une manière secondaire, des sources documentaires (principalement des documents du Conseil de la Nation Atikamekw Nehirowisiw) et des sources audiovisuelles (comme certains films du Wapikoni mobile) ont été utilisées pour compléter les données produites par les entretiens et les observations.

## Thèmes proposés et déroulement des entretiens

Plusieurs personnes restaient confuses devant la présentation initiale du projet de recherche. La plupart ne semblaient pas très bien saisir ce qui m'intéressait, ou plutôt pourquoi cela m'intéressait. Dans la première ethnographie juridique chez les Algonquiens au Québec, Lips (1947 : 383) soulevait déjà que « *law-stuff have the peculiarity of hiding itself easily before the eyes of the observer* ». C'est pourquoi il suggère de recueillir les témoignages d'expériences personnelles et les observations comme méthodologie pour colliger les données relatives à ce champ.

Après avoir présenté le formulaire de consentement et expliqué le déroulement de l'entretien aux participants, je détaillais ce en quoi consiste le projet de recherche. L'organisation des entretiens était structurée autour de 3 thèmes principaux: (1) résolution de problèmes, (2) expérience personnelle et (3) idéal de justice<sup>32</sup>. Développés sous forme de question, ils se présentaient comme suit : (1) J'aimerais que vous me parliez des ressources vers lesquelles on se dirige lorsqu'on vit un problème ou un conflit dans la communauté; (2) Parlez-moi de votre expérience (ou celle d'un de vos proches) avec la police, le tribunal, la prison, les institutions relatives à la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ) ou avec les programmes de justice communautaires<sup>33</sup>; (3) Quelles seraient selon vous les meilleures manières de faire pour résoudre les conflits dans votre communauté ? Le thème (1) était introduit en premier, puis les autres thèmes n'étaient introduits que s'ils n'étaient pas spontanément abordés par les participants. Dans une perspective de semi-directivité, je laissais libre cours aux histoires des participants en n'intégrant que des relances pour conduire l'entretien.

---

<sup>32</sup>Tel que mentionné dans la section terminologie, il me fallut quelque temps pour réaliser la confusion qu'engendrait la polysémie du mot justice, pour ensuite me réorienter vers la résolution des conflits. À partir de la deuxième partie de mon terrain, j'ai inclus au tout début de l'entretien la question suivante : qu'est-ce que ça veut dire pour vous, la justice ?

<sup>33</sup> De la même manière que le mot « justice » évoquait chez mes interlocuteurs un autre sens que celui auquel je faisais référence, l'emploi du sigle de l'un des programmes de justice communautaire n'évoquait que très rarement de réaction. Je me suis rendue compte assez tard dans le déroulement de mon terrain que les gens n'utilisaient pas ce sigle, mais parlaient plutôt des services sociaux en général, étant ceux qui offrent le service de ce programme.

Tel était le canevas pour la plupart des entretiens. Ensuite, certaines de mes questions pouvaient être ajustées selon le statut ou le travail de la personne. Pour les gens qui détenaient un poste particulier dans l'administration ou dans le domaine de l'intervention, l'entretien avait tendance à être un peu plus dirigé, car je leur demandais de me parler du fonctionnement de leur travail. C'est également le cas avec les aînés à qui je demandais comment l'on résolvait les conflits autrefois. Je les interrogeais sur les genres de problèmes auxquels ils devaient faire face et quelles étaient leurs solutions pour y remédier. Finalement, je leur demandais ce qu'ils pensaient des problèmes qu'ils voient aujourd'hui. À noter que les entretiens avec les aînés se sont déroulés en langue atikamekw, avec l'aide d'interprètes volontaires<sup>34</sup>. Tous les autres entretiens se sont déroulés en français, langue seconde des Atikamekw Nehirowisiwok, dont le niveau différait largement d'un participant à l'autre. Par exemple, ceux ayant étudié à l'université étaient beaucoup plus enclins à saisir rapidement le sens de mes questions et avaient plus de facilité à s'exprimer en français (ils cherchaient moins leurs mots, leur vocabulaire était plus varié, ils avaient tendance à répondre plus directement à la question, etc.). L'enregistrement audio n'avait lieu que si la personne participante affirmait explicitement son consentement.

### **Échantillonnage**

Puisque cette recherche vise à rendre compte des représentations sociales d'une population précise, soit les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan, l'échantillonnage par homogénéisation (Pires 1997) s'est avéré être la construction de l'échantillon la plus adaptée. À travers 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 certaine saturation empirique. La diversification interne a été choisie car la finalité théorique

---

<sup>34</sup> La traduction des entretiens avec les aînés a été laborieuse puisque je n'avais pas d'interprète officiel et qu'il s'agissait simplement de gens volontaires qui étaient libres sur le moment. Je ne connaissais pas leur niveau de français, qui parfois était limité. Il arrivait également qu'ils posent des questions à leur guise sans traduction, ou bien qu'ils traduisent très brièvement les longues minutes parlées par l'aîné.

de cette étude vise à donner le portrait d'un groupe restreint d'individus (*Ibid.*), c'est-à-dire uniquement les membres Atikamekw Nehirowisiwok de la communauté d'Opitciwan résidant à Opitciwan au moment de l'entretien.

Les participants ont d'abord été sélectionnés pour leur occupation et leur expérience ; je désirais rencontrer tous ceux qui sont responsables de la gestion – et idéalement de l'application – des programmes de justice communautaire, puis les gens ayant reçu les services de ces programmes afin de connaître leurs expériences et leur appréciation. Je désirais également rencontrer des Atikamekw Nehirowisiwok ayant eu une expérience avec l'une ou l'autre des instances du système juridique étatique. De plus, il m'était pertinent de rencontrer aléatoirement des gens de la communauté, tout en essayant d'avoir une représentativité dans l'échantillonnage selon l'âge, le genre et le statut de la personne. L'expérience de vie 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. Finalement, je souhaitais aussi rencontrer des aînés afin d'avoir des récits sur la façon dont la résolution des conflits s'effectuait autrefois.

### **Profil des participants**

Au total 45 personnes ont participé à cette étude, soit 28 femmes et 17 hommes, dont la majorité était âgée entre 30 et 60 ans. 41 personnes s'identifiaient comme membres de la nation atikamekw (dont deux résidant dans les autres communautés atikamekw), tandis que deux personnes s'identifiaient comme Algonquines, une comme Innu et une autre comme Québécoise<sup>35</sup>. Plusieurs des participants sont des intervenants, coordonnateurs, quelques-uns sont dirigeants, politiciens, policiers, enseignants ou sans emploi. Tous les membres du Comité de justice sociale d'Opitciwan (CJSO) ont été rencontrés, tandis que cinq participants

---

<sup>35</sup> Ces participants ont été interviewés bien qu'ils ne soient pas membres de la nation Atikamekw Nehirowisiwok ou qu'ils n'aient pas Opitciwan comme lieu de résidence permanente puisqu'ils détenaient un savoir particulier relativement à leur poste ou à leur statut.

à des cercles de médiation ont été interviewés. Six participants ont eu une expérience avec le Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan (SPSAO), dont quatre d'entre eux ont également eu une expérience avec la DPJ. De plus, neuf aînés ont été interviewés<sup>36</sup>.

### **Contexte des entretiens et prise de contact**

La durée moyenne des 45 entretiens a été de 1h30, dont 25 ont été enregistrés par magnétophone. La plupart se sont déroulés dans le bureau de la personne interviewée ou dans sa maison personnelle. Bien que la forêt soit identifiée comme un endroit idéal pour l'expression – nous reviendrons largement sur cette conception – seulement cinq entretiens ont pu être réalisés dans le bois.

La prise de contact pour 20 des participants a été réalisée par Paul-Yves, qui veillait à me présenter et expliquer mon projet de recherche au plus grand nombre de personnes possible. Je suis moi-même entrée en contact avec 21 personnes dont j'ai obtenu le nom par les services sociaux ou par l'intermédiaire des membres du Comité de justice. Dans les quatre autres cas, ce sont des personnes rencontrées au préalable qui sont entrées en communication avec une connaissance susceptible d'être intéressée. J'ai pris contact avec au moins une vingtaine d'autres personnes avec lesquelles je n'ai pas réalisé d'entrevue ; soit elles ont manifesté explicitement leur désintérêt, soit l'entrevue a été repoussée jusqu'à ce qu'elle n'ait pas lieu.

Les premiers entretiens ont été avec les gens occupant des fonctions d'administration et d'intervention. Il a été plus facile de prévoir des rencontres avec les personnes travaillant pour les services offerts en communauté que pour les gens recevant ces services. J'ai rencontré très tardivement des gens qui ont eu une expérience avec le SPSAO ; la prise de contact via les services sociaux – la façon la plus simple que j'avais identifiée pour obtenir des suggestions de noms – s'avéra laborieuse, lente et n'incita pas les gens qui ont vécu une expérience négative avec ces derniers à me contacter. D'une manière similaire, je n'ai pu rencontrer que

---

<sup>36</sup> Voir Annexe 1 : Tableau du profil des participants

quelques personnes qui ont eu une expérience avec le CJSO : la plupart des gens ont dû affronter des difficultés sérieuses lors des cercles de médiation et ils n'étaient pas disposés à me partager leurs expériences, craintifs que cela puisse leur faire revivre des souvenirs souvent douloureux.

## **Stratégie d'analyse**

Une approche inspirée de la théorisation ancrée – traduction de la *grounded theory* proposée par Glaser et Strauss (1967) – a été utilisée pour l'analyse, dans la mesure où les thèmes qui ont été abordés lors des entretiens ont servi à guider la recension des écrits et ainsi orienter la recherche dans une démarche inductive. Cette manière de faire a été privilégiée afin de rester fidèle aux propos des participants et de s'assurer que la théorisation qui émane reste ancrée solidement dans les données produites (Paillé 1994, Laperrière 1997).

Ma stratégie d'analyse s'est réalisée en trois étapes. D'abord, l'analyse thématique<sup>37</sup> par codification, thématisation et catégorisation de huit entretiens a été réalisée de manière verticale, puis j'ai procédé à leur analyse transversale – ou mise en relation (Paillé 1994). Ces huit entretiens ont été sélectionnés pour la richesse de leur contenu – ce que Beaud et Weber (2010) appellent les entretiens approfondis – leur représentativité de la majorité des propos tenus dans l'ensemble de l'échantillon et l'éloquence de l'interviewé. Cette stratégie a été motivée par le souhait de produire un schéma d'analyse servant de cadre pour l'ensemble du corpus de 44 entretiens (un seul a été évacué puisque la qualité de l'enregistrement ne permettait pas d'en faire la transcription). Dans un deuxième temps, ce schéma a été complété par l'incorporation de la grille analytique de l'équipe de recherche. Cette grille comportait initialement cinq variables (valeurs/croyances, principes, règles, processus/rituels/cérémonies/acteurs, autres variables) à codifier en quatre catégories (droit étatique,

---

<sup>37</sup> « L'analyse thématique peut se définir comme un processus systématique de repérage, de regroupement et d'examen des propos d'un corpus ». Son but est « la transposition d'un corpus donné en un certain nombre de thèmes représentatifs du contenu analysé, et ce, en rapport avec l'orientation de recherche (la problématique) » (Mucchielli, 2010 : 124 dans Katambwe *et al.*, 2014). Pour plus de détails sur les étapes et le processus d'analyse par théorisation ancrée voir Paillé et Mucchielli, 2003.

droit autochtone, autre droit, commentaires) par l'entremise de questions pour chacune des variables. L'incorporation de cette grille permettait de cibler davantage l'analyse sur des thèmes précis avoisinant ces variables. C'était une manière d'introduire une démarche déductive et de faire un repérage plus orienté de catégories juridiques. Bien qu'elle offrait l'opportunité de mettre en contraste les distinctions entre les manières atikamekw de procéder et celles du droit étatique, cette grille s'avérait peu adaptée aux objectifs spécifiques de ce mémoire. Je l'ai donc remodelée afin que cette grille intègre le schéma produit par l'analyse de mes huit entretiens. Dans un troisième temps, j'ai finalement appliqué cette nouvelle grille d'analyse à l'ensemble du corpus. Un tableau pour chaque entretien a été créé, ainsi qu'un tableau récapitulatif de l'ensemble des 44 entretiens à des fins d'analyse transversale des données. Ces tableaux m'ont permis de mettre en exergue les thèmes récurrents soulevés par mes interlocuteurs, notamment en ce qui a trait aux critères de légitimité d'une résolution des conflits qui constituent la modélisation. D'une manière similaire, la codification a permis de révéler les cas atypiques et les prendre en considération dans l'analyse. Finalement, c'est à travers la modélisation que les éléments permettant d'identifier l'orientation théorique ont été isolés, faisant ainsi de cette étude une théorisation inductive directement à partir des données.

L'analyse des entretiens a permis d'identifier des représentations de la justice qui faisaient référence à une périodicité qui se décline en trois temps: premièrement, les façons de faire d'autrefois, deuxièmement, celles actuelles et troisièmement, celles idéalisées par mes interlocuteurs. C'est à partir de cette périodicité qu'est structurée la présentation des résultats. Les façons de faire d'autrefois correspondent à la première section (3.1) du chapitre 3 où nous verrons principalement les discours des aînés sur la justice. Puis, celles qui correspondent aux manières de réguler les conflits en vigueur actuellement se répartissent en trois parties : les façons de faire informelles (section 3.2), celles formelles étatiques – le système juridique étatique (section 3.3) et celles formelles locales – les programmes de justice communautaire (chapitre 4). Finalement, les représentations qui comportaient les manières de faire considérées appropriées ou souhaitées se retrouvent au chapitre 5 sous la forme de 10 principes caractérisant la résolution légitime des conflits. -

## Considérations éthiques

Le terrain de recherche mené à Opitciwan a servi de production des données à la fois pour mon mémoire et pour l'équipe de recherche. Pour ce faire, j'ai obtenu l'accord du chef du Conseil de bande d'Opitciwan pour séjourner dans la communauté et tel que mentionné, un partenariat avec la nation justifiait la présence d'un membre de l'équipe de recherche dans la communauté. L'équipe a obtenu un certificat d'éthique de l'Université de Montréal le 13 décembre 2013 et j'ai obtenu celui lié à mon mémoire de maîtrise le 21 mai 2014.

Un formulaire de consentement<sup>38</sup> où figuraient clairement les objectifs, à la fois de mon mémoire et de l'équipe de recherche, les avantages et inconvénients reliés à la participation, le caractère confidentiel des entretiens, la possibilité de se retirer en tout temps de l'étude ainsi que mes coordonnées, a été présenté et remis à tous les participants avant le début de l'entretien. Puisque plusieurs de mes interlocuteurs étaient soit unilingues atikamekw, inconfortables avec le français écrit ou analphabètes, le choix de consentir de manière verbale ou écrite leur a été proposé. Tous les noms des participants figurant dans cette étude sont fictifs, à l'exception de Paul-Yves qui a accepté que son anonymat soit levé<sup>39</sup>. Toutes les mesures ont été prises afin de conserver la confidentialité des données.

À noter que dans le présent document, lorsque la parole des participants est rapportée, la mention « intervenant » apparaissant dans leur identification est entendue dans son sens large. Elle inclut les policiers, les travailleurs sociaux et les intervenants qui travaillent pour les programmes de justice communautaire, et ce, dans le but de protéger leur anonymat. Tous les prénoms des participants suivis d'un astérisque (\*) sont des entretiens résumés par prise de note, les autres étant des entretiens dont le verbatim a été retranscrit intégralement. Les interjections répétées ont été supprimées et les ellipses ont été rectifiées dans les citations des participants afin de rendre leur témoignage plus fluide.

---

<sup>38</sup> Voir Annexe 2 : Formulaire de consentement

<sup>39</sup> Puisque c'est un ami, je lui ai demandé sa préférence.

## **Forces et limites de la démarche**

*« Chaque texte écrit par des chercheurs en sciences humaines n'est pas le reflet d'une réalité mais plutôt d'une sensibilité » (Ghasarian, 2002: 13)*

Dans une posture d'honnêteté intellectuelle et de réflexivité, il convient de souligner explicitement quelles sont les limites reliées à la démarche adoptée. La limite la plus importante correspond à la stratégie d'analyse qui n'a pas été unilatérale. Pour des raisons pratiques comme la limite de temps et de ressources et le cadre d'un mémoire de maîtrise, j'ai utilisé une stratégie d'analyse en profondeur pour huit entretiens plutôt que pour l'ensemble du corpus. Cette limite est toutefois atténuée par le fait que les autres entretiens ont tout de même fait l'objet d'une analyse par codification. Une autre limitation provient du fait que peu des participants ont vécu une expérience avec les programmes de justice communautaire. Il est ainsi difficile de décrire l'appréciation générale que les gens ont de ces services. De plus, je n'ai pas eu l'opportunité d'assister à un cercle de médiation ou un cercle de famille, afin de bien saisir le déroulement et les subtilités reliées à ces démarches. C'est tout autant dû au manque de synchronisme qu'à la protection de confidentialité ; la sensibilité du sujet des conflits est une difficulté avec laquelle je devais composer. Finalement, le fait que les entretiens se soient pour la plupart déroulés en français est une limite claire à la profondeur que peuvent atteindre les données produites. Étant Québécoise francophone, je n'ai pas accès au monde de représentations et aux images qu'évoque la langue atikamekw. Nous verrons à quel point il leur est important de s'exprimer dans leur langue, surtout lorsqu'il s'agit d'un sujet aussi personnel et émotif que les conflits. Les données présentées ici sont donc ce que j'ai pu comprendre et ce que mes interlocuteurs ont pu dire dans leur langue seconde, ce qui laisse hors d'atteinte une partie de ce que sont les représentations fondamentales de ces derniers. Nonobstant, dans la mesure des limites mentionnées, les données de cette recherche exploratoire ont tout de même atteint une saturation empirique qui permet de dresser une esquisse globale des représentations de la population d'Opitciwan.

En revanche, la démarche adoptée témoigne aussi de points forts. D'abord, mon introduction préalable aux acteurs clés et à la communauté grâce à mon collègue atikamekw a facilité mon intégration à Opitciwan. La contribution et le soutien de Paul-Yves a totalement changé la donne de mon terrain grâce à son implication et surtout sa confiance en ma recherche. Être présentée par un membre respecté de la communauté était un avantage non négligeable pour le recrutement des participants. Cela m'a entre autres permis de réaliser 45 entretiens, ce qui est une ampleur impressionnante de données pour une première visite dans un milieu où j'étais initialement inconnue. L'envergure des données produites pour ce mémoire est irrévocablement une qualité considérable dans la démarche de cette recherche et la rigueur de ses résultats. Ceci a été d'autant plus facilité par ma personnalité sociable, ma capacité d'adaptation et mon aisance à jongler avec l'humour et l'autodérision.

Dans la perspective d'une recherche participative, je suis retournée dans la communauté d'Opitciwan du 29 avril au 5 mai 2016 pour présenter les résultats préliminaires de mon étude et en valider le contenu avec quelques membres de la communauté. Il m'apparaissait incontournable d'avoir le pouls de mes interlocuteurs sur la direction que prenait cette recherche, non seulement pour la rigueur d'analyse, mais également d'un point de vue éthique. La participation à ces présentations s'élève à une douzaine de personnes : des membres du Comité de justice sociale d'Opitciwan, des participants à la présente étude et des membres de la communauté qui n'étaient pas des participants. Les analyses proposées lors de ces présentations ont été très bien reçues de la part de participants qui ont approuvé globalement l'ensemble des points qui étaient soulevés. Seulement quelques détails relatifs à la réalité de la communauté (la présence de plusieurs religions par exemple) ont été ajustés. Mes retours multiples en communauté après la réalisation du terrain, d'une part, démontrent le sérieux de mon engagement envers la communauté et le respect d'une éthique de travail – dans la mesure du possible – collaborative, et, d'autre part, contribuent à la précision et l'acceptabilité des résultats présentés dans ce mémoire.

Finalement, il convient de préciser que cette recherche ne prétend pas représenter l'ensemble des membres de la nation Atikamekw Nehirowisiw, ni statuer sur la réalité complexe des dynamiques entourant les questions juridiques et de régulation sociale au sein de la

communauté d’Opitciwan. Les propos tenus par les participants – et surtout tels que je les ai analysés – ne sont qu’un cliché donnant un aperçu des représentations de certains membres de la communauté dans un contexte précis et à un moment précis. Il faudra constamment avoir cette idée en tête tout au long de la lecture de ce mémoire. J’espère humblement avoir saisi le portrait de ce cliché, et mon plus grand accomplissement sera que les membres de la communauté d’Opitciwan considèrent se retrouver dans les propos et les analyses présentées ici.

## 2.2 Les Atikamekw Nehirowisiwok

À l’instar des autres nations appartenant à la famille algonquienne, les Atikamekw Nehirowisiwok sont un peuple nomade (ou semi-nomade). Les groupes de chasse, composés généralement de deux ou trois familles, vivaient la majeure partie de l’année (de 9 à 10 mois) sur le territoire. Ces groupes étaient la principale unité sociale, politique et religieuse dans laquelle évoluaient les Algonquiens nomades et ne se retrouvaient que lors des rassemblements estivaux à des endroits prédéterminés (Gélinas 2000).

Pour les peuples (semi) nomades, l’attachement au territoire n’est pas seulement physique ; il est aussi émotionnel, intellectuel et spirituel. C’est un attachement qui est viscéral, car l’on considère y appartenir. *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). Ce n’est donc pas surprenant que l’identité atikamekw nehirowisiw soit dite issue du territoire<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup>« L’identité atikamekw est issue de son territoire : *Atikamekw Nehirowisiw*. Ainsi, certaines façons de dire et de nommer des éléments sont en lien direct avec les ressources que l’on retrouve sur le territoire. L’identité atikamekw dépend également des relations avec les autres, de l’environnement et de la manière de s’adapter à ce dernier. Le terme *nehirowisiw* réfère à l’équilibre dans le préfixe *nehi*, le *rowi* désigne une action ou un mouvement et le suffixe *siw* indique l’être vivant. Selon Cécile Mattawa, spécialiste en linguistique atikamekw et originaire d’Opitciwan, l’identité *Atikamekw Nehirowisiw* pourrait se définir de la façon suivante : « [...] *Nehirowisiw* : Celui qui vient du bois, son alimentation y est également décrite, ses outils et équipements, le fait et la manière d’utiliser des ressources, c’est un être indépendant de tous (*wir tipirowe* ou autonome), son identité englobe aussi ses croyances, son territoire, son mode de vie (*Onehirowatcihiwin*), son droit inné en tant qu’«indien» ou en tant que Nehirowisiw, les ressources et éléments qu’il adapte à sa vie (par exemple : un «indien» ne peut rapporter ou raconter les bienfaits d’une plante médicinale que si cette plante pousse sur son territoire)... » (Conseil de la Nation Atikamekw 2016).

Officiellement adopté par le Conseil de la nation atikamekw en 2006, le terme Nehirowisiw (ou Nehirowisiwok au pluriel) renvoie à une expression identitaire beaucoup plus ancienne : « Le terme atikamekw nous a été proposé dans les années 1970 par les anthropologues. Et nous l'avons pris. Mais les aînés n'étaient pas d'accord. Nous avons toujours été des Nehirowisiwok », affirment Charles Coocoo, Gilles Ottawa et Jean-Pierre Mattawa<sup>41</sup> (Société d'histoire atikamekw et Jérôme 2009 : 24). Bien que les participants à la présente étude utilisent généralement le terme Atikamekw pour se désigner lors des entretiens, ils confirment que Nehirowisiw est l'ethnonyme par lequel ils se reconnaissent et s'identifient. Ils expliquent cet usage distinctif puisqu'il leur est plus simple d'utiliser l'appellation Atikamekw dans leurs rapports avec les allochtones. De plus, c'est ce vocable qui a été repris et adopté dans le cadre des revendications politiques et territoriales (Jérôme, 2010). À noter que le terme Nehirowisiw est employé de manière usuelle pour désigner l'ensemble des personnes autochtones plutôt que seulement les personnes atikamekw. C'est pourquoi ils se réfèrent conjointement aux deux termes lorsqu'ils parlent de leur nation.

De la même façon que le décrivent Vincent et Mailhot (1980) et Lacasse (1996) chez les Innuat<sup>42</sup>, le mode de vie sur le territoire a façonné le rapport au monde des Atikamekw Nehirowisiwok, ainsi que leur juridicité. Le territoire est créateur de normes, d'éthiques et de responsabilités qui gèrent les rapports sociaux, mais également les rapports à l'environnement. Dans l'apparente liberté du nomadisme ne règne pourtant pas l'absence de règles. Au contraire, elle implique des responsabilités envers le territoire et les êtres qui l'occupent ; leur respect et leur préservation pour les générations futures. C'est ce que Gentelet *et al.* (2005 :79) appellent une « régulation ayant un caractère cosmique » qui fait en quelque sorte office d'ordre juridique. En effet, cette interdépendance avec la forêt génère des représentations de la justice : la nécessité de l'équilibre et de l'harmonie avec la nature et l'environnement humain et non humain est un impératif à suivre. Ce lien est déterminant, encore aujourd'hui, car il a

---

Je tiens ici à mettre en exergue non seulement ce lien viscéral avec le territoire, mais également l'importance des liens avec l'environnement (social et naturel) et la notion d'équilibre dont je ferai mention plus tard.

<sup>41</sup> Membres de la Société d'histoire atikamekw / Nehirowisiw kitci atisokan.

<sup>42</sup> Forme plurielle vernaculaire de l'ethnonyme « Innu »

façonné les codes de bonne conduite, les manières appropriées d'intervenir lorsque quelqu'un déroge de ces codes et même les manières de transmettre ces savoir-faire et ces savoir-être.

Aujourd'hui, être dans la forêt est synonyme de (re)connexion pour les Atikamekw Nehirowisiwok. La forêt permet une connexion physique et spirituelle avec la nature, les plantes, les animaux, mais aussi avec les siens et surtout avec soi-même. Lorsque l'on me parle d'aller dans le bois, on me le décrit comme s'il s'agissait d'entrer dans un autre espace-temps. C'est un endroit qui permet de « prendre le temps ». Le temps d'être ensemble et le temps de se ressourcer. C'est un lieu paisible, loin de l'action de la communauté et des distractions de la technologie, qui est à la fois propice à l'introspection et qui permet à l'unité familiale et à l'entraide de reprendre la place qui leur est due. Cette connexion avec soi-même et avec les autres êtres qui les entourent semble vitale pour les *Opitciwon iriniwok*. Elle se reflète dans l'importance accordée aux moments en forêt et l'engouement exprimé lorsqu'il s'agit d'aller sur le territoire. Encore à ce jour, le territoire est le cœur de l'identité, des valeurs et par le fait même, de la juridicité atikamekw.

### **Création de la réserve d'Opitciwan : « Le courant du Déroit »**

Au Québec, trois réserves désignées aux membres de la nation Atikamekw Nehirowisiw ont été créées : Manawan, Wemotaci et Opitciwan. Étant situés bien plus au nord que leurs pairs, les Atikamekw Nehirowisiwok de la bande qui ira à Opitciwan étaient très peu en contact avec les Eurocanadiens avant 1940 (Gélinas 2002). Comme bon nombre d'autres réserves autochtones au Québec, Opitciwan était initialement située sur les lieux de l'ancien poste de traite de la Compagnie de la Baie d'Hudson. L'endroit était la localisation des rassemblements estivaux des Atikamekw Nehirowisiwok de la région de Kikendash<sup>43</sup>. La communauté a toutefois été relocalisée à deux reprises avant d'être officiellement créée en 1950 à son emplacement actuel. Cela est principalement dû aux aménagements hydroélectriques,

---

<sup>43</sup> Voir Annexe 3 : Région de Kikendash

notamment lors de la construction du barrage La Loutre, qui inonda plusieurs territoires de chasse à la fin de l'année 1910<sup>44</sup>. Évidemment, la superficie des « terres réservées à l'usage des Indiens » (8,92 km<sup>2</sup> pour le village d'Opitciwan) n'a aucune commune mesure avec celle nécessaire pour pratiquer les activités traditionnelles de subsistance (chasse, pêche, piégeage, cueillette), ni avec celle que forme l'ensemble du territoire atikamekw. À titre de comparaison, la souveraineté de la nation Atikamekw Nehirowisiw a été déclarée en septembre 2014<sup>45</sup> sur le *Nitaskinan*, territoire ancestral atikamekw, sur une superficie évaluée à 80 000 km<sup>2</sup> <sup>46</sup>.

La mise en réserve des autochtones est un assaut de taille de la part du gouvernement canadien sur la vie de ces peuples. Elle était principalement justifiée par la difficulté de contrôle (et d'assimilation) des peuples (semi) nomades à cause de leur mobilité. Il fallait donc sédentariser ces peuples, en échange de promesses de biens et de services, dont l'éducation. Confiée aux mains des congrégations religieuses, l'éducation a officiellement été prise en charge par le gouvernement canadien avec la création des « pensionnats indiens », institutions qui incarnent la fracture avec le mode de vie des ancêtres pour les autochtones du Canada.

## **Les pensionnats ; la fracture**

« Je dis ça parce que depuis l'évènement des pensionnats ça a comme tout défait les façons de faire d'autrefois [...] Ça a cassé des liens [...] C'est les pensionnats qui ont causé le plus de tort aux autochtones... Mais les pensionnats c'est le gouvernement et la religion. » (Gabriel, trentaine, intervenant)

Les pensionnats sont des écoles résidentielles qui ont été créées au Canada pour scolariser, évangéliser et assimiler les enfants autochtones à la culture eurocanadienne dominante. Bien que les premières tentatives d'établissement des pensionnats autochtones au Canada remontent

---

<sup>44</sup> Le Conseil des Atikamekw d'Opitciwan a intenté des poursuites judiciaires contre le gouvernement fédéral concernant l'inondation de leurs territoires ancestraux. Le jugement du Tribunal des revendications particulières a tranché en la faveur des Atikamekw d'Opitciwan en mai 2016, mentionnant que le gouvernement n'a pas veillé à l'intérêt fondamental des autochtones dans ce dossier. Le jugement a toutefois été porté en appel par le gouvernement fédéral.

<sup>45</sup> Voir Annexe 4 : Déclaration de souveraineté de la nation Atikamekw Nehirowisiw

<sup>46</sup> Voir Annexe 5 : Nitaskinan : territoire ancestral des Atikamekw Nehirowisiwok

au début du XVIIe siècle<sup>47</sup>, ce n'est que dans les années 1880 que le gouvernement canadien adopte en bonne et due forme le système des « pensionnats indiens ». Le premier pensionnat au Québec ouvre ses portes à Sept-Îles en 1952<sup>48</sup>, tandis que le dernier au Canada ferme ses portes en 1996 (Commission de vérité et réconciliation du Canada 2015a). Bien que ces écoles, dirigées par des congrégations religieuses, ne fussent pas obligatoires en vertu de la loi<sup>49</sup>, les familles étaient fortement incitées par les autorités religieuses locales à y envoyer leurs enfants. Ces derniers étaient emmenés loin de leurs communautés pour la majeure partie de l'année. A posteriori, cette situation a été vécue par plusieurs communautés autochtones comme l'enlèvement de leurs enfants, exécuté directement de la main de l'État. La population atikamekw a été en très grande proportion forcée à se rendre dans ces institutions et en vit largement les conséquences aujourd'hui. Les enfants d'Opitciwan étaient emmenés au pensionnat d'Amos (1955-1973) en Abitibi, ou de Pointe-Bleue (1960-1965) – aujourd'hui dénommé Mashteuiatsh – au Lac-Saint-Jean. Dans la plupart de ces institutions, il leur était interdit de parler leur langue. Les pratiques et les croyances relatives à leur spiritualité y étaient considérées comme des coutumes diaboliques. Comme on l'entend souvent dans les communautés, ces écoles résidentielles avaient pour but de « tuer l'Indien dans l'enfant ». Nul besoin de préciser que de telles pratiques ont causé de graves traumatismes chez des enfants, et les adultes qu'ils sont devenus. De surcroît à ces traitements assimilatoires, plusieurs enfants ont subi des sévices physiques et sexuels de la part des religieux. Certains ont même trouvé la mort dans ces écoles « dans des proportions qui n'auraient jamais été tolérées dans aucun autre système scolaire du pays ou de la planète » (Commission de vérité et réconciliation du Canada

---

<sup>47</sup> « En 1620, les récollets ouvrent un pensionnat pour élèves autochtones à Notre-Dame-des-Anges, près de la colonie de Québec » (Commission de vérité et réconciliation du Canada 2015b: 47).

<sup>48</sup> À l'exception de ceux du Nunavik (Fort-George).

<sup>49</sup> « Ce n'est qu'en 1894 que le gouvernement fédéral adopte des règlements sur la fréquentation des pensionnats. En vertu des règlements adoptés cette année-là, la fréquentation des pensionnats demeure volontaire. Cependant, si un agent des Indiens ou un juge de paix estime qu'un « enfant indien âgé de 6 à 16 ans n'est pas pris en charge et éduqué de façon convenable, et que les parents, les gardiens, ou toute autre personne ayant le soin ou la garde de cet enfant, ne peuvent ou ne veulent veiller à son éducation », il a le pouvoir d'ordonner le placement de cet enfant « dans un pensionnat ou une école industrielle pouvant accueillir l'enfant » (Commission de vérité et réconciliation du Canada 2015a : 63).

2015a: viii)<sup>50</sup>. Les parents pouvaient apprendre la mort de leurs enfants plusieurs mois, voire des années, plus tard.

Ces parents, à qui l'on a dérobé leurs enfants et qui tranquillement délaissaient le mode de vie en forêt, n'ont plus su comment s'occuper de leurs enfants lors de leurs brefs retours en communauté. D'une manière similaire, ces enfants n'ont pas eu de modèle parental ou familial. N'ayant pas connu le quotidien et la dynamique familiale entre parents et enfants, ces enfants, devenus parents à leur tour, se sont retrouvés face à de graves lacunes en ce qui a trait à leur vie familiale :

« C'est à cause des pensionnats, quand les parents ont été [...] amenés dans les pensionnats, ils n'ont pas su comment être avec les autres. Ils ont juste appris : toi tu restes là, toi tu fais ça, ainsi de suite. [...] Ils ne savent pas comment élever les enfants. [...] Ça se répare quand même, mais c'est plus long parce qu'il faut soigner les blessures en arrière ». (Gabriel, trentaine, intervenant)

À l'instar de Gabriel, tous aujourd'hui identifient les pensionnats comme étant la principale cause de la perte « des façons de faire d'autrefois », et plus précisément, des habiletés parentales. L'école ne leur a pas appris ce qu'est la vie familiale, et leur quotidien ne leur en a pas laissé la chance non plus. Ajoutons à cela la perte de fierté et de dignité des enfants et des familles autochtones, qui ont vécu ces événements comme un véritable génocide culturel. Il faudra avoir en tête cette représentation des pensionnats qu'ont les Atikamekw Nehirowisiwok pour comprendre la méfiance envers les gouvernements et leurs représentants. L'image de la fracture utilisée par mes interlocuteurs pour dépeindre les conséquences des pensionnats est présente jusque dans leur construction idéologique de l'histoire, où il y a littéralement un mode de vie « avant » les pensionnats et un autre différent « après » les pensionnats. Cette manière dont les Atikamekw Nehirowisiwok – et d'autres nations algonquiennes selon Bousquet (2009) – se représentent l'histoire doit être comprise afin de saisir la pertinence du discours entourant la spiritualité panindienne, qui vient offrir une solution afin de se réconcilier avec ce passé.

---

<sup>50</sup> Dans les pensionnats du Québec toutefois, il y a peu de morts d'enfants répertoriées.

## **Du tipi au bungalow : Opitciwan d'aujourd'hui**

Située sur la Rive-Nord du réservoir Gouin et reliée par un réseau de routes forestières, Opitciwan se situe à 280 km à l'ouest de Roberval, la ville la plus proche. Comptant 2800 habitants en 2015, dont plus de 65% ont moins de 35 ans – et près de 100 naissances par année! (Scarpino 2015) – Opitciwan est la plus peuplée des trois communautés atikamekw. La communauté compte aujourd'hui plusieurs infrastructures, dont un dispensaire, une école primaire et une secondaire, un aréna, un magasin, une garderie, un foyer d'hébergement pour femmes et un pour aînés, une maison des jeunes, un poste de police, une station d'essence, un garage, un centre de services sociaux et des bâtiments administratifs pour le conseil de bande. Le magasin est le seul endroit où l'on peut acheter des biens ; on y retrouve principalement de la nourriture, mais également quelques morceaux de vêtements, des produits de chasse et pêche, certains articles de pharmacie, etc. Opitciwan a également une scierie, située tout près du village, fonctionnant sur la base d'un partenariat entre la communauté d'Opitciwan et la Compagnie Produits forestiers Résolu. En 2013, la coentreprise employait 125 personnes, dont 60% sont des résidents de la communauté (Radio-Canada.ca 2013).

La récente vie en communauté symbolise des changements sociaux qui se sont faits brutalement : en à peine deux générations, les Atikamekw, comme la majorité des bandes algonquiennes (Bousquet 2009), sont passés du mode de vie en forêt à celui en réserve. C'est non seulement l'économie, la politique, l'éducation, mais également toutes les structures sociales et le rapport au monde d'un peuple qui est atteint par de telles transformations. L'ampleur de ces changements est démonstrative de la résilience des populations qui leur ont fait face. Ces changements ont eu des impacts structureaux, qui permettent de comprendre la réalité actuelle de la réserve et certaines inadéquations entre les codes de conduite du mode de vie des ancêtres et ceux contemporains avec lesquels doivent composer les nouvelles générations d'Atikamekw Nehirowisiwok. Certaines caractéristiques qui composent la réalité de la vie dans la communauté d'Opitciwan sont déterminantes dans la prise en compte de la régulation des conflits internes.

Le plus décisif de ces éléments dans la réalité quotidienne à Opitciwan est la promiscuité. C'est d'ailleurs un phénomène dont l'impact est crucial sur le déclenchement, la gestion et la résolution des conflits que vivent les *Opitciwon iriniwok*. Les gens sont apparentés, de près ou de loin, à la plupart des membres de la communauté. Cette promiscuité a des aspects positifs. La familiarité entraîne l'omniprésence de l'entraide. « Les gens sont tissés serrés », dit-on. On prête, on donne, on offre. La famille est encore aujourd'hui un véritable filet social et le fort apparentement entre les membres de la communauté facilite cette dynamique de solidarité. D'une manière similaire, les intervenants des services de santé et sociaux mentionnent systématiquement : « On connaît notre monde ». Ils signifient par là qu'ils sont souvent les mieux placés pour intervenir, connaissant les histoires et le vécu des personnes avec lesquelles ils sont appelés à travailler. Ils affirment savoir si une personne est déterminée à changer sa situation ou si c'est une personne qui a tendance à ne pas reconnaître ses problèmes et qui cumule les échecs. D'un autre côté, cette promiscuité comporte plusieurs aspects négatifs. L'apparentement peut rendre l'intervention difficile, car elle crée des conflits d'intérêts. Il peut être complexe de trouver un intervenant qui se considère comme neutre face à la personne ou à la situation. C'est en ce sens qu'un policier allochtone m'a confié que les membres de la communauté apprécient, dans certaines situations précises, que ce soit une personne allochtone qui intervienne. Il peut être très éprouvant de s'exprimer ou de dénoncer des situations devant des gens connus, non seulement parce qu'il peut s'agir d'une situation humiliante, mais également parce que ces personnes connaissent aussi ceux qui sont dénoncés. Pire, ils connaissent même les liens qui unissent la victime et le contrevenant, et possiblement qu'eux-mêmes ont un lien quelconque avec ces personnes. Bref, comme dans n'importe quel petit village, l'anonymat est impossible en communauté. Ce foisonnement d'interconnexions rend propices les commérages et les rumeurs, ces dernières qui nous le verrons, sont des mécanismes de régulation social puissants qui peuvent aussi créer beaucoup de torts dans la communauté. C'est sans doute pourquoi ces raisons sont parmi les premières mentionnées pour justifier la décision d'aller vivre à l'extérieur de la réserve.

Cette promiscuité va de pair avec la surpopulation des maisons d'Opitciwan. Selon l'évaluation de l'Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador (2014: 89), on compte 352 maisons dans la communauté en 2012, tandis que le besoin de nouveaux logements est évalué à 361, soit le double de ce qui est actuellement disponible. La taille moyenne des ménages est de 6,2 résidents par unité de logement, bien que dans la réalité, un toit peut facilement couvrir jusqu'à 10 personnes : les parents, les enfants, les conjoints des enfants, les petits-enfants... Cette situation est un terreau fertile pour la formation de conflits. La surpopulation alimente également la persistance de situations malsaines, où par exemple des couples qui vivent des problématiques conjugales n'ont pas d'autres options de logement.

Le fait qu'Opitciwan se trouve à 280 km d'un centre urbain contribue à la limitation des options pour le logement. La distance crée une situation d'isolement pour les gens de la communauté et accroît la dépendance au véhicule. Elle décuple le clivage économique entre les gens qui peuvent se permettre d'aller en ville et ceux qui n'en ont pas les moyens financiers. Ne pas posséder de véhicule fiable signifie rester au village et dépendre de ceux qui ont des bons véhicules, ne serait-ce que pour se rendre à son chalet sur le territoire familial<sup>51</sup>. Cet isolement crée également un imaginaire par rapport à la ville, où l'on se heurte à une réalité totalement différente. La ville est le lieu des ressources et du divertissement contrairement à l'ennui caractéristique de la réserve. Dans leur article sur les réalités des réserves postcoloniales, Jervis *et al.* (2003) soulèvent trois caractéristiques de la vie sur la réserve qui rendent propice l'ennui : le travail peu abondant, le peu d'options récréatives et les difficultés de transports. Ils observent que dans un contexte où le lien entre l'activité quotidienne et avoir un futur significatif est faible (ou absent), la productivité devient nécessairement futile. Cela se répercute dans le fort taux de décrochage scolaire des jeunes *Opitciwon iriniwok*, dont seulement quelques-uns graduent de l'école secondaire *Mikisiw* chaque année. Ce même constat amène la Présidente de l'Association des Femmes autochtones du Québec en 1993 à affirmer âprement : « Vivre dans une réserve, c'est n'avoir

---

<sup>51</sup> La plupart des familles se construisent des chalets sur leur territoire familial. Le *Nitaskinan* est séparé en différentes aires de chasse familiales, qui relèvent chacune d'un chef de territoire. Pour en savoir plus sur le modèle d'occupation territoriale, voir Éthier 2011.

pratiquement aucun contrôle sur sa destinée, ne rien décider soi-même. Les jeunes le sentent : ils n'ont pas d'avenir. » (Desmarais, 1993 : 23). Dans la même veine, Jervis *et al.* (2003) établissent une corrélation entre la sous-stimulation et l'apparition de troubles et de conflits comme moyen de se désennuyer. Cette suggestion est corroborée par l'un des intervenants rencontrés qui considère problématique le peu d'activité dans la communauté, puisque cela laisse facilement place à l'ennui et l'oisiveté, incitateurs de vandalisme et de délinquance par excellence chez les jeunes.

Mais la ville n'est pas que l'endroit où l'on peut se procurer des biens et services, de l'alcool (la vente d'alcool est interdite à Opitciwan) et du divertissement : c'est aussi l'endroit où l'on se retrouve en minorité, où l'on vit du racisme, où l'on doit parler la langue dominante et où l'on est loin de ses proches et de ses référents culturels. Nous verrons que c'est également synonyme d'un endroit où les règles et les lois sont sévèrement appliquées, ce qui contribue à la représentation du leur rapport à « la ville » ou avec « l'extérieur » d'une manière problématique, notamment en ce qui concerne les institutions du système pénal. Malgré tout, la ville est pour plusieurs un passage obligé pour les études postsecondaires ou pour se trouver un emploi. Comme dans beaucoup d'autres communautés autochtones, Opitciwan possède un fort taux de chômage et de bénéficiaires de la sécurité du revenu. Malgré la présence de la scierie et du conseil de bande comme principaux employeurs dans la communauté, les possibilités d'emploi sont minces. Cette situation exacerbe les problématiques qu'engendrent la pauvreté, l'oisiveté et la criminalité, car elle donne peu à espérer pour améliorer sa situation personnelle à l'intérieur de la communauté.

## CHAPITRE 3

### La justice chez les Atikamekw Nehirowisiwok

Les représentations actuelles de la justice des membres de la communauté d'Opitciwan sont largement influencées par la tradition juridique atikamekw, qui est ancrée dans le territoire et le mode de vie (semi) nomade. De ce dernier sont nés des savoir-faire et des savoir-être qui ont déterminé les morales, les règles d'éthique et les normes de vie en communauté. Ces attitudes et comportements influencent directement la manière dont on conçoit et souhaite gérer les conflits actuellement. Ces conceptions proviennent également des manières de réguler les conflits qu'utilisaient les ancêtres Atikamekw Nehirowisiwok dont les aînés nous donneront un aperçu. Nous verrons dans ce chapitre ce qui lie la justice réparatrice à ces conceptions, puis au contraire ce qui entre en contradiction avec cette dernière. Pour ce faire, ces points de vue seront séparés en trois groupes ; d'abord nous verrons les représentations de la résolution des conflits du passé, puis la façon dont elles se transposent dans les mécanismes de contrôle social actuels, et enfin les représentations des Opitciwon iriniwok envers les différentes instances du système pénal.

#### 3.1 *Weckatc* : il y a longtemps...

Les aînés font fréquemment référence au passé en parlant de *weckatc*. *Weckatc* renvoie à une époque très variable ; parfois au temps où les seuls moments en communauté étaient les rassemblements d'été, d'autres fois à des moments où la sédentarisation était bien amorcée et que le temps passé en territoire était uniquement réservé aux périodes de l'année où les enfants n'avaient pas d'école. Une chose est certaine, *weckatc* fait référence au mode de vie sur le territoire comme étant une époque de prospérité et d'insouciance, tel un âge d'or révolu. Les aînés rencontrés à Opitciwan sont fiers de parler de leur mode de vie dans le bois, de leurs origines, de leur lieu de naissance. C'était pour eux un quotidien synonyme certes d'inconforts, mais surtout de simplicité, de paix, de proximité avec la nature et avec la famille. Néanmoins, même un passé idéalisé ne peut être dépourvu de conflits. Nous verrons ici quels discours les

aînés tiennent sur les façons de gérer les conflits à leur époque. Quels étaient les acteurs clés dans la prise en charge ? Quels étaient les moyens à leur disposition pour agir sur ces conflits ? À quels types de conflits ils faisaient face ? Puis, nous verrons ce que les aînés ont à dire sur ce qu'il en est de ces moyens aujourd'hui et leur appréciation des nouvelles façons de faire<sup>52</sup>. Nous ferons ensuite le parallèle avec ces témoignages et certaines éthiques des temps (semi)nomades communes aux populations algonquiennes, pour finalement soulever leurs liens aux principes de la justice réparatrice.

### **Les intervenants dans la résolution des conflits**

Les aînés rencontrés sont unanimes : c'était le chef, les conseillers ou les aînés qui intervenaient lors de conflits par le passé. Pour la majeure partie de l'année, c'était nécessairement les aînés qui étaient appelés à intervenir puisque chacune des familles était sur son territoire respectif. Les participants insistent sur le fait que la résolution des conflits était faite à l'interne, « entre eux », sans solliciter quelqu'un à l'extérieur, contrairement à la situation actuelle : « Aujourd'hui les gens vont plus demander à d'autre monde avant d'essayer de régler ça par eux-mêmes » (Lise, aînée). Il est intéressant de soulever que les participants réfèrent systématiquement à « l'extérieur » comme l'endroit où l'on emmène, ou bien où l'on envoie, les gens. « L'extérieur » est fréquemment associé à quelque chose de négatif, comme les prisons ou les pensionnats : « Pis c'est ça qui dit, les personnes qui étaient ici étaient pas vraiment en accord [...] que la personne se fasse amener à l'extérieur. [...] Non, il aime pas ça qu'une personne se fasse amener à l'extérieur » me traduit la petite-fille de Benoit (aîné) à propos de la prison. Nous verrons plus tard que cette absence de consensus sur les modes de prise en charge des conflits est très présente dans la communauté.

Les aînés incarnent les principales figures d'autorité. Souvent, les *kokomak* (grands-mères) jouaient ce rôle. Ce sont elles qui dirigeaient, qui disaient quoi faire. Plusieurs dépeignent leur

---

<sup>52</sup> Il faudra tenir compte du fait que les citations présentées dans cette section en français ne sont pas littéralement celles exprimées en atikamekw.

*kokom* (grand-mère) comme une femme imposante qu'il fallait écouter. Un jeune homme élevé auprès de ses grands-parents et qui a passé beaucoup de temps sur le territoire explique qu'il y avait toujours une personne désignée pour diriger le groupe sur le territoire. Dans son cas, c'était son arrière-grand-mère qui décidait et qui donnait les directives. Tout le monde l'écoutait, sans quoi ils pouvaient être réprimandés. Mais selon Léo\* (vingtaine, artisan)<sup>53</sup>, tous prenaient plaisir à sa décision. Elle disait quel gibier elle voulait et ses petits-fils allaient lui chercher. S'ils ne l'avaient pas, ils retournaient jusqu'à ce qu'ils l'aient. Son arrière-grand-mère était très active dans le camp, et tout le monde participait à la vie de camp. Selon Léo, c'était une vie très simple, il n'y avait pas grand-chose qui les dérangeait. C'est pour ça que ça marchait, dit-il.

Les aînés étaient donc ceux qui dirigeaient le groupe et qui en assuraient la cohésion. C'était d'eux que l'on recevait les enseignements et c'était eux qui devaient intervenir lorsque quelqu'un dérogeait aux façons appropriées de se comporter. La reconnaissance du leadership des aînés est concomitante à la position d'autorité qu'ils détenaient. Cette reconnaissance intrinsèque de leur autorité et le respect qui leur était voué leur conféraient la légitimité d'agir comme principal intervenant dans les situations conflictuelles. La sédentarisation a toutefois bouleversé les rôles et les statuts sociaux des Atikamekw Nehirowisiwok, particulièrement des personnes incarnant des positions de leadership. Les aînés ont vu leur statut d'autorité être restreint et par le fait même, l'autorité juridique qui leur attribuait un statut d'arbitre dans la gestion des conflits. Désormais, on se réfère peu à eux lorsque surviennent des conflits. C'est un changement de paradigme quant à leur place dans la société ; les « nouveaux » aînés se retrouvent face à un statut à conquérir, tandis qu'ils ont grandi dans un milieu où ce statut leur était dû.

Les chefs ne furent pas épargnés dans cette transformation des statuts. Leur position fut particulièrement contestée et métamorphosée à la suite de l'imposition du droit étatique. Via la

---

<sup>53</sup> Comme il a été indiqué dans le chapitre méthodologique, les prénoms des participants suivis d'un astérisque (\*) sont des entretiens résumés par prise de note.

*Loi sur les Indiens* (1876), l'édiction du format particulier d'instance politique que sont les conseils de bande a perturbé non seulement les définitions de la constitution des bandes, mais aussi les rôles et pouvoirs des chefs (et de toutes les personnes incarnant des positions de leadership). En effet, l'autorité morale des chefs « traditionnels », auparavant désignés pour leurs savoirs et leurs qualités relatives au territoire et aux activités sur ce dernier, est transmutée en une autorité formelle des chefs de conseil de bande. Ces derniers doivent concilier les attentes de leur population face à ce statut d'autorité, mais aussi celles des gouvernements avec lesquels ils doivent collaborer. Plutôt que d'être soustraites, ces qualités s'ajoutent au bon nombre de prérequis académiques et administratifs (par exemple le niveau d'éducation et les qualités de gestionnaire financier) nécessaires pour satisfaire le nouveau rôle défini par l'État. Bien qu'il ne soit plus exigé de la part du chef de bande que celui-ci soit un bon chasseur ou un excellent connaisseur du territoire, un bon chef doit impérativement maîtriser la langue atikamekw et avoir des talents de médiateur, d'orateur et de négociateur. Il doit être un modèle à suivre et doit représenter l'intérêt collectif (Bissonnette *et al.* 2005 : 16). Il doit ainsi détenir un certain prestige et une bonne réputation, c'est-à-dire avoir une position clé à l'extérieur de la vie politique (Morissette 2007: 131). L'autorité morale du chef « traditionnel », dont le pouvoir était principalement consensuel et charismatique (Gélinas 2000: 103), est donc adjointe plutôt qu'exclue de l'autorité formelle conférée par la (im)position de chef de bande. Ainsi, non seulement leur statut a complètement changé, mais l'attribution de l'autorité morale suit même un parcours opposé ; c'était l'autorité morale que détenait une personne qui pouvait la conduire à avoir le statut de chef, tandis que maintenant c'est le statut de chef qui détermine l'autorité morale que cette personne possède (Gentelet *et al.* 2005).

### **Méthodes de résolution des conflits**

C'était plutôt lors des rassemblements et des moments de vie en communauté que le chef ou les conseillers étaient mobilisés pour intervenir. Les aînés sont unanimes sur ce en quoi consistait l'intervention : parler. Parler avec les personnes qui ont des problèmes, leur donner des conseils, les guider vers un comportement respectueux envers les autres. Selon deux de mes interlocuteurs, c'était ce que le chef faisait les dimanches lors des rassemblements ; il

dictait les comportements appropriés en communauté, soit les règles à suivre pour vivre en harmonie<sup>54</sup>. Ce n'était donc pas seulement les gens qui étaient déjà aux prises avec des comportements déviants qui recevaient ces conseils, sinon toute la communauté. Lorsque questionnés à savoir si les gens respectaient les conseils donnés lors des interventions du chef ou des aînés, mes interlocuteurs répondent :

« Les gens acceptaient, c'était ça » (Benoit, aîné)

« Aujourd'hui avec les technologies, on dirait que les gens n'écourent plus ce qu'on leur dit. Même si beaucoup de gens essaient d'intervenir. Auparavant les personnes écoutaient. Tu réfléchis à ce que l'aîné a dit. » (Lise, aînée)

Toutefois, il pouvait arriver que les conseils ne suffisaient pas. En soulevant l'apparent manque de coercition que présentent les règles du mode de vie en forêt, Ross mentionne une mesure de dernier recours. Il affirme l'avoir entendu à maintes reprises à travers les plaintes des personnes autochtones envers la cour :

« We never punished [...] We talk to people instead, showed them the proper way to live, encouraged and aided them. If things finally became completely intolerable, such people might be banished. But we never punished » (Ross 1992: 135).

En effet, dans des cas de déviance extrême ou de récidives qui mettaient en danger la vie du groupe, il pouvait arriver que l'on bannisse un individu. L'expulsion est d'ailleurs rapportée par Lips (1947 : 469) chez les Naskapis et chez les Atikamekw Nehirowisiwok (dits « Têtes-de-Boules » à cette époque) vers 1870. Mes interlocuteurs me donnèrent l'exemple de l'abandon d'une personne seule sur une île comme pratique d'expulsion. Dans les circonstances d'un mode de vie nomade, l'expulsion équivaut à la peine de mort. Cette mesure extraordinaire était rarement nécessaire ; souvent seul l'ostracisme était suffisant pour contraindre. On évitait la personne, on ne lui adressait plus la parole, on la coupait de toutes relations. On disait qu'un autochtone seul n'était jamais de bon augure ; il devait être seul parce que sa communauté l'évitait, ce qui signifiait qu'il avait commis un acte répréhensible. Bien que cinq participants aient mentionné la pratique de l'expulsion, aucun n'en a été témoin ; on le leur a raconté ou ils ont entendu que cela pouvait arriver.

---

<sup>54</sup> Ce serait également le cas chez les Innuat et les Anicinabek (Bousquet 2012)

D'une manière singulière, Paul-Yves (cinquantaine, intervenant) raconta ce que son père lui avait dit à propos de deux méthodes de résolution de conflit qui étaient utilisées autrefois. L'une consistait à contraindre une personne qui avait causé un problème à « ventiler » auprès d'une souche, tandis que l'autre méthode était la cérémonie de la plante de l'ours. Dans le premier cas, un ou une aînée, du genre opposé à celui de la personne contrevenante, guidait la cérémonie. La personne était invitée à parler, crier, pleurer auprès d'un arbre dont les racines étaient exposées. Le guide posait des questions. Lorsque la personne considérait qu'elle avait terminé d'évacuer, on coupait l'arbre et on refermait la souche, tel une plaie. La ou les personne(s) vivant les contrecoups de ce conflit devai(en)t être d'accord de ne plus revenir sur cette histoire. Dans le deuxième cas, la cérémonie se déroulait dans un site spirituel où toute la famille était invitée. La personne dont les actes lui étaient reprochés entraînait dans un cercle fermé par du tabac (à l'est). La plante de l'ours (*maskominanatikw*, le cormier) était coupée en quatre morceaux pour les quatre directions. La personne devait faire un serment solennel avec son créateur, devant tous les témoins présents : les animaux, les plantes, les nuages. Paul-Yves insiste ; on ne peut avoir recours à ces cérémonies de pardon qu'une seule fois. Si la personne récidive après avoir fait l'une de ces cérémonies, le dernier recours est l'expulsion. Dans ce cas, on rencontre la personne et on l'avertit verbalement de cette décision, puis on lui prépare un sac pour deux jours et on lui dicte de partir.

Marguerite, quant à elle, me raconte qu'elle se souvient d'une pratique particulière que ses grands-parents avaient :

« Ma grand-mère disait que quand un couple se chicane, on mettait un peu de sel sur la tête du monsieur ou dans sa poche quand il y avait de la violence familiale. Moi dans ma jeunesse je n'ai pas vu ça [la violence familiale], mais j'ai vu mes grands-parents faire. Il n'y avait pas de police, c'est mes grands-parents qui y allaient. Le sel c'est pour que la personne se calme. » (Marguerite\*, aînée).

Bien qu'elle soit la seule à m'avoir relaté cette vertu du sel, on voit à travers cette pratique l'intervention de ses grands-parents dans le cas de violence familiale. Cette problématique fait partie de celles mentionnées par les aînés lorsque questionnés sur les types de conflits auxquels ils faisaient face autrefois.

## Types de conflits

La plupart des aînés disent qu'il y avait beaucoup moins de problèmes « lorsque l'on vivait dans le bois ». Lise suppose que c'est parce qu'ils étaient chacun sur leurs territoires respectifs et que leur petit nombre jouait en leur faveur : « Peut-être parce qu'on est tous ensemble qu'on s'entend plus bien. [...] Depuis qu'on est tous ensemble que ça a empiré, comme si c'était ça le problème » (Lise, aînée). Pourtant, plusieurs aînés affirment qu'il n'y avait pas de règles quand ils vivaient dans le bois. « C'était à chacun de décider ce qu'il voulait faire » (Benoit, aîné). C'était seulement lors des périodes de rassemblement que des règles étaient établies. « Pas besoin d'instaurer un règlement quand chacun était dans leurs territoires » (Paul-Yves, cinquantaine, intervenant). Je dois ici clarifier l'utilisation du mot « règle » par mes interlocuteurs. Après quelques rencontres, j'ai réalisé que les « règles » sont entendues comme quelque chose qui provient des « Blancs » et de leur système de justice plutôt qu'à son sens propre comme principes de conduite. Elles ont une connotation de rigidité et d'intransigeance, associée à leur véhicule principal : l'écriture. C'est pourquoi plusieurs aînés affirment que les « règles » étaient absentes avant l'arrivée des Européens, tout en disant ouvertement qu'il y avait bel et bien des codes de conduite, des manières de se comporter et de prendre en charge les problèmes.

Moins de problèmes ne signifie toutefois pas absence de problèmes. Bien que les aînés n'abordent pas spontanément les conflits qu'il pouvait y avoir du temps sur le territoire, quelques histoires de violence physique et conjugale m'ont été racontées. L'intervention dans ces situations semblait timide, la sphère privée paraissant difficile à percer. Toutefois, Florence se souvient de son grand-père et d'un autre aîné qui sont intervenus dans le cas d'un homme qui battait sa femme :

« Ils ont amené une corde pis ils l'ont attaché. Ils faisaient la police. Ils l'ont attaché complètement, pour pas qui bouge. Ils l'ont mis sur son matelas pis y ont dit de se coucher là. Ils l'ont détaché juste le lendemain. Il dit, il disait je vais recommencer. [...] C'est eux autres qui sont intervenus. Ils étaient pas spécialement désignés. Ça se passait dans une tente, ils entendaient le monsieur battre sa femme. Aujourd'hui, il y a plus personne qui intervient » (Florence, aînée).

Cette anecdote est survenue après qu'elle eut parlé d'un homme ivre qui faisait du grabuge et qui battait sa femme. Lorsque je lui ai demandé ce qui était fait pour intervenir, elle disait que rien n'était fait dans cette situation-là, à part d'éviter la personne : « Y avait rien qui a été fait. Il a jamais été arrêté ou eh, jamais, il a jamais été à la justice. » À voir sa réponse, on comprend qu'elle entend comme intervention seulement celle de la part des institutions officielles. Puis elle s'est souvenue de la réaction de son grand-père qui effectivement, est intervenu.

Comme tous les autres aînés, Marguerite attribue l'augmentation des problèmes à la surconsommation de l'alcool : « Il n'y avait pas vraiment de chicanes. C'est avec l'alcool que ça a commencé les chicanes » (Marguerite\*, aînée). Bien qu'il soit possible que l'accessibilité à l'alcool soit concomitante avec les proportions d'actes répréhensibles, il est frappant de constater à quel point les gens idéalisent le passé. Jaccoud remarque cette même attitude chez les Inuit du Nunavik :

« L'existence actuelle de problèmes sociaux sert de baromètre à une représentation de soi forgée dans un lien au passé. Une image de soi positive se construit en écho à un passé idéal et idéalisé ; les problèmes sociaux deviennent bien ici le reflet et les conséquences de la dépossession territoriale et identitaire, et donc de la tutelle de l'État-nation. » (Jaccoud 1995: 32).

Cette idéalisation contribue à la dénonciation assez discrète des conflits d'autrefois par les aînés rencontrés.

### ***Weckatc VS Anotc***<sup>55</sup>

Aujourd'hui les aînés ne sont plus les intervenants de référence ; ils ont été supplantés par la police. De façon générale, les aînés apprécient la présence de la police dans la communauté. Par contre, nous verrons plus tard que cette vision ne fait pas l'unanimité. Cela étant dit, plusieurs des aînés, dont Florence, affirment que cette présence a augmenté leur sentiment de sécurité et diminué les actes de vandalisme :

---

<sup>55</sup> *Anotc* signifie « aujourd'hui »

« J'aime beaucoup ce qu'ils font. C'est comme si c'était la surveillance. [...] Je suis fière de leur travail, de leurs interventions quand qu'y a quelqu'un, t'sais qui bat quelqu'un d'autre, c'est la police qui intervient pis j'aime ça » (Florence, aînée).

Mais à la fois, ils se désolent de la perte de statut mais surtout du rôle des aînés. Marguerite attribue l'absence d'intervention des aînés à la peur : « Aujourd'hui, les *kokomak* n'interviennent presque plus : elles ont peur des gens qui se chicanent (surtout en boisson), elles ne se sentent pas écoutées » (Marguerite\*, aînée). Il s'agit non seulement de la peur de la personne qui est en train de commettre un acte répréhensible, mais également de la peur de témoigner au tribunal si l'on intervient :

« Quand quelqu'un se chicane et que tu intervies, tu dois être témoin à la cour. J'aimerais intervenir, mais quand il y a la police, tu es témoin. Je ne voudrais pas être témoin. Autrefois c'était une personne dans une maison... aujourd'hui c'est un attroupement de personnes, c'est plus difficile d'intervenir quand il y a un problème [...] Je préfère ce que les *kokomak* faisaient à ce qui se fait aujourd'hui [la prison, la cour] parce qu'avec la police, tu dois être témoin lorsque tu intervies » (Marguerite\*, aînée).

Marguerite fait part d'un vif inconfort face au témoignage à la cour. Mais d'où provient cet inconfort? L'entretien avec Marguerite ne permet pas d'avoir une réponse explicite à cette question, mais des éléments de réponse se trouvent dans les critiques que les gens adressent à la cour, ce que nous verrons dans la troisième partie de ce chapitre. Pour sa part, Florence s'inquiète s'il y a « des choses qui se font en prison pour ces gens-là, pour qu'ils comprennent de ne plus faire ce qu'ils font ». Elle exprime la même préoccupation que l'ensemble de mes interlocuteurs : « J'aimerais qu'il existe de l'aide pour eux autres, t'sais pour qu'ils comprennent que t'sais, ce qu'ils font c'est comme pas correct là » (Florence, aînée). Nous verrons que cette préoccupation est déterminante dans la manière dont les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan envisagent l'intervention lors de conflits.

Bref, on pourrait dire que le rapport des aînés aux nouvelles instances de gestion des conflits est vécu à la fois comme sécurisant, par la présence de la police, mais également comme dépossédant, car ces nouvelles instances ont supplanté le recours traditionnel aux aînés comme intervenants de référence lors d'un conflit. Les transformations récentes quant à leur statut ont des implications importantes considérant les rôles que jouent encore aujourd'hui les aînés.

Étant les gardiens du savoir des ancêtres, ils sont les premiers vecteurs de transmission, non seulement des savoir-faire des Atikamekw Nehirowisiwok, mais également des savoir-être. Ces savoirs comportent, entre autres, ce que sont les manières considérées comme acceptables de se comporter, l'éthique et les codes de conduite. Ces codes et ces éthiques, transmis de génération en génération, sont décisifs en ce qui concerne la manière d'intervenir lors des conflits et reposent d'abord et avant tout sur les aînés de la nation. Jetons maintenant un bref regard sur ce qui compose ces savoir-être qui guident encore certaines attitudes et réactions des membres de la communauté d'Opitciwan.

## Éthique et transmission des savoirs

« Pis c'était dans ce temps-là aussi que les grands-parents disaient c'est quoi qu'il faut faire, c'est quoi qu'il ne faut pas faire. Pis surtout, des fois aussi c'est à travers les légendes. Parce que dans les légendes, au début moi je pensais que c'était juste des contes, surtout la légende du brochet<sup>56</sup>. Ben dans le fond, la légende du brochet qu'est-ce que ça dit : ne fais pas aux autres ce que t'aimerais pas que l'autre te fasse. Là-dedans il y a comme une sorte de justice qui s'enseigne, comment vivre en société pis avec les autres. (SILENCE) Pis là y a eu les pensionnats pis ça a comme coupé. Moi, je ne suis pas allé aux pensionnats. Pis eh, des fois quand je regarde mon père, ben des fois il y a des choses que j'ai appris de mes grands-parents » (Gabriel, trentaine, intervenant).

Les légendes atikamekw, *Atisokana* (*Atisokan* au singulier), sont bien plus que des histoires. Elles sont de précieux véhicules des savoir-faire et savoir-être atikamekw. Les enseignements qu'elles fournissent contiennent des morales, des règles, des normes qui traduisent et qui ont façonné la tradition juridique atikamekw. Ces récits, dont les protagonistes sont fréquemment des êtres non humains, dépeignent les interactions entre ces êtres pour en faire ressortir une morale ou une explication sur les fondements de l'univers. Les *Kitci Atisokana* sont un type particulier d'*Atisokan*, soit les grands récits de création du monde. Dans la plupart des cas, ils traitent des astres, des points cardinaux, des quatre éléments ou de certains personnages mythiques et des relations qui les unissent. Ils doivent être racontés dans des moments précis,

---

<sup>56</sup> Voir Annexe 6 : La légende du brochet

en fonction des saisons ou du contexte de narration, comme peuvent l'être les rituels (Jérôme 2010: 187). Les *Atisokana* racontent généralement des histoires qui se sont déroulées dans des temps immémoriaux, *weckatc*. Bien que nous ayons vu avec les aînés qu'il soit parfois utilisé dans l'usage courant pour décrire un passé plus récent, *weckatc* renvoie normalement à une période beaucoup plus lointaine. Jérôme (2010: 187) décrit ce mot vernaculaire :

« *Weckatc* est un marqueur temporel utilisé par les Atikamekw pour référer à une période qu'il est impossible de dater. *Weckatc* renvoie à une construction du récit historique ancrée dans un lointain passé, démontrant pour mes interlocuteurs toute la force de la tradition orale et de la transmission entre les générations ».

Parmi ces éléments qui sont transmis dans les légendes, la juridicité est centrale. Prenons par exemple l'*Atisokan* de Nérézio :

« Tantôt je parlais de l'espace et du temps, il y a un récit là-dessus : les deux êtres légendaires se sont rencontrés. [...] Il y en a un qui s'appelle : Nérézio, ce qui veut dire qu'il est le Nord, ce qui veut dire l'espace mettons. L'autre individu, c'est Nippé, ce qui veut dire 'saisons', c'est-à-dire le temps. Donc c'est l'espace-temps qui se sont rencontrés. Les deux personnes ont discuté. On les fait discuter. Il y a des hommes aussi, des animaux, qui se plaignent qu'au niveau du climat, ça devrait changer. Celui qui vient du Nord, Nérézio, dit à l'autre : « Je serais prêt à changer, mais seulement si tu me bats ». L'autre, celui qui représente le temps, la saison, essaie. Là, ils se sont chamaillés un peu. Chacun voulait battre l'autre. Celui qui vient du Nord ne voulait pas que ça change. Les deux personnes vont se battre ensemble, mais finalement personne ne gagne. Ils sont arrivés à un compromis. C'est là que l'histoire commence : le temps va s'adoucir pour une partie, mais une autre partie va refroidir. C'est là qu'on a eu les saisons. C'est là que le climat a changé : l'ère glaciaire s'est terminée. Les deux personnes ont parlé des animaux, des ressources, des hommes qui vivent. Pour moi, on peut dire que le droit ancestral, c'est pas seulement envers soi-même, c'est envers les ressources, envers les animaux, avec lesquels tu peux aller. C'est le meilleur exemple que je peux donner pour illustrer le droit ancestral.» (Gentelet *et al.* 2005 : 77).

Dans ce récit en particulier, le conflit est utilisé comme instigateur de changement, résolu par un compromis. Cet arrangement, nécessaire à cause de la force égale des combattants, est arrivé suite à des discussions. On peut également observer l'insistance du conteur<sup>57</sup> sur

---

<sup>57</sup> Le conteur est un *Manawani iriniwok* (un Atikamekw de Manawan). Son témoignage est réalisé dans le cadre d'une recherche sur les droits ancestraux atikamekw (Gentelet *et al.* 2005). La description de ce récit a été validée avec un aîné d'Opitciwan.

l'implication de tous les éléments de la nature dans le contentieux, dans la délibération et dans les conséquences du résultat. Nous verrons que cet esprit holistique est un élément clé des représentations des *Opitciwon iriniwok* sur la résolution des conflits. Cet *Atisokan*, qui raconte l'origine mythologique des saisons, a été utilisé comme référence par le conteur pour justifier la relation particulière des Atikamekw Nehirowisiwok au territoire. Ce récit est une bonne illustration de la portée et du contenu que peuvent englober les *Atisokana*, de même que l'interrelation cosmologique de tous les éléments constituant la vie sur terre. Les histoires racontées dans les *Atisokana* sont enracinées dans l'univers forestier, comme le sont la cosmologie, la spiritualité, l'identité et la juridicité.

Il faut mentionner que les *Atisokana* se distinguent des *Tipatcimowin*, une autre forme de récit qui se caractérise « par la présence de témoins directs ou indirects des événements racontés dans l'histoire » (Jérôme 2010: 187). Tandis que les *Atisokana* sont dans un au-delà chronologique qui explique la mise en place du monde actuel, les *Tipatcimowin* « racontent des anecdotes qui se sont déroulés dans un passé plus ou moins proche » (*Ibid.*). Plusieurs auteurs ont déjà répertorié ces types de récits que les Atikamekw partagent avec d'autres nations algonquiennes, telles que les Cris, les Ojibweg et les Innuat (Hallowell 1976, Vincent et Mailhot 1980, Vincent 1982, Leroux 1994, Savard 2004).

Gabriel mentionnait au tout début de cette section le rôle clé joué par les aînés comme agents de transmission des savoirs, transmission qu'il affirme avoir été bloquée par les pensionnats indiens. Les implications de cette rupture sont viscérales pour les individus – et leurs descendants – qui se sont retrouvés privés de ces savoirs et du sens que ceux-ci donnent à leur rapport au monde. Ces écoles censurèrent non seulement les savoirs traditionnels, mais aussi les mécanismes d'enseignement qui leur sont reliés. Il s'avère que les *Atisokana* contiennent non seulement ces savoirs dans leurs histoires, mais également dans la manière de les transmettre. En effet, l'art de raconter les *Atisokana* coïncide avec ce qui caractérise les modes de transmission des savoirs présents chez la plupart des peuples autochtones (semi) nomades d'Amérique du Nord. Étant fortement ancrés dans le mode de vie en forêt, la première

caractéristique de ces modes de transmission est l'observation (Goulet 1998, Poirier 2014). Apprendre c'est d'abord regarder. C'est ce qui a été appelé l'éducation par modelage simple<sup>58</sup> (Bandura 1980 et Larose 1982 dans Larose 1993) où c'est à l'enfant d'observer constamment et attentivement, d'étudier par lui-même. L'apprentissage des enfants passe initialement par l'imitation, processus dans lequel l'observation est la clé. Cette façon de faire s'explique facilement dans le contexte du mode de vie en forêt, puisque pratiquer n'était que rarement possible.

De la même manière qu'on les laisse apprendre, la tendance est de laisser les enfants faire leurs choix et respecter leur autonomie. Ce respect de l'autonomie de chacun, même des enfants, provient d'une éthique très ancienne. Dans son livre *Dancing with a Ghost*, Rupert Ross (1992) décrit ce qu'il appelle les « règles des temps traditionnels » chez les populations Cries et Ojibweg. Après plusieurs années de côtoiement de ces nations et inspiré par Dr. Clare Brant, un psychiatre Mohawk de la réserve Tyendinaga en Ontario, Ross présente certaines règles éthiques qui s'avèrent, pour plus la plupart, adéquates à la réalité et à l'histoire de leur nation voisine, également de la famille algonquienne. Bien qu'elles soient enracinées dans un mode de vie qui ne fait plus partie du quotidien, plusieurs de ces mœurs sont toujours vivantes aujourd'hui. L'une de ces règles est celle de la non-ingérence : dire à quelqu'un quoi faire ou comment se comporter est perçu comme étant déplacé et arrogant. L'éthique de non-ingérence, bien qu'elle ait pour essence de ne pas limiter le comportement des autres, est non seulement la plus contraignante, mais également profondément ancrée dans les réflexes. En ce qui a trait à la régulation sociale, la non-ingérence impose de sérieuses limites à l'implication des membres de la communauté lors d'un conflit. Bousquet (2009: 75) soutient que cette éthique est toujours présente aujourd'hui chez les Anicinabek, ce qui empêche l'intervention directe en cas de conflit. Le respect de cette éthique fournit une piste d'explication intéressante concernant l'intervention timide lors de l'épisode de violence conjugale racontée plus tôt par une aînée. D'une manière similaire, cette éthique est un incitatif à respecter l'autonomie de tous, incluant les enfants.

---

<sup>58</sup> L'expression *modelling* est utilisée en anglais, notamment par Ross (1992).

Le corollaire de l'éthique de non-ingérence est l'interdit de la critique. Il est fortement dévalorisé de se considérer comme supérieur aux autres et de le laisser paraître de quelque façon que ce soit. Démontrer un savoir supérieur en soulignant l'erreur de quelqu'un devant lui est irrespectueux. Il est par conséquent difficile de conseiller quelqu'un sans lui dire quoi faire, ou d'affirmer une opinion si l'on ne se considère pas expert du sujet, d'où la réticence à donner un conseil ou une opinion, même lorsqu'explicitement demandé. Ainsi, un conseil prendra souvent la forme d'une histoire ou d'une description d'événement, plutôt qu'une recommandation explicite avec des instructions verbalisées. Fréquemment, ces histoires se présentent sous la forme d'*Atisokana*, ce qui font d'elles un moyen d'intervention privilégié puisqu'elles permettent de faire passer le message d'une manière indirecte :

« Personne n'aime se faire dire des choses, mais on peut lui dire quand même, mais pas directement. (SILENCE) C'est tout... (RIRE)

*Qu'est-ce que tu veux dire par « pas directement » ?*

Admettons, nous autres, on a les légendes. Pis une légende des fois ça raconte une personne, qu'il reste de quoi... pis quand il a fait ça, ça lui est arrivé ça, pis ça. Pis c'est ça que je veux dire, pas directement. (PAUSE) Parce que ce n'est pas bien de pointer quelqu'un. (PAUSE) Parce que quand on pointe quelqu'un on, c'est comme si on se disait on est plus que lui. Parce que dans le cercle tout le monde est égal. T'sais comme une goutte d'eau, qui tombe sur le lac, c'est ça. Pis ça, c'est les légendes qu'on raconte pis ça, ça va de même. Pis quand la personne entend une légende, ça fait travailler. Dans n'importe quoi là, son comportement, sa façon de parler, sa façon de voir les autres pis, ça la ramène à être. C'est ça. » (Gabriel, trentaine, intervenant).

La manière de raconter les *Atisokana* concorde avec les méthodes d'apprentissage et d'intervention dans un conflit, qui sont considérées conformes aux traditions des ancêtres Atikamekw Nehirowisiwok. On pourrait dire que ces récits, et leurs porteurs, ne « pré-mâchent » pas les morales à en retirer. C'est à la personne qui reçoit la légende d'y réfléchir et d'en tirer ses propres conclusions. Cette façon de faire est de loin celle qui est considérée comme étant la plus efficace pour retenir quelque chose et même s'y identifier, car elle émane de la personne. « Parce que les légendes c'est comme des imprégnés. Quand une personne l'entend, une légende, ça... on dit, il devient la légende. Il y a tout plein de légendes. On dit qu'il y en a autant qu'il y a d'étoiles » affirme Gabriel (trentaine, intervenant). Cette façon de concevoir l'impact de l'*Atisokan* est corroborée par des aînés Atikamekw :

« En grandissant, à différentes époques de notre vie, les légendes nous apprennent diverses choses. On s'en souvient jusqu'à sa mort. Chaque fois qu'on raconte de nouveau une histoire, on apprend quelque chose d'autre parce qu'on est plus mûr, on est prêt à entendre une nouvelle vérité. On apprend quelque chose de nouveau d'une légende chaque fois, tout comme, chaque fois, on apprend, quelque chose de nouveau d'une peinture. C'est, dès le début de leur existence, en leur racontant de ces légendes que nos jeunes Atikamekw vont avoir une idée, une vision globale de l'ordre des choses et ainsi favoriser le bon développement de leur personnalité et de leur propre rêve » (Ottawa 2004).

C'est cet « ordre des choses » et le « bon développement » qui font partie de ce qu'est la juridicité des Atikamekw Nehirowisiw. Les *Atisokana* sont donc un outil extrêmement puissant, qui agit à la fois dans la transmission des normes, mais également dans leur application ; leur potentiel à s'introduire et à modifier le comportement de la personne qui la reçoit est explicitement reconnu. On pourrait même dire qu'elles sont en soi un mécanisme de régulation sociale puisqu'elles énoncent quelles sont les bonnes façons de se comporter, tout en étant une manière d'intervenir pour rectifier les comportements qui leur seraient contraires.

Le développement de cette déduction personnelle, pratiquée avec les *Atisokana*, était également nécessaire dans le contexte du mode de vie en forêt. Ross parle d'un *pattern-thought*, un schéma de pensée étroitement associé à l'apprentissage par imitation via le développement de la mémoire et l'observation. Cette forme de pensée consiste à lire correctement les variables présentes dans le monde naturel et les *patterns* qui s'en dégagent. C'est en lisant correctement ces schémas qu'ils arrivaient à déterminer que « le temps était venu » pour concrétiser une action (Ross 1992: 70). Ross argumente que ce raisonnement par *pattern-thought* ne donne pas de « bonnes » ou de « mauvaises » réponses ; il ne donne que des réponses plus ou moins productives : « *Errors in prediction were merely an indication that certain mental or observational skills needed to be further developed* » (*Ibid.*: 79). Ceci prend un sens particulier lorsque nous nous intéressons aux représentations concernant les résolutions de conflit, particulièrement celles envers le système pénal, car ce système en est un binaire au terme duquel un gagnant et un perdant doivent être identifiés. En d'autres mots, une « bonne » réponse est nécessaire pour clore le processus de règlement du litige. Toutefois, le partage des responsabilités à l'égard d'une faute peut être conçu d'une manière infiniment plus

complexe. Par exemple, la plupart de mes interlocuteurs Atikamekw envisagent plutôt que la personne qui commet un crime est fréquemment elle-même 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. Y ont été victime, pis... y ont appris à agresser. Ils ont appris à, à taper sur quelqu'un. Parce que c'est ce qu'ils ont vu... » (Camille, quarantaine, intervenante).

Cette tendance à voir les individus dans un perpétuel apprentissage permet de poser un autre regard sur une personne contrevenante plutôt que de l'envisager systématiquement comme une personne foncièrement « mauvaise » à cause des gestes posés. Grâce aux enseignements reçus tout au long de leur vie, ces personnes peuvent cheminer hors de ces comportements délinquants. La responsabilité des gestes posés, mais également des solutions, peut aussi être envisagée d'une manière plus large que strictement en regard au contrevenant. En effet, on considère parfois l'ensemble de la famille, voire toute la communauté, comme responsable de 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 communauté<sup>59</sup> :

« C'est vrai que la justice elle est là pour ça aussi, mais il va falloir qu'on fasse de quoi, un genre de manifestation : non à la drogue dans la communauté. [...] T'sais, qu'on établisse un plan d'action pour ça là. [...] En tout cas, j'espère qu'un jour-là moi, que ça s'arrête complètement, 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 problème-là. C'est parce que c'est vraiment un problème social qu'on vit. » (Lyne, cinquantaine, employée d'une école)

Finalement, une dernière règle éthique mentionnée par Ross et qui prend une importance particulière quant à la justice est l'interdit de la démonstration de la colère. Dans les circonstances du mode de vie en forêt, il convenait de garder ses émotions pour soi-même. La coopération de tous les membres du groupe familial était trop importante pour laisser place à des hostilités personnelles. Ainsi, se concentrer intérieurement sur ses émotions était quelque

---

<sup>59</sup> 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<sup>er</sup> janvier 2017 permettant aux autorités d'expulser de la communauté d'Opitciwan les personnes reconnues coupables de trafic de stupéfiant. Les détails du règlement se trouvent sur le site web du Conseil des Atikamekw d'Opitciwan : <http://www.opitciwan.ca/wp-content/uploads/2016/12/RA-01-Expulsion-et-drogues.pdf>

chose que l'on tentait de dissuader. « *There was a sacrifice of individual feelings and their expression and discharge for the sake of group unity* » (Ross 1992: 29). Au contraire de ce que prône la psychologie occidentale, on valorisait la distanciation émotionnelle envers les événements afin de garder un équilibre. C'est ce qui aujourd'hui peut donner l'impression aux allochtones d'une « torpeur émotionnelle » ou simplement une absence d'émotions, un vide émotionnel et ce, même face à des événements traumatiques. Du point de vue de la psychiatrie, la personne avec cette attitude est qualifiée de non démonstrative, non communicative et non coopérative. Cela peut mener à de graves erreurs de diagnostic à propos de sérieux problèmes psychologiques. Pourtant, cette éthique est non seulement cohérente avec la nécessité de survie en forêt, mais aussi conséquente avec celles interdisant de critiquer ou de s'ingérer dans les affaires d'autrui, car elle empêche d'être un fardeau pour les autres : « *Speaking about your worries puts an obligation on others to both share and respond, an obligation difficult to meet, given the prohibition against offering advice in return* » (Ibid.: 33). Comme le dit un accusé (dont Ross rapporte les paroles) à propos de son incapacité à parler de ses problèmes en thérapie: « *it wasn't right to 'burden' other people in that way* » (Ibid.: 32).

D'autres auteurs corroborent la présence de cette éthique, notamment Preston (2002) qui a écrit au sujet de l'importance de savoir contrôler ses émotions chez les Cris, et Bousquet (2009: 59) qui affirme qu'« étaient valorisés les individus qui savaient garder leur sang-froid, qui ne se fâchaient pas, qui ne manifestaient pas publiquement leurs émotions, mais qui étaient capables de sourire plutôt que d'imposer aux autres leurs sentiments négatifs » chez les Anicinabek. À Opitciwan, un intervenant a pu me confirmer que certains aînés Atikamekw Nehirowisiwok adoptent toujours cette attitude :

« Cette mentalité-là qui est, nos grands-parents ou ben nos parents qui sont âgés, qui, quand on vit des émotions fortes, non, non, non. Exprime-le pas. C'est pas bon. Je sais pas où est-ce qu'ils ont pogné ça. Souvent, quand il y a des événements pénibles, des pertes de personnes sous intoxication, des gens qui ont perdu des êtres chers comme on dit, un ami, un copain ou un frère, une sœur. Ben là, t'sais, non retiens-toi. Exprime pas ton...(RIRES) Ce que tu vis là.

*Ça, tu dirais que c'est fréquent encore aujourd'hui les grands-parents qui...*

Ah, les grands-parents surtout là. [...] Ben on les voit, ils ont ben de la misère eux autres aussi à retenir leurs émotions. Ils viennent tout croche dans le village. Une fois, j'ai eu cette observation-là, des personnes qui ont perdu des êtres chers là, ils perdent leur conjoint pis là, tu vois comment qu'ils gèrent leur deuil pis ils sont stoïques pis là tu dis, oh! Ils retiennent beaucoup là. Au lieu d'exprimer la peine qu'ils ont, de se laisser aller » (Sébastien, cinquantaine, intervenant).

Bien que contenir l'expression de ses émotions soit une attitude encore aujourd'hui pratiquée, le contenu des entretiens et les observations réalisées lors de mon terrain de recherche m'ont permis de constater que cette rétention est désormais dévalorisée. De la même manière que la psychologie occidentale considère la parole comme un outil cathartique, elle est perçue par les participants comme quelque chose de nécessaire pour la guérison et le maintien d'un équilibre. Ceci prend une importance particulière dans le contexte de prise en charge des conflits, car s'exprimer sur comment l'on se sent est considéré par les Atikamekw Nehirowisiwok comme le premier facteur de résolution et de guérison. C'est d'ailleurs un principe que partagent les initiatives de justice réparatrice. Ces dernières insistent considérablement sur la fonction thérapeutique et cathartique de l'expression des émotions. Elles exigent ce partage de la part de toutes les personnes affectées par le litige, particulièrement des émotions négatives que le conflit a fait vivre à ces dernières. Pourtant, comme nous venons de le voir, cela contrevient directement à l'éthique qui interdit de la démonstration de la colère – et autres émotions perturbatrices. Qui plus est, parler d'une manière explicite de la situation conflictuelle, sujet intime et inconfortable, contrevient à la fois catégoriquement à l'interdit de la démonstration de la colère, à l'éthique de non-ingérence et à l'interdit de la critique. Puisque parler de ces sujets désagréables oblige les autres à participer et à répondre, c'est un comportement qui peut être perçu comme contraignant, imposant et impoli. Les méthodes suggérées par la justice réparatrice, caractérisées par leur focalisation sur les événements qui ont mené au crime ou au conflit, peuvent ainsi être perçues comme très « confrontantes ». Peut-être même plus que celles du système juridique étatique, dans la mesure où il s'agit de parler et de répondre de ses actes devant des proches et des personnes connues. Ces personnes peuvent potentiellement être valorisées par les personnes vivant le conflit et bénéficiant parfois d'un certain statut ou prestige dans la communauté, ce qui peut accentuer le sentiment de honte des deux parties en conflit et faciliter une réaction d'évitement de la part du contrevenant.

D'une manière encore plus explicite, les principes phares du fonctionnement de la justice réparatrice transgressent les pratiques ancestrales de résolution des conflits. Comme nous avons vu, les aînés et les chefs étaient ceux reconnus comme ayant l'autorité nécessaire pour intervenir et statuer sur le règlement des conflits. Toutefois, bien que la présence des aînés soit favorisée avec la justice réparatrice, elle n'est absolument pas garante que la parole de ces derniers soit prééminente par rapport au reste de la famille. De plus, selon les termes de la justice réparatrice, l'intrusion de la politique dans le règlement des conflits est non souhaitable – et nul besoin de préciser que le statut de chef est éminemment politique. Par ailleurs, de la façon dont le décrivent les aînés rencontrés à Opitciwan, la parole du chef ou des aînés qui intervenaient dans les conflits était déterminante. Bien que de parler et de conseiller soit ce qui était fait pour intervenir, il ne s'agissait pas d'une discussion axée sur le consensus entre tous ceux affectés par le conflit, comme le propose la justice réparatrice. Souvenons-nous de ce que disait Benoit (aîné) : « Les gens acceptaient, c'était ça ».

Ainsi, l'ensemble de ces considérations nous permet de remettre en question l'idée selon laquelle les pratiques de justice réparatrice correspondent aux méthodes de résolution des conflits ancestrales des autochtones. Les éthiques que nous avons vues favorisent surtout la non-implication, l'évitement de la confrontation et de l'intervention directe lors de conflits. Comme il déjà été mentionné, ces éthiques sont profondément ancrées dans l'habitus des Atikamekw Nehirowisiwok. L'intervention indirecte, notamment par les *Atisokana* qui occupent encore aujourd'hui une place privilégiée dans la transmission des savoirs et des normes, est encore fortement pratiquée à Opitciwan. Le malaise d'intervenir dans un conflit qui ne nous concerne pas directement est encore à ce jour palpable. Bien que ces éthiques ne soient plus nécessairement valorisées aujourd'hui, elles sont à mon sens le plus gros obstacle à l'application actuelle de la justice réparatrice dans la communauté. Il faut toutefois mentionner que d'énormes efforts sont faits en ce sens, tant au niveau individuel que communautaire, pour changer ces réactions et attitudes d'autrefois qui désormais ne correspondent plus avec la réalité et les défis de la vie en communauté.

Nonobstant ces importantes discordances entre la justice réparatrice et les façons de faire la justice *weckatc*, ce n'est pas l'entièreté de ce qui a été exprimé par les aînés qui contrevient aux principes de la justice réparatrice. En ce qui concerne la vision exprimée que la personne contrevenante est une personne qui est fréquemment elle-même une victime et qu'elle n'est pas systématiquement perçue comme « mauvaise », cela correspond entièrement à ce que propose la justice réparatrice. Le besoin d'aide aux contrevenants est omniprésent dans les discours de mes interlocuteurs, de même que dans la rhétorique des défenseurs de la justice réparatrice. D'une manière caricaturale, on pourrait dire que l'idéal de la justice réparatrice, à l'instar de mes interlocuteurs, vise à une sanction contre le crime plutôt que contre le criminel (et à la réparation).

D'une manière similaire, l'idée de la responsabilité commune concernant la solution face à un conflit qui a été exprimée par certains de mes interlocuteurs s'inscrit précisément dans le sens communautaire que prend la justice réparatrice. Par ailleurs, l'importance pour mes interlocuteurs de « régler ça entre nous » concorde avec le fonctionnement proposé par les alternatives de justice réparatrice, l'idée étant de régler le conflit à l'intérieur de la communauté dans laquelle il a fait surface. Toutefois, je dois mettre un bémol sur cette considération, car ces alternatives impliquent généralement des médiateurs, souvent bénévoles, qui non seulement n'ont rien à voir avec le conflit, mais qui n'ont pas nécessairement non plus l'autorité reconnue par la communauté pour intervenir dans le conflit. Ces médiateurs, s'ils sont de la communauté, détiennent cette position puisqu'ils ont été formés en médiation – fort probablement par un allochtone qui n'est pas de la communauté, comme c'est le cas à Opitciwan – et non pas pour leur statut, ce qui contrevient directement aux schèmes ancestraux d'octroi de la légitimité d'intervention dans un conflit comme nous l'avons vu.

Cela dit, un rapprochement peut être fait entre certains rituels ancestraux et ces pratiques médiatrices. Selon Leroux (1995), les thérapeutes qui servent de médiateurs lors de la création

d'un espace de parole dans une thérapie reproduiraient les conditions structurelles de la tente tremblante, un rituel pratiqué par les aînés Atikamekw Nehirowisiwok :

« Ce rituel répondait à toutes sortes de fins, parmi lesquelles celle de découvrir les raisons qui expliqueraient les malheurs ou les maladies accablant certaines personnes. On en découvrait les causes grâce à l'intervention d'esprits qui dévoilaient alors des faits restés cachés aux principaux intéressés. [...] Ce qu'il importe de voir, c'est que l'esprit servait de terme médiateur entre des personnes qui ne pouvaient exprimer des faits sans risquer d'offenser quelqu'un d'autre. [...] Le contexte sociologique n'est évidemment plus du tout le même, mais cette intervention thérapeutique prenait toute sa signification dans la perspective de la restructuration d'un champ de parole, rendue nécessaire pour remédier l'effritement de l'ordre symbolique. » (Leroux 1995 : 69).

Qui plus est, Leroux (1995: 64) aborde ce sujet dans le contexte d'un accident mortel où une thérapie fut envisagée pour libérer le jeune de « la faute qu'il s'attribuait concernant la mort de son frère et que la seule façon d'y parvenir consistait à rétablir la communication entre lui et son entourage, en ouvrant un champ de parole ». Nous voyons ici encore une fois l'importance de la communication dans le rétablissement de la situation, ce qui nous ramène à la principale méthode d'intervention identifiée par les aînés : la parole. À travers cette hypothèse qui fait le rapprochement entre la fonction cathartique de la thérapie et le rituel de la tente tremblante, l'on peut suggérer que les méthodes relatives aux initiatives de justice réparatrice ne sont pas entièrement étrangères à certaines méthodes ancestrales de résolution des conflits.

Bref, on peut dire qu'en ce qui a trait à *weckatc*, la justice réparatrice contrevient en plusieurs points aux manières de prendre en charge les conflits telles qu'elles sont décrites par les aînés, notamment l'assurance de la valeur prééminente de la parole de l'aîné, l'intrusion du chef dans la régulation des conflits et le caractère direct de l'intervention. J'ai également démontré qu'elle ne correspond pas non plus à l'éthique du mode de vie en forêt. Cependant, ces manières de faire se trouvent désormais dévalorisées, car mal adaptées au nouveau mode de vie en communauté. De plus, certains des principes promus dans le cadre de la justice réparatrice correspondent aux méthodes de résolution des conflits énoncées par les aînés Atikamekw Nehirowisiwok, soit l'importance de la parole, de l'aide, de la prise de responsabilité des contrevenants et de régler les conflits à l'interne. Voyons donc maintenant ce qu'il en est à propos d'autres façons de réguler les conflits dans la vie quotidienne des gens

de la communauté, soit certains mécanismes de contrôle social et de régulation des conflits informels.

### **3.2 Mécanismes de contrôle social et de régulation des conflits informels**

Comme toute communauté, Opitciwan dispose de certains mécanismes de contrôle social qui sont ancrés dans les attitudes et réactions des gens, d'une manière souvent inconsciente. Ces mécanismes sont des manières collectives d'encourager ou de prohiber certains comportements. C'est le cas de l'opinion publique, par exemple, qui s'avère être un juge très efficace par rapport aux comportements déviants (Rogers 1965, Honigmann et Honigmann 1965). D'une manière similaire, il existe également des mécanismes de régulation des conflits qui sont considérés comme légitimes, efficaces et parfois même naturels par la population. Ces mécanismes sont déterminants quant à la résolution des conflits, car ils sont des outils ou des acteurs auxquels les *Opitciwon iriniwok* ont spontanément recours d'une manière informelle.

#### **Mécanismes de contrôle social**

##### **Tolérance**

Une des attitudes les plus fréquemment mentionnées par mes interlocuteurs lorsqu'ils parlent des distinctions avec le reste de la population québécoise est la tolérance des membres de la communauté face à certaines situations conflictuelles. Cette tolérance peut être observée dans une panoplie de contextes, comme dans le cas de violence conjugale :

« Dans les crises de violence conjugale, je dirais que oui la crise passe, mais après la crise, ben, c'est le retour dans le calme pis, ben souvent ici c'est comme ça. Je ne sais pas pour des non-autochtones il y a beaucoup de séparations, de divorces, il y a moins de tolérance. Pis ici il y a beaucoup plus de tolérance, je dirais au niveau de la violence pis, t'sais, les relations continuent. Peut-être aussi qu'il y a une différence dans les valeurs, je dirais là. Peut-être aussi l'isolement.

Comme quoi une différence de valeurs ?

Ben peut-être plus familiales ici. Les gens veulent conserver leur vie familiale, le noyau familial. » (Marie, quarantaine, intervenante et politicienne)

Marie met ici le doigt sur un argument auquel les personnes victimes de violence conjugale ont souvent recours lorsqu'elles justifient leur réticence à dénoncer, c'est-à-dire par peur de « détruire » leur famille. L'idéal de la famille unie est si puissant qu'il peut pousser la personne qui en est victime à se convaincre qu'il vaut mieux rester dans cette situation. Peut-être que cette réaction est effectivement reliée à l'importance de l'unité familiale pour les Atikamekw Nehirowisiwok, pour qui les groupes familiaux étaient la principale unité sociale, politique et religieuse il n'y a pas si longtemps. Peut-être aussi est-elle en partie due à la diabolisation du divorce par le christianisme. Malgré tout, l'importance de conserver les liens semble transcender cette prohibition. Je suppose que la pérennité du lien de parenté et le maintien de la structure sociale qui transparaissent dans le discours de Marie sont beaucoup plus déterminants quant à la pression sociale exercée afin d'être tolérant et de conserver sa relation de couple.

À certains égards, cette tolérance mène à ce qu'on pourrait désigner comme une normalisation de la violence. En effet, plusieurs communautés autochtones doivent composer avec un environnement où les comportements autodestructeurs sont omniprésents. Une des explications en ce qui concerne l'ampleur et la fréquence de ces comportements est ce qui a été théorisé par le concept de violence latérale :

« L'internalisation de la violence coloniale résulte de processus de transfert bien connus de la psychologie sociale, par lesquels la violence est reprise sur soi par les sociétés à qui elle s'adresse, récupérée pour ainsi dire dans le corps social de la victime » (Maracle 1996 dans Perreault 2015).

Intimement associée à la violence coloniale chez les populations autochtones, la violence latérale est identifiée par l'Association des femmes autochtones du Canada comme un cycle d'abus dont les racines se retracent dans des facteurs tel que le colonialisme, l'oppression, les traumatismes intergénérationnels et les expériences continues de racisme et discrimination (Association des femmes autochtones du Canada 2011). En d'autres mots, la violence latérale est l'internalisation de la violence d'un oppresseur par les opprimés, qui dirigent leur colère envers leurs propres pairs plutôt que vers l'opresseur.

Ainsi, peut-être que le concept de violence latérale et la normalisation de la violence qui lui est conséquente pourraient être appliqués à la situation décrite par Marie ; on tolère cette situation car l'on voit que cette situation est commune pour d'autres personnes de son entourage. Une autre hypothèse pourrait être la « règle du silence » suggérée par Leroux (1995) qui concerne particulièrement les cas de conduites sexuelles déviantes. À partir d'expériences décrites chez les Anicinabek, voisins des Atikamekw Nehirowisiwok, Leroux décrit cette règle où les familles empêchaient les victimes de viols, inceste ou maltraitance de parler librement de ces événements :

« [...] la règle du silence aura émergé dans la conjoncture moderne comme une sorte de *renversement de sens*, puisque toutes les personnes qui la détournèrent de son projet de porter plainte, invoquaient les nombreuses et étroites affinités qui les reliaient à l'agresseur, comme si la sauvegarde du réseau social de celui-ci devait primer sur la souffrance de l'agressée » Leroux (1995: 60).

Ce silence face au bris du pacte symbolique qui normalement assure une coexistence idéalement harmonieuse entre les membres du groupe (Leroux 1995: 59) est à mon sens relié à cette présumée tolérance, particulièrement dans le cas de violence conjugale tel que décrit par Marie.

Tanner (2004: 191) suggère également une hypothèse reliée au respect de l'autonomie qui pourrait en partie expliquer cette tolérance :

« In the cultures of the Northern Algonquian Indians [...] an especially high value is placed on respect for the autonomy of the individual, so that, despite pressures to conform to group norms, there is also a high tolerance for the deviant behaviour of individuals. »

Marie ajoute également que c'est peut-être en lien avec l'isolement géographique, un autre indice que les conditions de la réserve (comme le manque de logements par exemple) peuvent exacerber le maintien des situations et relations malsaines. Marie n'est pas la seule à me faire part de l'influence des valeurs familiales. Une autre de mes interlocutrices illustre l'importance de l'unité familiale dans le cas d'une séparation :

« [...] Moi j'ai remarqué beaucoup dans la communauté aussi les femmes qui se sont séparées, après quelques années elles vont être en très bons termes avec leur ex-conjoint. Tsé ils vont rire, ils vont s'agacer. C'est comme s'ils faisaient encore partie de la... Un

exemple, l'arbre là. Tsé un arbre, il a plusieurs branches, c'est comme s'il faisait encore partie de la branche... » (Camille, quarantaine, intervenante)

L'image de l'arbre met ici en évidence l'importance de la « branche » familiale qui reste unie malgré les séparations. Une pression sociale importante est déployée afin de conserver une dynamique cordiale dans la famille. Les circonstances de la promiscuité jouent pour beaucoup dans le maintien de ce comportement ; le côtoiement nécessaire suite à une dispute est un puissant incitatif à adopter une attitude d'acceptation et de tolérance face à des situations conflictuelles.

C'est ce même contexte de promiscuité qui rend certaines conditions de remises en liberté complètement inadéquates par rapport la réalité de la vie dans la communauté :

« Comme l'interdiction de contact ; ça ne fait pas de sens ici. Tout le monde se connaît, ça ne se fait pas. Tout le monde se parle même s'il y a un problème, des chicanes. C'est pas comme en ville où lorsqu'il y a une chicane de voisins ils restent ennemis. Pas ici, c'est rare que ça se fait » (Léo\*, vingtaine, artisan).

Cette situation où deux personnes vivent un conflit, mais continuent de se parler<sup>60</sup> m'a été relatée à plusieurs reprises. Mes interlocuteurs voient dans cette situation une différence avec les allochtones. Pour sa part, Paul-Yves attribue cette réaction de tolérance à ce qu'il appelle la « mentalité nomade », pour la simple et bonne raison que la survie oblige à une unité. De la même manière que Ross (1992) parle de la coercition qu'impose la menace de la famine, on ne peut pas avoir le luxe d'entretenir des relations qui témoignent de la rancœur. Paul-Yves met en opposition cette mentalité nomade à celle sédentaire, où le confort qu'apporte la sédentarité permet d'adopter cette attitude d'intransigeance lors d'un conflit. Autrement dit, elle permet d'avoir des ennemis. Cette tolérance se reflète donc dans les représentations qu'il se fait des Québécois et du système juridique étatique :

« Il y a de la justice là-dedans. L'autre bord, mentalité sédentaire dit y a un règlement là-dedans. T'as pas le droit de faire ça. Tu es puni! Tandis que le nomade lui, OK je t'ai frappé... au bout d'une semaine y vont être capables de se parler. Tandis que l'autre, non. "Toi là, on se voit à cour." C'est ça la différence quand qu'on parle de justice aussi dans les communautés autochtones. Y a des choses que l'autochtone y va accepter parce

---

<sup>60</sup> Je suppose que cette vision est idéalisée puisque les querelles interfamiliales ayant duré des décennies sont histoire commune chez plusieurs des peuples algonquiens (Chiron de la Casinière 2003 et Teoran 2006). Les chicanes de familles existaient déjà lors du temps de la vie en forêt et elles font encore partie de la réalité de la communauté, notamment lorsqu'il s'agit de débats politiques.

que lui dans sa mentalité, c'est une question de survie. Oui, on s'est battu pis j'ai besoin de toi ici, mais tandis que l'autre là, non. Il va dire, oh, c'est impardonnable ce que t'as fait là. C'est ça là, y a des choses au niveau de la justice, ça "*fit*" pas pour nous. » (Paul-Yves, cinquantaine, intervenant)

C'est cette même tolérance qui semble justifier le manque de dénonciation et l'impunité qui règne dans la communauté, face à la ville. « Je ne sais pas si c'est que le seuil de tolérance est plus élevé ou si c'est de la normalisation, mais il est clair que les règles ne s'appliquent pas de la même façon à Opitciwan qu'à Roberval » me confie Alexandre (trentaine, intervenant). C'est également pour cette raison que la ville, la loi, le tribunal apparaissent comme étant rigides et sévères et que les « Blancs » qui viennent dans la communauté sont ceux qui tendent à dénoncer le plus de situations. Ross (1992 : 62) remarque que les autochtones « vont régulièrement tolérer des degrés et des fréquences de mauvaise conduite criminelle qui, à nos yeux, peuvent sembler extrêmes »<sup>61</sup>.

En résumé, « passer l'éponge » semble être naturellement la chose à faire en communauté. Porter le jugement d'être rancunier, égoïste ou déloyal envers sa famille serait trop lourd. De la même manière, adopter une position d'ignorance face à quelqu'un de sa famille ou de son entourage serait tout simplement inacceptable. Il est donc plus simple d'adopter cette attitude de tolérance. Ainsi, il est valorisé de savoir « passer par-dessus », de savoir mettre ses émotions négatives de côté, ce qui corrobore une fois de plus l'éthique de ne pas démontrer sa colère. Cette pression sociale se fait sentir à bien d'autres égards, notamment à travers les commérages, les moqueries et les incitatifs d'autocorrection qui sont de puissants modérateurs – et créateurs – de conflits.

### **Commérages**

Comme nous l'avons vu, les rumeurs sont l'un des impacts de la promiscuité en communauté. Les médisances sont craintes, car elles doivent être affrontées d'une manière presque quotidienne. Cette promiscuité fait que tout le monde est au courant de tout, l'anonymat étant

---

<sup>61</sup> Traduction libre

un luxe que seules les villes peuvent procurer. Rouland (1979: 45) soulève d'ailleurs que dans ce contexte de contiguïté, il n'est même pas nécessaire d'évoquer les faits d'un litige. Cet effet est décuplé depuis l'utilisation généralisée des médias sociaux qui font circuler très rapidement les commérages, les rumeurs et les jugements. Il suffit de pas grand-chose pour que des histoires circulent. Que ce soit dans la rue, au magasin ou via Facebook, les gens ont facilement quelque chose à dire sur les affaires des autres. Bien que ce soit souvent sous prétexte d'humour que ces histoires apparaissent, les personnes sont aisément atteintes par les rumeurs qui en découlent. Par exemple, il est presque impossible de voir à plus d'une reprise se promener un homme et une femme ensemble sans que les rumeurs de fréquentation amoureuses éclosent. Avec humour on se le fait dire, parfois avec sérieux on se le fait demander. Lorsqu'on est en couple, c'est une situation que l'on veut à tout prix éviter, car les problèmes reliés à la dépendance affective et la jalousie sont très répandus<sup>62</sup>.

Pour donner un autre exemple, certaines personnes peuvent avoir du mal à dire s'ils connaissent quelqu'un, car des sous-entendus peuvent être inclus dans « connaître quelqu'un ». Il en résulte que les gens s'empêchent parfois de faire des choses pour ne pas être jugés par leurs pairs. Une petite anecdote qui m'est arrivée sur le terrain l'illustre bien. Étant intriguée que tous les transports au sein de la communauté se fassent systématiquement en voiture, j'ai demandé par simple curiosité comment les gens en venaient à faire du sport. On m'avait répondu que c'était gênant de pratiquer la course à pied, par exemple, dans les rues de la communauté, car si on cherche à se mettre en forme en courant, l'on se fait rapidement dire que l'on « fait son Blanc ». Il est facile d'en déduire à travers cette expression que c'est quelqu'un à qui un Atikamekw ne veut pas être identifié. En effet, elle cache cette vision négative latente envers l'image du blanc<sup>63</sup>, de laquelle sont l'objet les personnes autochtones qui n'auraient pas tous les phénotypes typiquement associés aux Amérindiens (les cheveux noirs, les yeux bridés, la peau foncée, etc.) et les personnes occidentales caucasiennes. Bref,

---

<sup>62</sup> Ce constat est dressé à partir de mes observations personnelles mais est également relaté par certains auteurs, dont Leroux (1995).

<sup>63</sup> Voir Roy *et al.* (2013) pour plus de détails à ce sujet.

les commérages font rapidement le tour de la communauté et une réputation à son sujet peut être faite avant même de s'en rendre compte.

Ainsi, bien que les rumeurs et les commérages puissent réguler des comportements qui pourraient être malsains, ils peuvent tout autant inhiber des comportements qui pourraient être émancipateurs. De la même manière, ils peuvent être une source de conflits comme une source de leur régulation. Une chose est certaine, ils exercent un contrôle social très puissant. Plusieurs auteurs dressent d'ailleurs ce constat, tels que Rogers (1965) chez les Cris, Rouland (1979) chez les Inuit et Bousquet (2009) chez les Anicinabek. Cette dernière identifie les commérages comme étant l'une des causes principales de création des conflits internes dans les communautés. Rouland (1979: 36) affirme que dans la tradition juridique Inuit, « le seul véritable juge est l'opinion publique, la communauté ». D'une manière qui tend à généraliser son observation comme étant un mécanisme propre aux sociétés restreintes, cet auteur fait remarquer l'ampleur du pouvoir que peuvent détenir ces commérages :

« Le cancan, les commérages, sont donc élevés dans les sociétés inuit à la hauteur d'une institution : ce sont eux qui diffusent les informations, exercent une pression sur l'atypique, et préparent la communauté à pouvoir au mieux remplir ultérieurement son rôle de juge. Dans ces sociétés restreintes démographiquement, et où l'individu est constamment sous la surveillance du groupe, ces commérages épargnent la nécessité de règles ayant pour but d'assurer la publicité des actes juridiques » (Rouland, 1979 :46)

### **Moqueries**

L'humour et le rire sont une partie très importante de la vie sociale des Atikamekw Nehirowisiwok. Cet humour, souvent très moqueur, permet de tester la naïveté, le caractère et le sens de la répartie de leur interlocuteur. Ces moqueries agissent implicitement comme d'importants régulateurs sociaux puisqu'elles se basent sur ce qui est acceptable – ou pas – socialement. En effet, pour être « drôle », l'humour doit être composé d'une partie de réalité. Bateson (1969 dans Jérôme 2010b) expose cette nature de l'humour à faire ressortir ce qui doit être dissimulé et à exposer les paradoxes. Évidemment, pour cela, il faut savoir ce qui doit être dissimulé ; l'humour nécessite des référents communs. « Rire ensemble d'une plaisanterie nécessite une connaissance réciproque de ce qui peut être drôle » souligne Jérôme (2010b : 97). Cet auteur s'est particulièrement intéressé à la place qu'occupe de rire dans les rituels

atikamekw. Il constate que les plaisanteries, les railleries, les moqueries sont une forme de communication qui agit à la fois à la régulation de l'ordre social et à l'évacuation du stress, des traumatismes, mais aussi des conflits et des tensions. Briggs (1994) abonde également en ce sens d'après ses observations sur le pouvoir de l'humour dans le règlement des conflits internes chez les Inuit. Cet auteur remarque que l'humour n'est non pas seulement un moyen d'éviter la confrontation, mais également une façon de confronter sans s'exposer aux conséquences d'une confrontation « sérieuse ». Briggs (*Ibid.*:169) argumente que les blagues sont un lieu de confrontation puissant, puisque l'on peut se permettre de sanctionner l'autre sans avoir l'air de le faire.

### **Auto-amendement**

Rouland (1979) remarque chez les Inuit la tentative d'emmener la personne à s'amender soi-même avant de la sanctionner. Cette habitude, jumelée à l'absence de réprobation verbale explicite, concorde avec l'éthique de non-ingérence et la prohibition de la critique. L'absence de l'expression « je m'excuse » dans la langue atikamekw est un exemple qui m'a été partagé par l'un de mes interlocuteurs qui illustre bien la présence de ce mécanisme à Opitciwan :

« C'est aussi que souvent dans notre culture il n'y a pas de mot pour dire « je m'excuse ». On fait attention à ce que l'on fait. C'est pour ça que c'est différent dans notre culture. Je me souviens à l'école [de la communauté] on nous obligeait à s'excuser ; on savait même pas c'était quoi ! Quand on ne s'excusait pas à l'école, on était en punition.

Qu'est-ce qui se passe alors, si l'on ne s'excuse pas ?

Normalement la personne [qui a fait le tort] s'en va... les gens restent avec la victime. L'autre s'en va seul. Les gens l'isolent, lui laisse savoir que ce qu'il a fait c'est mal. Ou bien la personne s'isole d'elle-même si elle sait ce que qu'elle a fait c'est mal » (Léo\*, vingtaine, artisan).

Dans cet extrait, nous remarquons l'entrechoquement des codes de conduites atikamekw et ceux québécois : rien ne semble plus banal pour un Québécois que de s'excuser. Pourtant, ce jeune Atikamekw Nehirowisiw exprime l'ampleur de l'incompréhension qu'il a vécue lors de son contact avec cette conduite de bienséance québécoise à travers l'institution scolaire – occidentale. Pour lui, il y avait une toute autre manière de gérer la commission d'une faute. On part du principe que la personne qui a commis la faute s'en va d'elle-même. Toutefois, si elle

n'a pas l'initiative de s'isoler, les autres l'ostracisent afin de lui faire comprendre la faute commise.

## **Mécanismes informels de régulation des conflits**

Bien que nous ayons vu qu'il ne s'agit plus du premier recours lors de conflits, il arrive encore que l'on fasse appel aux chefs de conseil et aux aînés pour leurs qualités de médiateurs ou pour leurs expériences. De même, certains rituels sont également un outil de référence encore répandu quant à la régulation informelle des conflits. C'est notamment le cas de la tente à sudation.

### **Chef du conseil de bande**

Encore aujourd'hui, on a recours au chef du conseil dans plusieurs situations de conflit. Un chef occupe sa position 24h/24h et doit faire face à la diversité des requêtes possibles ; on s'y réfère autant pour régler une chicane de famille que pour négocier avec les gouvernements. Il est le premier avisé lors d'un accident en forêt et vu comme responsable de tous les services offerts en communauté. « Ainsi, un chef de bande est plus qu'un simple administrateur. Si le chef de bande occupe un rôle d'arbitre et de juge, c'est que la population a trouvé en lui une alternative juridique "locale" ». (Morissette 2007: 131)

Cela s'applique à la personne nommée comme chef du conseil à Opitciwan. À titre d'exemple, Marie me raconte une situation où des membres de la communauté auraient abattu un orignal en territoire innu et s'étaient fait prendre par des agents territoriaux qui ont saisi la bête. La situation a immédiatement été rapportée au chef, duquel on attendait une intervention pour prendre en charge l'incident. Le chef d'Opitciwan a tenté de gérer la situation avec le chef de l'autre communauté innu en question, en vain :

« Les agents territoriaux, ils n'avaient pas le droit de faire ça [saisir l'orignal]. Ce n'était pas dans leur rôle, description pis tout ça. Ces individus-là, ils pouvaient amener ça à la cour, mais ils ne l'ont pas fait. Ils ont laissé ça de même.

Pourquoi tu penses ?

Peut-être parce que ces deux jeunes-là, peut-être ils ne connaissent pas assez le système, comment ça se passe. Fait qu'ils ont comme... Mais c'est sûr qu'ils étaient venus voir le chef pour essayer d'avoir le gibier. [...] C'est ça qui arrive quand il y a des conflits. C'est toujours rapporté au conseil. » (Marie, quarantaine, intervenante et politicienne)

On comprend donc que le réflexe des chasseurs est d'informer le chef puis de s'attendre à une intervention de sa part, plutôt que d'entreprendre des démarches auprès du système juridique étatique. Il est intéressant de souligner que Marie identifie la méconnaissance du fonctionnement de ce système par les personnes impliquées dans litige comme limite à son recours. Cette habitude de s'en remettre au chef est loin d'être anodine, car elle est intimement liée à la représentation que l'on se fait d'un leader et de l'autorité dans la communauté. Comme nous l'avons vu précédemment, ces attentes envers le chef de conseil prennent source dans les qualités attendues des chefs « traditionnels » – dont celle de médiateur – et l'annexion de ces qualités à celles administratives des nouveaux chefs.

### **Aînés**

Même si leur consultation n'est plus un réflexe, il arrive encore que l'on se réfère aux aînés pour leur savoir et leur sagesse en temps de conflits. S'ils ne sont plus les premiers consultés, ce n'est pas seulement parce que leur savoir ou l'autorité qui en découle est remise en question, mais surtout parce que les mécanismes qui permettaient leur recours ont subi d'importantes modifications. De plus, le contexte de la réserve dépossède en partie l'autorité du chef familial telle qu'elle était sur le territoire ; les familles sont désormais dispersées dans différentes unités familiales et ont à disposition une variété d'autres ressources vers lesquelles se tourner.

Puisque ce recours aux aînés n'est plus spontané, un espace doit être créé pour permettre ce recours afin que les aînés puissent prendre la parole. Cet espace est d'ailleurs alloué à certains aînés dans le cadre d'un des programmes de justice communautaire, que nous verrons au prochain chapitre. L'occurrence de certains conflits permet également de créer spontanément un espace où l'on peut se référer aux aînés. À titre d'exemple, l'on pourrait mentionner les événements de la crise politique de 2005 à Opitciwan. Brièvement, le litige concernait un

désaccord au sujet de la contestation d'un nouveau règlement électoral. Il s'avéra que ce conflit impliquait certains groupes de familles qui s'opposaient entre eux (par rapport à de vieilles querelles interfamiliales) et beaucoup de partisanerie politique. Dans ce contexte de débat communautaire et de division, certains membres de la communauté ont pris l'initiative de consulter les aînés pour savoir comment gérer la situation. Les recommandations qui ont été émises par les aînés n'ont toutefois pas été retenues par les élus, qui ont préféré porter la cause en cour fédérale. Cet exemple démontre le tiraillement des membres de la communauté entre la variété des recours possibles quant aux différentes ressources disponibles pour régler les conflits, particulièrement entre ceux étatiques et ceux considérés traditionnels. Certains favorisent l'utilisation des tribunaux afin de « sortir » le conflit de la promiscuité communautaire, tandis que d'autres considèrent la parole des aînés comme ayant une légitimité supérieure.

### ***Matotasiwin* et revitalisation**

La spiritualité panindienne est également un recours officiel dans la régulation des conflits à Opitciwan. Comme dans d'autres communautés, les pratiques spirituelles ancestrales sont revitalisées, et certaines d'entre elles sont mobilisées précisément afin d'affronter des difficultés personnelles et ainsi cheminer vers la guérison. De plus, grâce au poste d'intervenant culturel offert par les services de santé d'Opitciwan, les membres de la communauté peuvent avoir recours à des consultations professionnelles avec un intervenant qui met à l'avant des méthodes d'interventions considérées autochtones. Dans le cadre de son travail, Paul-Yves allie une variété d'outils d'intervention entre ceux appris lors de sa formation universitaire en intervention communautaire et ceux appris par les enseignements des aînés et de son cheminement comme guide spirituel. Il se réfère notamment aux *Atisokana*, aux enseignements de la roue médicinale, aux objets et symboles spirituels, mais surtout aux cérémonies de *matotasiwin* (tentes ou loges à sudation, fréquemment dits *sweat lodges*). Étant lui-même un porteur de calumet et un conducteur de loges, Paul-Yves utilise cette cérémonie comme technique d'intervention.

Initialement utilisée dans un contexte de chasse infructueuse ou dans le cas d'un individu malade (Cooper 1944, Tanner 1979, Desaulniers-Turgeon 2011), la tente à sudation est considérée comme étant d'abord et avant tout un endroit de purification. Comme l'indique son nom, on sue dans cette tente rituelle ; c'est notamment à travers ce processus que l'on se purifie. Une variété de types de tente à sudation existe chez les peuples autochtones d'Amérique du Nord et d'Amérique latine. Je me contenterai ici de décrire brièvement celle que j'ai pu observer chez les Atikamekw Nehirowisiwok. La tente est construite à partir de grands troncs de bois courbés pour en faire une structure circulaire<sup>64</sup>, qui est recouverte de plusieurs toiles très épaisses. Chaque partie a une signification particulière qui fait référence à plusieurs symboles de la spiritualité panindienne : les points cardinaux, les animaux, les astres, des couleurs significatives, etc. La cérémonie consiste à chauffer les pierres choisies pour entrer dans la loge (les « *kimocomak* », les grands-pères) plusieurs heures dans un feu sacré. Une fois devenues bien rouges, elles seront introduites au centre de la structure où un trou creusé dans le sol est prêt à les accueillir. Pendant la cérémonie, de l'eau sera jetée sur les pierres par le conducteur, formant de la vapeur et une chaleur intense à l'intérieur de la tente. Sans m'attarder aux étapes précises de la tente à sudation, il faut toutefois dire que son déroulement est entouré de plusieurs règles et conventions. Par exemple, chacun doit se purifier avec la fumée de la sauge et offrir du tabac au feu sacré avant d'entrer dans ces cérémonies, qui débutent toutes avec les *Atisokana* (Jérôme 2010a :186).

Bref, les tentes à sudation sont désormais une ressource populaire qui est utilisée comme un moyen de prise en charge des problématiques de la communauté. Il est fréquent qu'un conducteur soit réquisitionné pour célébrer le *matotasiwin* pour une raison bien particulière par celui en ayant fait la demande. À noter que chaque guide spirituel a sa façon de faire et sa spécialisation, puisqu'il existe plusieurs types de loges (selon Paul-Yves, il y en aurait quatre : au niveau physique, mental, émotionnel ou spirituel). On peut sentir l'effet concret qu'ont ces cérémonies à travers les témoignages de femmes dans le court-métrage « *Maskwesiwin papiwin* » (la force du rire) réalisé en 2011 dans le cadre du Wapikoni Mobile : « Je cherche

---

<sup>64</sup> Voir Annexe 7 : Photo *matotasiwin*

des moyens pour être forte. Quand je suis dans la tente de sudation, je demande de l'aide » dit l'une d'entre elles. Une autre jeune femme affirme : « Quand on est dans la tente de sudation, je sais maintenant ce que ça fait. On reçoit beaucoup d'énergie. Ça aide aussi sur le comportement. Quand j'allume la sauge, le matin quand je me lève, on sent le calme. Ça apaise les tensions »<sup>65</sup>.

Pour conclure, l'ensemble de ces mécanismes sont révélateurs des conceptions de la justice dans la communauté d'Opitciwan. Ils reflètent en quelque sorte les attentes de la population quant à la réponse sociale à avoir dans des situations bien particulières. Elles sont également éloquentes de la dynamique dans la communauté, dynamique parfois créatrice, d'autre fois inhibitrice de conflits. D'une manière générale, il est difficile de faire le lien avec la justice réparatrice, méthode formelle de prise en charge des conflits, puisque ces moyens sont, par définition, informels. Toutefois, l'on peut dire qu'en ce qui a trait aux mécanismes de contrôle social (tolérance, commérages, moqueries, auto-amendement), ils ne sont pas par inhérence conséquents avec l'idée de réparation. Ce n'est particulièrement pas le cas de l'ostracisme, une réaction qui est indissociable de plusieurs de ces mécanismes. Au contraire, l'utilisation des *matotasiwin* s'inscrit directement dans le mouvement de guérison conjoint à la spiritualité panindienne, dont nous avons déjà démontré les rapprochements avec la justice réparatrice dans le premier chapitre. Bref, cette dynamique sociale et les mœurs qui lui sont reliées sont une porte d'entrée vers les représentations de la justice des Opitciwon iriniwok. Cela nous permettra de mieux comprendre l'idée que ces derniers ont des différentes instances du système juridique étatique.

### **3.3 Représentations à l'égard du système pénal**

Notamment à travers la sédentarisation et l'évangélisation, le gouvernement canadien en est venu à imposer ses règles du jeu jusqu'aux sphères les plus privées de la vie des personnes

---

<sup>65</sup> Extraits à 03:20 et 06:30.

autochtones. Les communautés ont non seulement dû se doter d'un conseil de bande et d'un chef élu pour les représenter, mais elles devaient s'adresser à l'agent des affaires indiennes pour toute requête envers le gouvernement et ce, jusqu'en 1966. Ils devaient également s'en remettre à eux en ce qui a trait à la résolution de conflit : le système juridique étatique – comme toute autre institution de l'État – cherchait à établir son monopole et sa souveraineté dans l'ensemble du « territoire canadien ». Les pratiques spirituelles ancestrales et les cérémonies des peuples autochtones ont, entre autres, été diabolisées par le clergé. Certaines de ces pratiques faisaient partie des méthodes de gestion de conflits et de guérison qui existaient chez ces populations. Devant l'effritement de ces pratiques et la perte des figures d'autorité pour exercer une régulation des conflits, les missionnaires se sont bien malgré eux vus sollicités pour intervenir comme arbitres dans le cas de certains conflits internes (Inksetter 2015).

Ce changement au niveau des rôles, pouvoirs et statuts des personnes en position d'autorité est significatif quant aux transformations en ce qui concerne la régulation des conflits. Comme nous l'avons vu, les chefs ont perdu (de manière officielle) leur position clé dans la résolution des conflits à travers le processus de colonisation. La *Loi sur les Indiens* a redéfini les limites politiques des bandes, non plus territoriales, mais administratives, et a figé tout l'espace politique des groupes autochtones (Morissette 2007). C'est à travers de telles lois que le droit étatique et ses principales instances (les corps policiers, les tribunaux et les services correctionnels) prennent graduellement la place comme unique moyen légal de règlement des conflits. Cependant, il n'est pas pour autant considéré par les principaux concernés comme étant un moyen légitime de prise en charge des conflits. Au contraire, son imposition a pu susciter chez les populations autochtones un sentiment d'étrangeté, une impression que ce système, de l'extérieur, ne leur appartenait pas. Cette distanciation est très claire dans le discours des participants lorsqu'ils parlent du système juridique étatique avec un vocable tel qu'« eux », « leur », « québécois » ou « extérieur », bref qui est extrinsèque au « nous ». Claudia parle de ce que provoque cette imposition :

« Je pense qu'il faut qu'on s'approprie notre propre justice là aussi. Arrêter d'être ce qu'on n'est pas. Dans le fond, ce n'est pas à nous, c'est pas comme ça qu'on faisait pour

résoudre des problèmes d'autrefois. [...] Il y a beaucoup de résistance qui se fait quand on se fait imposer des affaires hein, qui ne reflètent pas ce que t'es là. Surtout avec le système qu'on a aujourd'hui tsé, y a beaucoup de résistance qui se fait, beaucoup de récidives. Il y a comme, on dirait qu'on ne va pas loin. On ne va pas loin dans l'intervention quand on fait, quand on fait affaire à l'extérieur là. » (Claudia, trentaine, intervenante)

Claudia considère que la récidive de comportements déviants est une forme de résistance au système juridique étatique, un système qu'elle dépeint comme étant étranger aux siens. Par le fait même, elle associe ces récidives au caractère qu'elle juge superficiel du système juridique étatique. Nous verrons que cette critique est d'ailleurs celle qui est la plus fréquemment soulevée par mes interlocuteurs.

En ce qui concerne le système juridique étatique, il faut d'emblée mentionner une incompréhension et une ignorance somme toute assez généralisée chez les participants envers les processus judiciaires et les rôles des acteurs judiciaires. Bien que ces incompréhensions puissent refléter l'entrechoquement de deux façons de concevoir les méfaits et la façon d'intervenir sur ces derniers, il s'agit également d'un manque ou d'une désinformation. À titre d'exemple, j'ai pu entendre certaines personnes dans la communauté affirmer s'attendre du policier qu'il prenne la décision d'envoyer quelqu'un en cour, même si cela n'est pas de son recours. D'une manière similaire, la fréquence du plaidoyer de culpabilité chez les prévenus autochtones peut être un indice de cette méconnaissance. Selon les propos de certains de mes interlocuteurs, il semble fréquent que les prévenus plaident coupables simplement puisque leurs avocats leur disent de faire ainsi. Ne connaissant pas le système, ils font confiance à ceux qui semblent le connaître : « Mais j'ai l'impression que l'avocat a tellement d'influence pis tellement de pression » affirme Alexandre (trentaine, intervenant). Jaccoud (1999) soulève une hypothèse selon ses recherches chez les Inuit qui soutient ces affirmations. Elle suggère que la déclaration de culpabilité n'aurait pas le même sens pour l'Inuk que pour les agents du système pénal. Pour ce dernier, la déclaration de culpabilité s'apparente à la reconnaissance publique, soit à l'auto-amendement des torts, tandis que pour le système pénal, cette reconnaissance des faits mène à l'inculpation. Les travaux de Ross (1992) correspondent à cette hypothèse, avançant que cette réaction est reliée à l'éthique de pleine reconnaissance des torts, qui assure un premier pas vers la réhabilitation. De plus, plaider non coupable oblige le

témoignage, ce qui met l'autre dans la position inconfortable de devoir donner des preuves et d'entrer dans un processus de confrontation. Comme nous l'avons vu, cela entre en contradiction avec l'éthique de non-interférence selon laquelle il serait immoral de mettre un tel fardeau sur les témoins et les victimes. Tanner (2004: 192) corrobore également cette suggestion, disant que l'emphase sur l'autonomie individuelle incite la personne « à accepter sans question la responsabilité de ses actions ». Ainsi, le haut taux du plaidoyer de culpabilité et de confessions durant les interrogatoires policiers chez les autochtones est pour cet auteur directement relié à ces règles. Les données produites dans le cadre de cette étude ne permettent pas d'infirmer ou de confirmer cet argument. Cependant, elles corroborent l'inconfort que provoque le témoignage au tribunal. Rappelons-nous Marguerite qui affirmait ne pas vouloir intervenir lors de conflits pour ne pas devoir être témoin à la cour. Les hypothèses de Ross apportent des pistes de réflexion quant à la justification de cet inconfort.

Enfin, s'ajoute à cette méconnaissance la difficulté de langue française comme seconde langue et l'hermétisme de l'univers linguistique rattaché au domaine juridique. Comme nous le verrons, ces barrières linguistiques s'avèrent être un obstacle de taille pour plusieurs des Atikamekw Nehirowisiwok. Malgré tout, les outils du système juridique étatique sont progressivement plus connus et utilisés. Les Atikamekw sont de plus en plus diplômés et informés des ressources pour les renseigner sur ce qu'ils ne savent pas. Le recours aux tribunaux est exponentiel et est même encouragé dans certaines situations :

« Pis de plus en plus, les communautés, surtout ici de ce que je vois, t'sais c'est de plus en plus légal. De plus en plus utilisé, ce qui existe ailleurs, c'est peut-être une influence... C'est sûr, t'sais quelqu'un qui se sent lésé, il va savoir a c't'heure où s'adresser. L'exemple que je peux donner, un employé qui se dit, moi j'ai pas été traité comme il le faut, t'sais il va tout de suite appeler un avocat pis il va soumettre son cas à un avocat, mais, dans le temps c'était pas comme ça. Aujourd'hui les gens savent plus, ils sont plus au courant de leurs droits. Des fois j'écoute les gens parler, moi je me suis adressé à un avocat pour vérifier mes droits pis tout ça.

Pis ça, qu'est-ce que vous en pensez qu'ils aillent ce recours légal ?

Ben c'est, je trouve des fois que oui, ils ont le droit de vérifier. La loi est là pour ça. »  
(Roger, cinquantaine, administration publique).

Le recours croissant aux ressources juridiques n'est toutefois pas garant d'une accessibilité à la justice réelle ; l'internalisation du colonialisme et la dépossession des connaissances qui en résulte ont laissé des marques incontestables. Force est de constater qu'il y a encore beaucoup de chemin à faire pour que l'accessibilité de recours aux tribunaux soit véritablement démocratisée pour les gens d'Opitciwan. Une anecdote qui m'est arrivée sur le terrain en dit long sur le détachement de plusieurs face au tribunal, bien qu'ils y soient concrètement impliqués. J'ai croisé une femme qui attendait son fils à la sortie du bâtiment du Conseil des Atikamekw d'Opitciwan. Après avoir échangé sur la raison de ma présence dans sa communauté et comprenant que je travaille sur le thème de la justice, elle me confie qu'elle devait aller en cour prochainement puisqu'elle fait face à des accusations. Elle avoue ne pas s'être présentée lors de sa première audience, ce qui a amené le juge à reporter à une autre date. Elle me partage son hésitation à aller à cette deuxième audience, car la date tombe en pleine semaine culturelle. Cet événement est l'occasion pour les familles d'aller dans le bois, à leurs chalets, car tous les membres de la communauté ont une semaine de congé afin d'y participer. Face à son questionnement, je lui ai mentionné que si elle n'y allait pas, elle risquait de se voir émettre un mandat d'arrestation et que le juge allait fort probablement être moins clément envers elle dans cette situation. Elle disait savoir cela, mais hésitait quand même, car elle n'avait pas l'argent pour aller en ville.

À mon sens, cette anecdote illustre bien plusieurs éléments de la réalité dans la communauté. Premièrement l'importance du temps dans le bois et de la semaine culturelle pour les gens d'Opitciwan, deuxièmement l'incompréhension et la distance face au système juridique qui engendre une certaine insouciance face à ce dernier (la valeur de la sommation par un juge est minimisée), et troisièmement le manque de ressources financières qui dissuade les gens d'assister à la cour.

Enfin, s'ajoute à toutes ces considérations une certaine méfiance envers les institutions étatiques. Suite aux politiques assimilatrices du gouvernement et les blessures qu'elles ont causées – et causent toujours, nul besoin de s'étonner que le système juridique étatique soit l'objet de suspicion et de vives critiques. Puisque les policiers sont le point de contact le plus

fréquent qu'a la population avec le système pénal, ils sont les premiers à subir les effets de cette méfiance :

« La police, beaucoup de gens ici sont très réfractaires aux policiers, sont très irrités par la police. Je pense qu'ils ne savent pas que la police peut nous aider. Eux autres ils pensent tout de suite à la justice, qu'ils vont avoir des problèmes avec la justice » (Léo\*, vingtaine, artisan).

De par son commentaire, on comprend que la perception de la police (et de son rôle) ne fait pas consensus dans la communauté. Léo argumente que cette résistance à la police est reliée à l'ignorance : « Ils ne savent pas comment fonctionne le système de justice. Parce qu'à l'époque, c'était différent, c'était la famille élargie qui réglait ». Ce jeune artisan évoque ici l'impact qu'ont cette méconnaissance et le poids de la tradition juridique dans les rapports qu'ont les Atikamekw Nehirowisiwok d'aujourd'hui avec les instances juridiques. De par la figure d'autorité qu'ils représentent, qui fait ici en quelque sorte écho à celle des « blancs », les policiers vivent cette aversion. Cela est mis en évidence lorsque certains policiers atikamekw affirment s'être fait reprocher par leur entourage de s'être « blanchis » suite au processus de formation policière et leur devoir d'appliquer uniformément les lois, de la même manière que leurs collègues allochtones. D'une manière similaire, la population se montre clairement plus sur la défensive face aux policiers allochtones, qui représentent environ la moitié du corps policier d'Opitciwan. Ceux qui viennent tout juste d'arriver de la ville ne sont particulièrement pas appréciés puisqu'ils sont considérés trop sévères ; certains les accusent de dénoncer à outrance des situations pour lesquelles ils n'ont pas l'habitude d'intervenir en communauté. Somme toute, les agents de la sécurité publique d'Opitciwan semblent globalement avoir un bon soutien, non seulement de la part des aînés comme nous l'avons vu, mais de plusieurs des personnes interviewées : on reconnaît leur importance dans le maintien de la paix. « Il faut qu'on les appuie, on a besoin de nos agents de la paix », dit Lyne (cinquantaine, employée d'une école).

Mais les critiques qui peuvent être adressées aux policiers ne se limitent pas aux forces de l'ordre ; elles atteignent également les institutions centrales au système pénal, soit les tribunaux et les centres de détention. Nous allons maintenant jeter un coup d'œil sur les points

de vue de mes interlocuteurs à propos de ces organisations judiciaires, qui sont forts révélateurs des représentations et des attentes qu'ils ont de la justice.

## **Points de vue sur le tribunal**

En raison de l'emplacement géographique de la communauté, les audiences concernant les membres d'Opitciwan se réalisent dans deux districts différents. Celles concernant les adultes sont entendues à Roberval, dans le secteur du Lac-Saint-Jean, tandis que celles pour les mineurs le sont à La Tuque, dans le secteur de la Mauricie. Ainsi, la distance fait partie des premières critiques entendues envers le tribunal. Étant éloigné et ses démarches étant coûteuses, le tribunal est difficilement accessible – géographiquement et financièrement. Le déplacement à La Tuque ou à Roberval nécessite plus ou moins trois à cinq heures en voiture. Encore faut-il se loger et se nourrir, et considérer la perte de la journée de travail. Se rendre à la cour implique une mobilisation importante de ressources financières, de temps et d'énergie. Bref, il est commun que les gens ne disposent pas de ces ressources dans l'immédiat. Mes interlocuteurs se désolent de devoir se déplacer à l'extérieur de la communauté pour assister à la cour. À ce propos, un aîné partage ses impressions, que sa petite-fille traduit de l'atikamekw :

« Non, il aime pas ça qu'une personne se fasse amener à l'extérieur. [...] Comment qui voit ça c'est, il dit que ça serait préférable que le juge qui vienne ici, t'sais les personnes qui ont commis des infractions, tout ça. Ça serait préférable que lui il se déplace dans la communauté, que d'amener les personnes là-bas. Parce que là-bas, ils ont pas de place pour rester ou les gens aussi, t'sais des fois ils ont pas de place où aller manger, ils ont pas de place pour aller dormir. Pis ils sont pris là-bas en ville » (Benoît, aîné).

À l'instar de Benoît, plusieurs mentionnent qu'ils souhaiteraient voir la cour se déplacer dans la communauté. Toutefois, cette option a été explicitement écartée par la Juge en chef adjointe responsable du dossier de la justice autochtone, Danielle Côté, lors d'une rencontre à Opitciwan le 4 juillet 2014<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> La rencontre avec les juges réunissait Danielle Côté, la juge en chef adjointe (chambre criminelle et pénale) et responsable de la justice autochtone, Pierre Lortie, le Juge coordonnateur de la région du Saguenay-Lac St-Jean, le chef du Conseil des Atikamekw d'Opitciwan, Christian Awashish, plusieurs membres du Comité de justice et

Cependant, il n'y a pas que la distance qui rebute les *Opitciwon iriniwok* ; ils considèrent que les démarches du tribunal sont lentes et ses actions sont trop tardives. Par exemple, si l'audience se déroule un an après le délit, il est fréquent que les gens disent être déjà « passés à autre chose ». Ainsi, la victime ou le témoin ne se rendra pas à la cour, ou peut-être elle retirera sa plainte et les accusations tomberont. « Comme c'est là, on attend trop longtemps. Les couples finissent par revenir ensemble. Ça arrive même que la madame va s'installer en ville pour aller visiter le monsieur en prison » (Valérie\*, quarantaine, intervenante). D'une manière similaire, un intervenant constate une situation choquante, qui semble pourtant familière :

« C'est la victime, ça on voit ça souvent en violence conjugale là. L'accusé est là, exemple c'est un monsieur qui a frappé sa femme, pis la femme elle tu vas la voir au centre d'achat pendant que son mari est à la cour. 'Mon mari m'a dit de pas venir !' (RIRES) Ton mari t'a dit de pas venir. Ça va ben ça ! Ça fait un an là. Tu as fait une plainte, ton mari t'a dit de pas venir. 'Ouais, regarde, moi c'est oublié pis eh...' » (Alexandre, trentaine, intervenant).

Les délais sont donc un sérieux obstacle au recours au système pénal et à son bon fonctionnement. Ce temps passé entre le moment du délit et l'audience au tribunal contribue à l'inconfort de témoigner, puisque les événements se sont passés depuis trop longtemps. Le défi que posent les délais quant au témoignage au tribunal se combine à deux autres barrières : celle de la langue et celle de la promiscuité. Camille expose clairement ce que ça représente de devoir s'exprimer en français devant la cour et tous les acteurs juridiques :

« C'est vraiment au niveau de la langue. Pis souvent, quand c'est le temps d'aller témoigner, t'sais il veut s'exprimer en leur langue. (RIRES) Pis ça, c'est pas toujours évident. Pour les juges, les procureurs, les avocats. C'est vraiment le juge qui décide si on va permettre que cette personne-là s'exprime en atikamekw. Parce que c'est doublement stressant pour la personne qui parle en atikamekw d'aller témoigner pis d'essayer de témoigner en français. Il a peur de se tromper, il a peur de pas dire, tsé les

---

la plupart des directeurs des différents services de la communauté (sécurité publique, services sociaux, sécurité du revenu, etc.). La rencontre visait à établir une discussion sur les besoins de la communauté au niveau juridique et ce qui pourrait être amélioré dans le rapport des gens de la communauté avec les tribunaux. J'étais présente à la rencontre à titre d'observatrice.

bons termes. C'est plus facile pour elles de s'exprimer en sa langue. C'est ça les deux demandes que je reçois le plus au niveau des, de la justice. C'est vraiment ça. La langue pis, le manque de transport aussi. T'sais y a pas de transport, y a pas d'autobus ici qui s'en va (RIRES) à Roberval » (Camille, quarantaine, intervenante).

À cette difficulté de l'expression dans une langue seconde, s'ajoute le sentiment d'intimidation face au tribunal et aux acteurs juridiques :

« La peur aussi, t'sais tu as monsieur là, tu sais que c'est un juge, t'sais t'écoutes des films, [...] pis [tu] vois un juge là, c'est prestigieux là, c'est sérieux, il faut pas aller voir ce monsieur-là. La peur aussi, la gêne qui rentre en ligne de compte. En plus le procureur, t'sais avec une toge c'est assez impressionnant. [...] T'sais c'est impressionnant la cour quand l'avocat parle pis c'est quasiment du chinois » (Alexandre, trentaine, intervenant).

Malgré ces considérations qui limitent largement le recours aux instances juridiques, ce qui semble être le plus dissuasif est la peur des représailles. Comme nous l'avons abordé plus tôt, elle fait partie des nombreuses conséquences de la promiscuité dans le village :

« Pis au niveau de la justice, au niveau du système pénal aussi, ce que je rencontre le plus c'est vraiment, pourquoi les gens ne veulent pas aller témoigner. C'est sûr que y a la peur, parce que la communauté est, tout le monde se connaît ici. La communauté est petite » (Camille, quarantaine, intervenante).

Christelle pour sa part dénonce le fait que les gens ne portent pas plainte. Elle croit que c'est ce qu'ils devraient faire, « sinon c'est la victime qui écope et qui dit que c'est de sa faute ». Elle affirme que la victime n'est pas nécessairement consciente de sa situation, ni en mesure de s'en sortir. Elle vit dans la peur. Christelle déclare : « quand une victime fait une plainte dans la communauté, elle se fait écraser par sa belle-famille. C'est pas vrai, c'est ta faute » lui dit-on. La personne victime se ferait donc blâmer pour avoir porté plainte. (Christelle\*, cinquante, intervenante). Audrey, qui a de l'expérience dans les services d'aide aux femmes en difficulté, abonde aussi en ce sens :

« Moi je suis d'accord et je suis pour qu'ils portent plainte aux policiers quand qu'il y a de la violence, mais je ne sais pas pourquoi qu'ils ne le font pas. [...] J'en ai une en tête pis je pense que c'est vraiment la peur de la belle-famille qui fait qu'elle ne porte pas plainte. » (Audrey, trentaine, administration)

C'est un discours que j'ai fréquemment entendu et une réaction qui semble bien ancrée. Un intervenant corrobore ces affirmations par son expérience dans la communauté :

« C'est ce qui fait qu'aujourd'hui, il y a plus personne qui veut porter plainte, plus personne veut rien dire parce qu'ils veulent pas aller à la cour, parce qu'ils savent qu'ils ont pas le choix pis ils veulent pas. On a beaucoup moins de témoins qui veulent faire des déclarations pis eh 'ah j'ai rien vu, femme l'a battu mais ah, j'ai rien vu'. T'sais ça fait des témoins peureux un peu là.

Ok. Fait que le monde veulent pas faire de déclaration parce qu'ils veulent pas avoir d'affaire à se rendre à la cour.

Ouais pis souvent, c'est l'ami de mon cousin pis, c'est tissé serré, hein, la famille pis c'est proche. Je veux pas parler contre telle personne. Après ça, on va se parler, on va à chasse ensemble pis on joue de la guitare ensemble pis, t'sais c'est un petit village, hein. Tout le monde se connaît, tout le monde se parle. Fait que il y a deux, deux barrières. Barrière d'aller à cour pis ça leur tente pas, pis la barrière qu'ils connaissent la personne » (Alexandre, trentaine, intervenant).

À la lumière de ces affirmations, on peut attester que la réticence de recours au système pénal ne s'explique pas uniquement par son inadaptation, mais aussi par ses répercussions sociales. La règle du silence proposée par Leroux (1995) semble une fois de plus appropriée puisqu'elle correspond à mon sens aux représailles de la belle-famille que décrivent les participants. De surcroît à ces considérations sociales s'ajoute la méconnaissance des procédures juridiques qui contribue elle aussi à la déficience des dénonciations à la police.

Un autre élément qui dérange énormément les participants dans leur rapport aux tribunaux est l'absence d'implication des personnes affectées par le litige dans le processus décisionnel. Ils affirment qu'à la cour, on se sent impuissant face à l'imposition d'un jugement dicté par un juge. On ne peut pas s'exprimer sur le choix de sentence. On est passif, on subit une décision, ce qui alimente la colère selon Paul-Yves :

« Parce que la victime, elle va jamais... oui elle va faire la plainte, mais elle pourra pas dire rien dire à l'autre de l'autre bord, à moins que l'agresseur [se déclare] non coupable. Non coupable là, la victime doit aller se présenter là-bas pour s'expliquer devant le juge, pis souvent ça amène encore de la colère. Ça prend trop de temps aussi pis des fois, y vont se réconcilier d'ici ce temps-là pis c'est la blessure qui refait surface. Des fois ça dure un an, deux ans, même des fois trois ans. » (Paul-Yves, cinquantaine, intervenant)

S'ajoute à cela l'anonymat du juge ; pour plusieurs, c'est un inconnu à qui l'on n'a nulle raison de faire confiance. Dans un environnement où l'on connaît tout le monde, le pouvoir de la

parole d'un inconnu est amoindri, sa valeur n'ayant pas la même portée. « Ça prend beaucoup de temps avant de faire confiance à une personne. Là pour la première fois tu vois une personne avec une toge, c'est qui, je peux-tu y faire confiance ? C'est qui cette personne-là ? » (Alexandre, trentaine, intervenant).

De plus, un des intervenants interrogés m'a confié qu'il a parfois l'impression qu'il peut y avoir du racisme de la part des acteurs juridiques. Cette situation contribue nécessairement à la méfiance et à la vision péjorative du système juridique.

« Certains procureurs ont des préjugés par rapport à ça, les autochtones, t'sais c'est la boisson, la drogue tout le temps. [...] Mais l'impact de la personne qui est accusée, t'sais il a comme pas de défense, il est comme coupable avant d'avoir passé en cour. En voulant dire que, t'sais le procureur l'a déjà jugé avant, étant donné que, il est autochtone. » (Alexandre, trentaine, intervenant).

Cette même sensation m'a été partagée par plusieurs personnes judiciarisées, dont Sophie qui est une femme à la fois victime de violence conjugale et faisant face à des accusations de négligence envers ses enfants, et qui a vécu des audiences à la cour pour ces deux situations.

« Fait que quand tu dis que tu aimes le système de justice, c'est tu parce que...

Des fois, je me sens comme protégée, des fois je me, t'sais... (SILENCE)

En général, tu trouves que ça te protège ?

Ouais [...]

Comment ça se passe là-bas, la cour, comment tu as trouvé ça ?

On dirait que je ne me sentais pas écoutée, t'sais. [...] Je ne me sentais pas écoutée comme si je parlais pour rien mais...

Au tribunal ça, devant le juge ?

Eh, c'est plus avec mes enfants.

Ok.

Hum, hum. Devant le juge.

Devant le juge quand qu'on, pour quand tu es allée au tribunal pour tes enfants, tu ne te sentais pas...

On dirait que c'était déjà tout eh... Tout eh, je ne sais pas, tout organisé ou ben donc planifié, je ne sais pas. » (Sophie, quarantaine, administration publique)

On remarque l'ambiguïté de son discours face au système pénal. Sophie se voit rassurée face à la possibilité de recours au tribunal et à l'ensemble du système pénal en cas de victimisation à cause d'un acte criminel. Néanmoins, cette appréciation devient mitigée lors de l'inculpation, où elle trouve le tribunal trop rigide, en plus de lui provoquer un sentiment « d'orchestration » en ce qui concerne le déroulement de l'audience.

Finalement, cet intervenant remarque également que l'expérience du procureur avec les milieux autochtones influence grandement la façon dont il gère la situation :

« T'sais c'était intéressant parce qu'il avait une expérience là-dedans. Il avait déjà travaillé avec des autochtones pis il sait comment ça fonctionne, mais quand tu pognes quelqu'un qui... Qui sait pas, t'sais, pis c'est pas de sa faute non plus. Il vas y aller plus *by the book*, ça va être plus strict pis il va décider des décisions plus sévères qu'on le pense. [...] L'expérience d'un procureur pis surtout de où est-ce qu'il vient, pis de où est-ce qu'il a travaillé, ça a beaucoup d'incidence sur le sort qui va arriver à la personne qui est accusée » (Alexandre, trentaine, intervenant).

Selon ce dernier, l'effet de cette sévérité sur des jeunes qui font face à leur première comparution engendre une distanciation avec le système juridique. Ils se disent ensuite « c'est la loi pour les blancs, c'est pas bon pour nous autres » et délégitiment la portée des instances juridiques.

### **Chambre jeunesse et DPJ**

D'ordre général, c'est cette application stricte et sévère des lois – ou leur interprétation – plutôt que le contenu des lois en elles-mêmes qui est dénoncée par mes interlocuteurs. Le reproche le plus fréquent est qu'elles sont appliquées d'une manière exagérée. La Direction de la protection de la Jeunesse (DPJ) est l'institution qui symbolise ce que sont des conditions excessives pour mes interlocuteurs<sup>67</sup>. Ce système est très vivement critiqué au sein de la communauté, de manière presque unanime. Si quelques-uns démontrent une ouverture ou accordent une certaine légitimité au tribunal où à la prison, ce n'est pas le cas pour la DPJ. Bon

---

<sup>67</sup> Bien que ce soit un programme de justice communautaire (**nous le verrons en détails**) qui gère la plupart des cas relatifs à la protection de la jeunesse dans la communauté, certaines personnes voient leur cas judiciairisé par la DPJ.

nombre de mes interlocuteurs estiment que « la DPJ exige la perfection ». Plusieurs histoires de femmes ou de familles qui ont perdu la garde de leurs enfants pour cause de négligence et qui se sont « prises en main » en se pliant à toutes les exigences de la DPJ m'ont été racontées. Malgré cela, elles n'arrivent pas à ravoir la garde de leurs enfants, ce qui crée énormément de frustration et mine la confiance envers cette institution.

C'est le cas de Jessica, mère de quatre enfants, dont l'un est placé jusqu'à sa majorité. Elle affirme que la DPJ voulait qu'elle soit parfaite : « Je ne pouvais pas être parfaite » dit-elle. Après quelques années, son passage à la cour s'est conclu par la perte de la garde de son fils. À la suite de cette décision, elle est allée vivre en ville. Un logement étant exigé pour ravoir la garde de son fils, elle se trouvait contrainte de quitter Opitciwan qui ne pouvait lui en offrir un. Elle affirme avoir vécu 11 ans en ville et avoir respecté toutes les conditions exigées. « J'ai tout acheté », dit-elle. Mais cinq ans après le placement initial, le juge a annoncé que l'enfant ne devait pas retourner chez sa mère jusqu'à sa majorité. Questionnée sur son expérience avec la cour, elle déclare avoir trouvé ça très pénible :

« Je pensais que ça pouvait m'aider à ravoir mon garçon, mais c'était plutôt le contraire. Je pensais que ça pouvait m'aider la cour. Je pensais que le juge pouvait me comprendre. Mais c'était pas ça, je me suis trompée. » (Jessica\*, trentaine, administration publique).

Jessica critique le système de la DPJ jugé trop rigide, mais également les préjugés des acteurs juridiques à l'égard des autochtones :

« Aujourd'hui quand je regarde ça, eux autres ils voient les difficultés chez les autochtones, dans les réserves. Ils généralisent. Pourtant le problème c'est partout. Ils pensent qu'on est tous des mauvaises personnes. Moi j't'une bonne personne. Ils voient seulement la violence dans la communauté, d'après ce que j'ai compris en allant à la cour. Pourtant j'aime ça ici, j'aime ça Opitciwan. Je veux pas retourner en ville. [...] Pour eux [les juges] c'est un problème Opitciwan, eux autres ils pensent que tout le monde font ça, l'alcool, la drogue, la violence. Bin c'est normal, ils m'ont fait vivre là d'dans, mais j'suis pas obligée de répéter. Mais pour eux c'est pas une bonne place pour vivre pour des enfants. Mais c'est pas vrai. C'est pas parce que je vais en ville que l'intimidation à l'école y en aura pu » (*Ibid.*).

En affirmant que les acteurs juridiques pensent « qu'on est tous des mauvaises personnes », Jessica confirme la représentation qu'ont certains Atikamekw du système juridique, le voyant comme une institution qui considère la personne comme déviante, plutôt que ses gestes. Par le

fait même, l'on peut voir dans cet extrait qu'elle met de l'avant l'agentivité de l'individu qui vit dans un milieu dysfonctionnel ; il n'est pas déterminé par ce milieu pour le restant de ses jours et il peut choisir de ne pas répéter ces comportements destructeurs.

Un autre de mes interlocuteurs fait référence à cette rigidité de la DPJ et se questionne à savoir si cette institution considère la réalité distincte de la communauté :

« Quand tu regardes la DPJ, c'est quelque chose qui est très strict, très encadrant puis exigeant au niveau des correctifs à apporter dans la vie d'une famille. À quelque part, cette loi-là, est-ce que c'est la perfection qu'elle exige ? [...] Alors que dans une communauté, même si tu n'as pas le changement complet, il y a tout le temps une famille, il y a tout le temps la famille élargie qui est là pour prendre soin de tes enfants. C'est pas comme en ville ; un enfant qui est laissé à lui-même parce que personne, le réseau social n'est pas là. Mais ici, dans les communautés autochtones, c'est pas le cas, puis ça, moi je me dis ; est-ce que les centres jeunesse en tiennent compte de ça ? De l'unité, de la famille élargie ou bien donc, est-ce qu'ils ont des préjugés ? Est-ce qu'ils ont des jugements envers les communautés ? » (Roger, cinquantaine, administration publique).

La différence entre la réalité de la communauté et celle de la ville que Roger met en exergue dans cet extrait est l'unité familiale et la promiscuité. Ces dernières doivent être prises en considération puisqu'elles créent un environnement distinct en ce qui concerne la prise en charge des enfants dans des milieux considérés dysfonctionnels. Il faut aussi mentionner la place qu'occupe l'adoption coutumière chez les Atikamekw et qui n'est pas reconnue par les instances officielles. 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 (Canada 1996, 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<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Pour en savoir plus sur l'adoption coutumière et sur les débats entourant son statut officiel, voir Guay et Grammond 2012 et Otis 2013.

Par ailleurs, la peur de voir les enfants emmenés en ville est ce qui retient plusieurs personnes de dénoncer des situations de négligence. Le placement d'enfants est quelque chose de très mal perçu, qui fait souffrir autant les enfants que les parents et la famille élargie, car ils ne peuvent plus se voir. Les placements d'enfants créent une coupure entre les parents et l'enfant qui est très difficile à réparer, « à recoller », dit Lisandre (cinquantaine, intervenante). Cette femme prend l'image du huard pour expliquer que l'humain est comme un animal ; il ne voudra plus s'occuper de ses enfants s'ils lui sont enlevés. « Après une grosse séparation la mère ça ne lui tente plus de garder, elle commence à être habituée à être seule » dit-elle. « Le lien n'est plus là quand ils se retrouvent. [...] C'est pour ça que j'ai peur d'emmener mes petits-enfants aux services sociaux, c'est pas ça que je veux. » Mais la situation est complexe, car bien qu'elle ne veuille pas prendre le risque de renoncer à la garde de ses petits-enfants, elle est épuisée :

« Parce que moi aussi je suis fatiguée d'avoir des enfants, en plus, que je travaille. Même votre maman est fatiguée. Parce qu'est toute seule à vous faire vivre dans la maison. C'est ça que j'ai dit, mais c'est pas à cause qu'elle vous aime pas. » (Lisandre, cinquantaine, intervenante).

Cette situation est d'autant plus délicate considérant la situation financière précaire de plusieurs ; il peut leur être avantageux monétairement de conserver la garde d'enfants. À cet égard, Lisandre avoue : « peut-être que je prendrais les enfants pour leur allocation, mais j't'en réflexion pour ça ». Selon elle, les services sociaux « devraient aller chercher les enfants pendant la boisson, mais après ramener les enfants. Pas pour les séparer un mois, deux mois, trois mois. C'est comme ça que je vois, moi ». Le maintien des enfants dans la famille d'origine est donc fortement valorisé. Lorsque ce n'est pas possible, on cherche tout de même à conserver la continuité du lien familial, de la même manière qu'avec l'adoption coutumière. C'est d'ailleurs une remarque soulevée par Dickson-Gilmore et La Prairie (2005: 109) concernant la création de programmes de justice alternatifs en milieu autochtone: « *Justice projects are often implemented in order to keep Aboriginal youth offenders in their home communities, or at least out of custody* ».

En ce qui a trait au placement des jeunes en centre jeunesse, c'est le même constat : l'on dévalorise vivement que les jeunes soient envoyés « à l'extérieur ». Dans l'un des courts métrages du Wapikoni mobile, le film « *Ka ocki matcisitcik* », on entend une aînée

d'Opitciwan énoncer le souhait de la création d'un centre d'accueil pour les jeunes de la communauté pour éviter qu'ils aient à aller en ville :

« Et aussi ce que je veux c'est faire un centre d'accueil pour les jeunes, pour les amener en milieu naturel, les jeunes qui prennent de la drogue. Je ne veux pas que ces jeunes aillent en centre d'accueil en ville. Même quand j'entends que d'autres jeunes ont été emmenés en centre d'accueil, c'est comme si c'était mes enfants qui avaient été emmenés. Et parfois je trouve ça dur d'entendre qu'ils ont été emmenés là-bas. On dirait qu'à leur retour, les jeunes sont pires qu'avant. » (Joséphine Dubé, 02:30 dans *Ka ocki matcisitcik* (Génération) 2007).

Pour Joséphine comme pour plusieurs de mes interlocuteurs, ce n'est pas sans rappeler les événements traumatiques des pensionnats qui ont parfois été vécus comme des enlèvements. De plus, dans le rapport avec les intervenants allochtones de la DPJ, certains mentionnent les risques encourus quant à certaines mésinterprétations culturelles. Léo met en garde au sujet de la confusion de certains entre la simplicité du mode de vie traditionnel et la pauvreté :

« Le mode de vie qu'on avait c'était simple, pas de la pauvreté. Aujourd'hui on pense ça. Les familles qui vivent dans ce genre de conditions on les considère pauvres et ils ont des problèmes avec les services sociaux. Admettons une famille qui travaille pas, qui n'ont pas d'emploi. Une famille qui est assez unie et qui prend soin de ses enfants même s'ils n'ont pas d'emplois. Souvent on pense qu'ils sont pauvres pis les services sociaux vont s'en mêler » (Léo\*, vingtaine, artisan).

D'une manière similaire, lorsque les intervenants des services sociaux sont appelés à travailler de concert avec ceux de la DPJ, certaines tensions se manifestent pour cause de vision différente :

« Donc, c'est comme si la situation n'avait pas changé. C'était tout négatif pis eh, l'intervenant d'ici recommandait le retour des enfants dans la famille, mais avec des mesures, des recommandations. Tandis que l'intervenant du centre jeunesse maintenait le placement en famille d'accueil » (Roger, cinquantaine, administration publique).

Selon mon interlocuteur, l'intervenant du centre jeunesse avait dépeint une situation totalement opposée à celle de l'intervenant des services sociaux d'Opitciwan dans ce dossier. Cette situation démontre les tensions que peuvent créer les priorités différentes des deux institutions, ce qui contribue à l'hésitation des services sociaux à transférer des cas à la DPJ.

## Points de vue sur la prison

Les établissements provinciaux de détention les plus « près » de la communauté d'Opitciwan sont ceux de Chicoutimi, Trois-Rivières, et nouvellement Roberval depuis l'automne 2015. Les prisons n'échappent pas aux critiques des participants. L'une des premières serait celle allant de pair avec le tribunal, c'est-à-dire qu'elle n'aborde pas des causes réelles des problèmes menant à l'incarcération. Plus précisément, on reproche à la prison de ne pas offrir d'aide aux détenus, ce qui est perçu comme nécessaire afin d'entrevoir les causes des comportements reprochés :

« Ben, on dirait qu'on veut juste aller à un certain point, on peut pas aller plus loin. Mettons qu'un individu qui vit des problèmes, mettons qui a fait, qui est contrevenant, admettons des vols ou eh... on n'ira pas plus loin dans la résolution de conflit, on va juste essayer de mettre un frein, mais l'individu là-dedans, il souffre là, il a besoin d'aide pas juste de la prison [...] Il faut plus d'aide » (Claudia, trentaine, intervenante).

Cette surface de l'intervention est dénoncée par l'ensemble des participants. Camille, une femme survivante de violence conjugale, s'exprime sur ce qu'elle souhaiterait pour les autres femmes qui vivraient cette situation :

« Bin c'est sûr que... qu'a porte plainte.

Ouais.

Qu'a reprenne le pouvoir sur eh, sur sa vie.

Qu'a porte plainte pis que ça s'en aille en cour pis...

Que ça s'en aille en cour pis eh...

La prison s'il faut ?

Que son conjoint aille chercher de l'aide. Que son conjoint aille chercher de l'aide, ou bin non qu'on instaure des ressources pour eh... pour cette personne-là » (Camille, quarantaine, intervenante).

Il est intéressant de soulever comment Camille évite de dire que le conjoint devrait aller en prison, mais plutôt qu'il obtienne de l'aide. Toutefois, advenant l'incarcération, tous les interviewés s'entendent pour dire que l'aide offerte en prison est une condition *sine qua non* pour justifier un séjour en détention, ou du moins pour le rendre un tant soit peu légitime. Beaucoup mentionnent qu'il doit y avoir des ressources et des intervenants autochtones dans les prisons. La barrière linguistique, mais aussi culturelle entre autochtones et allochtones,

complexifie les interventions : « ils ont de la difficulté, à intervenir, auprès d'un autochtone [...] Ils n'arrivent pas à les rejoindre ou à intervenir » (*Ibid.*). D'où l'importance d'avoir des personnes autochtones, avec lesquelles ils peuvent parler leur langue en détention. À leur avis, cela contribuerait à diminuer les impacts du racisme et peut-être ainsi les taux de suicide en prison, qui contribuent au malaise quant à la détention carcérale.

Cette aide déficiente, synonyme pour mes interlocuteurs d'une intervention qui ne va pas suffisamment en profondeur, explique pour plusieurs que les séjours en détention soient peu fructueux. Pour une forte majorité des participants, la prison rime avec récidive. Quelques personnes considèrent que les sentences ne pénalisent pas réellement la personne. Ces derniers argumentent entre autres que c'est parce que la prison ne fait pas « mal » où elle le devrait, c'est-à-dire qu'elle prive la personne de soutien, de son réseau social, de sa famille, tandis qu'elle devrait plutôt inciter l'accusé à faire face à ces derniers et à prendre responsabilité de ses gestes. À l'instar de Caroline\* (vingtaine, intervenante), certains soulèvent que les enfants sont les principaux sanctionnés par les impacts de la détention puisque ce sont eux qui vivent l'absence d'un de leurs parents. D'autres considèrent que les sentences ne sont ni assez sévères, ni assez longues. Cet argument a systématiquement été mentionné dans le cas des trafiquants de stupéfiants qui font face à une intransigeance marquée de la part de la population.

Pour l'une de mes interlocutrices, survivante d'abus sexuels, la prison est non seulement une peine qui ne brime pas réellement l'agresseur, mais qui en plus n'apporte rien à la victime :

« De toute façon les abuseurs n'écopent pas longtemps, de quatre à cinq ans. Tandis que les victimes traînent ça toute leur vie. [...] C'est moi qui est bien aujourd'hui, en paix. Moi, la prison n'aurait pas pu me donner ça. Ça m'aurait fait quoi qu'il aille en prison ? Il aurait été hébergé, eu trois repas par jour... La prison ne l'aurait pas pénalisé. En le confrontant, ça m'a pris plus ou moins 30 ans. Je lui ai remis ce qu'il a fait. Sur le coup il a nié, ma thérapeute me l'avait dit. J'ai tout donné les émotions qui ne m'appartenaient pas. Après une dizaine d'années, il m'a demandé pardon » (Christelle\*, cinquantaine, intervenante).

Par cette déclaration, cette femme affirme avoir trouvé le sentiment de justice, ou un retour à l'équilibre par d'autres moyens que le système juridique étatique, lequel n'aurait pas pu lui

procurer cette libération du poids qu'elle portait. Pourtant, d'autres pensent que la prison peut faire réfléchir. Il est intéressant de souligner que les participants qui sont d'avis que la prison soit possiblement un élément déclencheur pour changer le comportement de certains contrevenants sont presque aussi nombreux que ceux qui affirment que les sentences ne sont pas assez sévères. Tous les gens interviewés mentionnent que cela n'est possible que si la volonté de la personne y est. Une « prise en main » est nécessaire pour que les choses changent : ce n'est pas la prison qui fera changer la personne. De la même façon, on considère qu'une thérapie sous ordonnance de la cour a peu de chances de faire changer les choses. Il faut que la personne elle-même décide de prendre les outils offerts pour travailler sur elle-même. Donc si la prison peut permettre de réfléchir, elle peut également être un séjour où la colère de la personne accusée est alimentée. Ainsi, une forte majorité des participants disent que l'effet de la prison dépend des gens.

« De toute façon la justice linéaire, le conventionnel là, regarde il y a combien de monde, moi j'ai été témoin, t'sais on en voit du monde devant la justice, mais y reviennent aussi frustrés, aussi violents autrement dit, t'sais. [...] T'sais y a beaucoup de drogue qui est véhiculée, tout ça. Fait que ça, ça aide pas non plus. C'est pour ça que je dis, la prison ça n'aide pas vraiment, y en a qui s'en sort, mais ces gens-là sont, c'est quand même rare, mais ça existe. » (Jean, quarantaine, politicien).

À partir de son expérience, une femme survivante de violence conjugale confirme la vision selon laquelle il est peu probable que la prison « fasse réfléchir ». Son mari était en prison pour une peine de 16 mois au moment de l'entretien, la plus longue des sentences qui lui sont réservées annuellement depuis plus de 10 ans. Lorsqu'interrogée sur ce qu'elle pense de la prison, elle me confie : « Ben, je ne peux pas, je ne peux pas dire que ça lui a fait réfléchir. Faut qu'il reste longtemps pour qu'il réfléchisse ou bien donc je ne sais pas là... » (Sophie, quarantaine, administration publique).

Cela dit, une majorité de mes interlocuteurs en concluent que la prison ne donne rien à long terme. Même si certains s'arrêtent après quelques délits, la plupart des gens qui ont été en prison y retournent. Caroline affirme qu'à court terme, la plupart des retours de prison se passent bien. Le problème surgit toutefois à long terme : « La prison c'est comme un autre

mode de vie, c'est encadré. Mais quand les gens reviennent ici, ils reviennent dans leur ancien mode de vie » (Caroline\*, vingtaine, intervenante). Il est fréquent qu'un ex-détenu retourne en prison dans la même année. Pour Caroline, cela signifie simplement que son degré de motivation au changement est nul. Elle rapporte que fréquemment, ce retour en prison est dû aux bris de conditions de l'ex-détenu. Comme il a été brièvement mentionné, les participants reprochent vivement aux juges d'émettre des conditions de remise en liberté qui sont inadaptées à la réalité de la communauté. On fait particulièrement référence à l'interdiction de contact, fréquente dans les cas de violence conjugale. Principalement à cause de la situation de surpopulation, il est probable qu'à son retour de prison l'ex-détenu retourne vivre avec sa conjointe puisqu'il n'a nulle part d'autre où aller. Et même si ce n'est pas le cas, ces deux personnes vont définitivement se voir... ne serait-ce qu'à l'unique magasin de la communauté. Ce bris de condition étant alors dénoncé par la victime, l'ex-détenu se voit réincarcéré. Certains interlocuteurs affirment que cette dénonciation cache parfois de la vengeance, car la victime pouvait être consentante au retour de son conjoint dans la maison, jusqu'à ce qu'il y ait une nouvelle dispute...

Caroline soupçonne que la distanciation des gens envers le droit étatique et le sentiment d'illégitimité sont un autre facteur qui expliquerait le non-respect fréquent de l'interdiction de contact. Les gens se disent : « On s'en fout du juge, de la justice québécoise. » Elle suppose que cette insouciance est peut-être due à l'isolement et au manque de présence des appareils juridiques dans la communauté. Il faut dire qu'il n'y a personne dans la communauté qui veille de manière continuelle à ce que les conditions soient respectées. L'agent de probation y reste un ou deux jours par mois et il est surchargé.

À l'instar de Caroline, Gabriel soutient que la prison entraîne un sentiment de désorientation lors du retour dans la communauté après un épisode d'incarcération :

« Qu'est-ce que tu vois que ça donne [la prison] ?

Ce que ça donne, il y en a qui disait : j'aurais dû rester encore en prison. Il n'y a rien ici à Opitciwan. Au moins, j'avais les, ma petite routine qu'ils disaient. Ici sont comme laissés à eux-mêmes. C'est ça » (Gabriel, trentaine, intervenant).

Gabriel attribue ce retour difficile au fait que les ex-détenus sont laissés à eux-mêmes, mais aussi à d'autres facteurs, tels que l'indifférence face au système juridique, les sentences inadaptées, l'emprise de l'ennui dans la communauté, le manque de ressources – financière mais aussi de soutien – et le cercle vicieux de la judiciarisation :

« Ben si je pense aux gens, si je pense aux personnes qui ont commis des crimes des fois ils vont... Pis il y en qui disent ah, je vais seulement juste, avoir des travaux communautaires à faire. On dirait que c'est un cercle vicieux pour eux autres, mais qu'ils aiment ça. (RIRES) C'est comme un passe-temps pour eux autres. Mais dans le fond, c'est vrai, ils ont rien à faire. Si tu n'as pas le temps de faire des choses parce que t'sais tu... bière ou bien de la drogue. Tu ne te donnes pas la peine de ramasser leurs affaires pas, pour partir dans le bois. Eux autres ils veulent l'avoir tout de suite. Il veut partir dans le bois, mais avec quoi... Pas de fusil. Leur fusil a été saisi. Ça c'est ça » (*Ibid.*).

Valérie abonde dans le même sens, disant qu'il y a même des gens qui deviennent trop habitués à la prison et que lorsqu'ils sortent, ils ne savent plus comment vivre à l'extérieur. Elle fait référence à un cas en particulier où désormais, plus personne ne veut voir cet ex-détenu qui a fait plusieurs aller-retour en détention. Elle se désole pour cet homme, mais également pour la communauté au complet qui a vécu ce drame (Valérie\*, quarantaine, intervenante).

Ainsi, le retour en communauté après la prison semble plus préoccupant pour les gens, peut-être même plus déterminant pour l'ex-détenu, que l'emprisonnement en soi. D'où l'importance que prennent les conséquences de l'ennui, de l'oisiveté et du manque d'emplois dans les communautés autochtones. C'est d'ailleurs ce retour post-détention qu'a mentionné le chef Christian Awashish lors de l'ouverture de la rencontre avec les juges du 4 juillet 2014: « En matière de jugement criminel, on tourne en rond; les contrevenants rechutent malgré leurs efforts puisqu'ils reviennent dans le même environnement après la détention ou la thérapie. Les problèmes de consommation sont toujours là, ils ont besoin d'aide » (Notes personnelles). De la même manière, lorsqu'interrogée sur l'effet de la prison dans la communauté, Catherine affirme :

« Il y en a que oui ça l'aide, d'autres qui vont pas vers les ressources. Mon conjoint lui a pris les ressources. [...] C'est pas tant la prison qui aide au problème c'est ce qu'ils font en sortant de la prison. [...] Il y a des hommes qui retombent en colère après leur conjointe pour avoir fait la plainte » (Catherine\*, trentaine, intervenante).

À voir les effets déstructurant des prisons, certains membres de la communauté en viennent à se questionner sincèrement sur l'utilité et les motifs de l'incarcération :

« Je ne sais pas à quoi ils pensent les juges quand ils envoient quelqu'un en prison. Je ne sais pas à quoi ça sert les prisons. C'est une question pour un juge. (RIRES) Mais honnêtement je ne sais pas pourquoi. Pourquoi qu'on envoie les gens en prison ? Peut-être pour empêcher que la personne fasse d'autres affaires. Ou bien donc que c'est juste prévu par la loi » (Gabriel, trentaine, intervenant).

« Mais il y a une chose aussi que t'sais, je me pose la question des fois quand le procureur recommande la détention, c'est quoi le but, c'est quoi l'objectif de ça ? Le but, c'est tu pour la punir ? Si c'est ça, moi je me dis que ce n'est pas une bonne chose pour ces gens-là. Juste pour punir ben il parle d'un arrêt d'agir. C'est sûr, oui, mais quand la personne a fini son temps, s'il n'a pas bénéficié de programme à l'intérieur de son temps, cette personne-là va revenir, il n'y a rien qui va avoir changé. T'sais il n'aura pas plus conscience du geste qu'il a posé. Peut-être qu'il va réfléchir. Il y en a qui dise ça fait réfléchir, mais des fois réfléchir ce n'est pas assez » (Claude, quarantaine, intervenant).

Par ces témoignages, nous pouvons entrevoir l'ampleur du décalage entre ce que l'on pourrait qualifier de deux modes de pensées face à l'intervention des comportements problématiques. La question que pose Gabriel au sujet des objectifs de la détention – imposer un arrêt d'agir ou simplement suivre les décrets de la loi – démontre d'une part l'image superficielle qu'il se fait de l'intervention et d'autre part la représentation robotique qu'il a du système juridique : un code appliqué sans réflexion. Ces remarques rejoignent celles de Claude qui affirme être contre l'aspect punitif de la détention ; un programme d'aide en prison est nécessaire pour que la personne prenne conscience et ne reproduise plus les comportements problématiques.

Un autre exemple de cette vision serait la réponse de Sophie lorsque interrogée sur ce qu'elle aimerait qu'il soit fait pour son ex-conjoint qui cumule les aller-retour en prison pour cause de récidive de violence conjugale : « Qu'il ait plus de suivi ici pour les personnes qui souffrent

pis encadrer les enfants aussi dans les situations qu'ils vivent » (Sophie, quarantaine, administration publique). Comme souhait, elle ne mentionne pas une peine plus sévère ou une détention de plus longue durée, sinon de l'aide et du suivi comme la très forte majorité de ses pairs, tout en précisant que le suivi devrait se faire dans la communauté d'Opitciwan.

À partir de ces affirmations, on peut identifier le paradoxe suivant en ce qui a trait au recours au système juridique étatique. D'un côté on se désole que les victimes ne portent pas plainte, mais d'un autre, on admet que de le faire donne rarement des résultats positifs à long terme. Toutefois, jumelée avec l'intervention de la police et la détention, la dénonciation permet de cesser la situation dans l'immédiat et d'arrêter la crise. C'est ce que les gens retiennent de positif de l'intervention étatique dans le domaine juridique. Pourtant, peu des personnes rencontrées sont convaincues des bienfaits du système pénal, ce qui a une influence directe sur le recours à ce dernier. En effet, pourquoi recourir au tribunal si l'on ne voit pas de résultats positifs des sanctions qu'il impose ? C'est ce qui amène bon nombre d'Atikamekw Nehirowisiwok à utiliser le système pénal à des fins autres que celles pour lesquelles il a été créé. En ce sens, lorsque l'on a recours au droit étatique et à ses appareils, c'est fréquemment dans une perspective d'aide et non de punition. « S'il m'avait frappé, j'aurais peut-être porté plainte, pour l'aider à ce qu'il se prenne en main » me confie Cécile\* (trentaine, intervenante). À noter ici que la violence physique justifie le recours aux instances du système pénal, contrairement à d'autres formes de violence – verbale ou psychologique. La personne qui commet un acte répréhensible est quelqu'un qui a besoin d'aide et si l'on la dénonce, c'est dans l'espoir qu'elle soit aidée. D'une manière similaire, on fait appel à la police pour que la situation cesse, non pas pour entamer un processus judiciaire. Ces pratiques et attentes contribuent aux insatisfactions à l'égard du système juridique étatique.

Bref, le moins que l'on puisse dire est que les centres de détention sont loin d'être considérés par les *Opitciwon iriniwok* comme des institutions de réhabilitation. Leur effet est souvent temporaire. Bien que la prison soit identifiée comme le meilleur moyen disponible pour faire cesser un comportement dangereux dans l'immédiat, ils sont plusieurs à ne pas souhaiter voir les criminels s'y retrouver (à l'exception peut-être des trafiquants de drogues). Les personnes

qui témoignent du peu d'effet de la prison sur les comportements criminels proposent à peu près toutes des séjours « forcés » en forêt plutôt que la prison. « On devrait envoyer les hommes dans le bois au lieu d'en prison, pour certains méfaits. Pendant la prison, t'apprends à faire de l'alcool pis à faire pousser des plantes... t'apprends rien sur ta culture. » (Inconnu)<sup>69</sup>. Non seulement la prison est ici dépeinte comme l'école du crime, mais sa connotation est encore plus négative, car elle ne sert pas à valoriser la culture atikamekw nehirowisiw. Comme nous l'avons vu au tout début de cette étude, l'accent sur la culture est important puisque la guérison passe par la revitalisation culturelle et la revalorisation identitaire. Bien que forcés d'admettre que l'environnement actuel de la communauté caractérisé par le manque de perspectives d'emplois et l'ampleur des problèmes sociaux n'aide pas à la réhabilitation des ex-détenus, l'on souhaiterait que ces derniers restent dans la communauté, à condition d'avoir les ressources nécessaires pour les aider. Que ce soit pour les enfants, les jeunes délinquants, ou les adultes, le constat est le même : les gens ne considèrent pas que d'emmener les personnes vivant des problèmes à l'extérieur de la communauté soit aidant. C'est sans doute pour cette raison que les gens favorisent d'abord et avant tout les ressources locales de la communauté. La proximité géographique, mais surtout culturelle (référénts linguistiques, historiques, spirituels) est priorisée par les Atikamekw Nehirowisiwok dans l'aide à apporter aux personnes victimes et aux contrevenantes.

### **Considérations générales**

En somme, les Atikamekw Nehirowisiwok rencontrés semblent considérer que le système pénal est inapproprié pour eux à plusieurs égards, non seulement dans ses procédures, mais également dans ses buts. Mes interlocuteurs avouent mal saisir la logique inhérente au système pénal qu'ils qualifient de punitive, binaire (gagnant-perdant), rigide et impersonnelle. On peut supposer que ces antagonismes, inhérents au système de justice étatique, sont considérés comme étrangers et inappropriés puisque l'on valorise plutôt la recherche de solution où tous sont impliqués et dans laquelle la décision n'est pas imposée. Bref, il est possible d'arguer à travers ces critiques que le système de justice étatique, plus précisément le système pénal, ne

---

<sup>69</sup> Propos d'un tiers présent lors d'un entretien formel réalisé avec une intervenante.

comble pas les attentes des personnes rencontrées à Opitciwan. Amalgamées d'incompréhensions et d'ignorance, les participants expriment des attentes envers l'ensemble des appareils et des rôles des acteurs de ce système qui ne correspondent pas aux objectifs de ce dernier.

Ces attentes entrent en contradiction avec les fondements du système pénal. On s'attend naturellement à ce que le système de justice de l'État règle véritablement les conflits, ce qui est foncièrement associé au rétablissement de l'harmonie interpersonnelle – ou interfamiliale pour être plus juste – chez les personnes rencontrées. En se basant sur ce qu'il a pu observer chez les Cris et les Ojibweg, Ross (1992) identifie ce retour à l'harmonie comme la fonction première des systèmes de résolution de conflit autochtones. Comme nous l'avons déjà vu au premier chapitre, cet auteur décrit une conception panindienne de la justice qui contraste avec les fondements et objectifs du droit étatique. Ce fossé paradigmatique est au coeur des critiques qu'adressent les Atikamekw Nehirowisiwok envers le système juridique étatique. Du point de vue de mes interlocuteurs, la cour ne fait pas ce qu'elle est sensée faire. Elle se dédie plutôt à retirer les gens de la communauté pour un certain temps, laissant le reste de la population avec le problème. Ce même constat est dressé par Rouland (1979 : 12), affirmant que chez les Inuit, « l'essentiel n'est pas l'exécution de la règle, mais le rétablissement de l'ordre public, de la paix sociale. La peine est dirigée moins contre le criminel que contre le crime lui-même ». De la même manière, il remarque que la priorité dans la tradition juridique Inuit est de rétablir les équilibres internes, contrairement aux systèmes juridiques occidentaux qui visent d'abord à statuer sur la répartition des torts. Par ailleurs, la véritable faute est perçue dans la récidive plutôt que dans un acte isolé ; c'est la répétition des infractions qui menace la survie de la communauté (Rouland 1979 : 14). Une fois de plus, il est possible de faire le parallèle avec l'attitude de tolérance comme mécanisme de contrôle social que nous avons vu plus tôt.

L'ensemble de ces considérations amène plusieurs des résidents d'Opitciwan à voir les appareils juridiques comme des institutions qui gèrent et régulent le crime, plutôt que de

réellement le prendre en charge et le résorber. En d'autres mots, ils font (parfois) cesser la situation, mais ne la règle pas. Pour eux, la preuve en est que, fréquemment, le délit se reproduit. Dans ces institutions, on insiste sur les faits et les éléments de l'infraction, mais pas sur sa cause. C'est ce qui pousse mes interlocuteurs à conclure qu'elles restent en surface. Gabriel (trentaine, intervenant) l'exprime clairement : « Ça ne fait rien que régler le voie de fait que la personne a commis. Ça ne règle pas ça vient d'où le voie de fait. Tu comprends ? ». Plus tard dans l'entretien il renchérit : « Ceux qui sont envoyés en prison ça ne règle pas encore pourquoi ils ont fait le geste. [...] Il faut aller à la source du problème. [Le système de justice] c'est juste la surface ». Valérie abonde dans le même sens. Elle affirme que la cour c'est en ville, devant des juges, des avocats et que lorsqu'on y est, c'est pour subir une sentence. Selon elle, il en résulte que le but pour la personne accusée devient « passer le moins de temps possible en prison » plutôt que de penser à régler ses gestes et ses blessures. Elle déclare que « le système de justice ne règle pas le problème : il est juste là pour punir ». Elle en déduit que ça n'aide pas, puisqu'aussitôt que quelqu'un sort de la prison, il y retourne en peu de temps. (Valérie\*, quarantaine, intervenante).

Cette insistance sur les origines des problèmes et la guérison n'est pas sans rappeler l'esprit de la justice réparatrice. En effet, cette alternative semble venir pallier à bon nombre des critiques adressées au système pénal. À certains égards, elle correspond aux besoins et attentes énoncées par mes interlocuteurs face à la justice. Tout d'abord, son aspect local résout plusieurs des problèmes techniques exprimés par les *Opitciwon iriniwok*. En effet, l'aspect communautaire de la justice réparatrice évacue les difficultés relatives à la distance géographique et ses problèmes d'accessibilité. Par le fait même, les délais problématiques sont amoindris de par la proximité et l'ampleur restreinte du programme. Étant de plus pris en charge par des membres de la communauté, les barrières linguistiques et culturelles, comme le sentiment d'intimidation face aux acteurs juridiques – ou les préjugés de ces derniers – sont des obstacles qui se dissipent. De la même manière, la réalité de la communauté (comme l'unité familiale et la promiscuité par exemple) est nécessairement prise en compte dans la résolution des conflits. Puisque ce sont les personnes affectées dans le conflit qui participent à la recherche d'une solution consensuelle, le sentiment « d'orchestration » ou la représentation

robotique de la résolution des conflits par le système pénal, de même que sa rigidité se voit *de facto* s'éclipser.

La volonté thérapeutique des programmes de justice réparatrice correspond également à ce besoin d'insister sur les causes du conflit et sur la nécessité pour la personne de prendre conscience des comportements problématiques et de ne plus les reproduire. En ce sens, plusieurs des éléments primordiaux pour les participants sont pris en considération, soit la prise de responsabilité et la volonté de la personne à effectuer des changements dans sa vie. Contrairement au système pénal où cette personne est privée de soutien et de son réseau familial, la justice réparatrice lui donne une opportunité de répondre de ses actes et de réparer les torts causés. Elle vise ainsi le rétablissement de l'harmonie interpersonnelle – ou interfamiliale – que mes interlocuteurs décrivent comme étant la preuve d'une véritable résolution de conflit.

Finalement, la justice réparatrice semble être compatible avec des procédures qui se réaliseraient dans la forêt. Cela prend une importance particulière pour les *Opitciwon iriniwok*, car elles augmentent le sentiment de légitimité de cette manière d'intervenir et par conséquent, diminue la résistance qu'il peut y avoir face au système pénal. Étant de connivence avec la notion de guérison et plusieurs éléments de la spiritualité panindienne, elle correspond d'une manière beaucoup plus directe aux besoins et attentes exprimés par mes interlocuteurs.

Néanmoins, la justice réparatrice est bien loin de répondre à toutes les critiques adressées au système pénal. Même qu'à certains égards, elle reproduit les mêmes problèmes que ce dernier. En effet, la localité des programmes de justice réparatrice ne permet pas d'outrepasser la peur de représailles ou la règle du silence, conséquence de la promiscuité de la vie en communauté. Ces initiatives peuvent même envenimer la situation, n'ayant pas recours à des personnes « neutres » qui n'ont aucun lien avec les personnes au sein du litige.

C'est également le cas pour l'antagonisme reproché au système juridique étatique, qui est particulièrement reproduit par les procédures associées à la justice réparatrice. Comme nous l'avons vu, l'aspect de la confrontation est éminemment présent au sein du déroulement des

programmes justice réparatrice, sinon même plus que dans les instances juridiques de par la proximité des personnes devant lesquelles les gens impliqués doivent s'exprimer. Bien que cette réticence à la confrontation provienne sans doute d'une éthique d'autrefois, encore profondément ancrée, elle est désormais valorisée dans sa portée cathartique. Comme l'exprimait Christelle, c'est la confrontation qui lui a permis de rétablir l'équilibre rompu par l'agression qu'elle a vécue. Toutefois, en avouant que ça lui aura pris 30 ans à effectuer cette démarche, on comprend que le fait que l'expression des émotions soit désormais valorisée ne signifie pas qu'elle est systématiquement pratiquée. Il faut admettre que la réaction de Christelle et son audace ne fait pas la norme dans la communauté. Cela démontre encore aujourd'hui la résistance à briser l'éthique de non-ingérence et de l'interdit de la démonstration de la colère. Finalement, cela ne fait que nous rappeler que, comme nous l'avons vu avec les mécanismes de résolution des conflits d'autrefois, la justice réparatrice n'est pas à proprement parler intrinsèque aux Atikamekw Nehirowisiwok, ni aux populations algonquiennes. Cela n'empêche pourtant pas ces derniers de s'approprier ces principes et d'élaborer des programmes de justice qui correspondent à ceux-ci.

## **CHAPITRE 4**

### **Deux programmes de justice communautaire à Opitciwan**

Deux exemples d'initiatives pouvant être associées au type de programme de justice réparatrice « conseil de famille » mentionné au premier chapitre sont présents à Opitciwan. Depuis le début des années 2000, où elle a rapatrié ses services sociaux du Conseil de la Nation Atikamekw Nehirowisiw, Opitciwan s'occupe de la gestion de deux programmes de justice communautaire. Nous explorerons le fonctionnement de ces programmes, leur rapport avec le système juridique étatique et leurs impacts afin de saisir ce à quoi peuvent ressembler des alternatives juridiques dans une communauté autochtone du Québec. Plus particulièrement, ce qui nous intéresse, ce sont les principes sur lesquels se fondent ces programmes, puisqu'ils sont révélateurs des attentes de la population d'Opitciwan quant à la justice. Nous verrons d'ailleurs que ces principes sont calqués sur la justice réparatrice et que

les obstacles à l'application de ces programmes dans la communauté sont à tout point les mêmes que ceux globalement rencontrés par l'ensemble des initiatives de justice réparatrice. Mais tout d'abord, voyons brièvement en quoi consistent ces programmes.

## **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 – compromis<sup>70</sup> (depuis le 1er mars 2000) et les situations de délinquance juvénile<sup>71</sup> (en vigueur depuis le 7 novembre 2005).

Le Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA)<sup>72</sup>, 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

---

<sup>70</sup> 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 comportements sérieux (Art. 38, *Loi de la protection de la jeunesse* 1997).

<sup>71</sup> 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).

<sup>72</sup> 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 Nehirowisiw, 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.

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 à adopter pour réparer le tort causé. Ce système se veut donc un processus non antagonique et 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 les cas de 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 offrent un accompagnement, des visites à domicile ou des 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 à prime abord de reconnaître le problème ou de collaborer<sup>73</sup>, les cas de négligence sont pris en charge par les services de protection. Si après plusieurs tentatives ils ne consentent toujours pas à collaborer volontairement avec les services sociaux, le cas est transféré au DPJ<sup>74</sup>. 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 procureur général<sup>75</sup> 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 le cas d'adoption coutumière), 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 participant 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

---

<sup>73</sup> Pour plus de détails concernant l'importance et les implications de la responsabilisation dans les programmes de justice autochtones, voir les travaux d'Andersen (1999).

<sup>74</sup> Pour le moment, aucun barème n'encadre cette judiciarisation.

<sup>75</sup> 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.

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 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 Mamo<sup>76</sup> à La Tuque ou en centre d'accueil (Centre jeunesse du Saguenay-Lac-Saint-Jean, de Chicoutimi ou de Trois-Rivières). Lorsque des enfants atikamekw sont entre leurs murs, ce sont les centres jeunesse qui sont en autorité dans le dossier.

## **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-Québec<sup>77</sup>. Puisqu'aucune entente officielle n'a encore été

---

<sup>76</sup> 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.atikamekwsipi.com/systeme\\_siaa](http://www.atikamekwsipi.com/systeme_siaa), consulté le 15 juillet 2016).

<sup>77</sup> L'entente intérimaire s'est réalisée entre le Conseil de la Nation Atikamekw et les centres jeunesse, car les services sociaux d'Opitciwan 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.

signée avec le gouvernement en vertu de l'article 37.5<sup>78</sup> de la *Loi sur la protection de la jeunesse*, 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 *Loi sur la protection de la jeunesse*, 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, en principe, de s'opposer à des décisions prises par le DPS dans le cadre du SPSAO. Dans les faits néanmoins, tous les cas retenus par le DPJ sont 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 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 et de gérer à l'interne ces problématiques, 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 :

---

<sup>78</sup> 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.

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 Québec<sup>79</sup>. Par ailleurs, ce système ouvre la voie à d'autres initiatives (particulièrement dans le domaine juridique) favorisant ainsi 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. En effet, à Opitciwan comme ailleurs, la violence familiale figure parmi les premières problématiques sociales qui nécessitent une intervention de la part des services sociaux (Conseil des Atikamekw d'Opitciwan 2016). 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.

---

<sup>79</sup> 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 Mohawk de Kahnawake se sont prévalus de la possibilité d'établir une entente en vertu de l'article 37.5 (Guay et Grammond 2010).

## 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 suite à l'extension du rôle du Conseil des sages<sup>80</sup> – 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 Nahitowin*<sup>81</sup> en atikamekw. Il a également pour mandat de produire des recommandations sur sentence, dont les rapports Gladue<sup>82</sup>, 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 aînée<sup>83</sup>), 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-dire ne pas être apparentés et être impartiaux<sup>84</sup>). 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 s'effectuer que sur la base d'un consentement libre et éclairé. Dans une approche qui

---

<sup>80</sup> Le Conseil des sages, organe du SIAA, se voyait quant à lui exclusivement intervenir dans le cas de personnes mineures.

<sup>81</sup> En décomposant l'expression pour une traduction sommaire, *waska* serait « cercle », *apiwin* serait « assis ensemble » et *nahitowin* signifierait « s'entendre ».

<sup>82</sup> 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).

<sup>83</sup> 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 tel.

<sup>84</sup> Comme nous l'avons déjà vu, cette condition est difficilement satisfaite dans le contexte de forte promiscuité d'une petite communauté isolée. 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.

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 rechanges<sup>85</sup>. Par cette

---

<sup>85</sup> Le Programme de mesures de rechanges 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 5000\$, proférer des menaces, voies de fait, etc.) ou exceptionnellement de catégorie II (méfait, voies de fait graves, vol de plus de 5000\$, etc.) lorsque le contrevenant reconnaît sa responsabilité et s'engage à participer aux

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 rechanges 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 rechanges 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 par exemple – 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 cette option ne fasse pas partie des procédures 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, selon une informatrice clé, les subventions<sup>86</sup> 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 médiations et

---

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'Opitciwan et Directeur des poursuites criminelles et pénales, 2009).

<sup>86</sup> 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.

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 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, 1 juillet 2014<sup>87</sup>).

Cependant, 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 Gladue<sup>88</sup>, sont une véritable avenue de déjudiciarisation (en plus de servir d'alternative à la sentence<sup>89</sup>).

## **Avantages et implications**

De façon générale, le CJSO est un programme qui a pour but « d'aider à administrer la justice en utilisant des approches adaptées aux valeurs autochtones qui mettent l'emphase sur la guérison des individus, de familles et de la communauté » et d'« offrir des solutions de rechange ou des compléments au système traditionnel de justice en y incluant les personnes qui ont été affectées par le crime ou le conflit » (Comité de Justice sociale d'Opitciwan 2007).

---

<sup>87</sup> Exceptionnellement, l'autorisation du coordonnateur a été demandée afin qu'il soit identifié comme tel pour cette citation.

<sup>88</sup> 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.

<sup>89</sup> 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.

Bref, il est censé permettre aux Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan de prendre localement en charge les conflits et certains crimes plutôt que ceux-ci soient judiciairisés. Surtout, il permet de le faire d'une manière que mes interlocuteurs jugent appropriée, car il aborde les origines du conflit et donne la parole à tous ceux impliqués. Selon le coordonnateur, le CJSO est plus efficace que le système pénal pour la résolution de certains conflits, notamment car il adopte une perspective holistique et qu'il engage à une responsabilisation des actes posés :

« Parce que, t'sais quand je te disais tantôt que le crime comme tel c'est ça, mais les malaises, les souffrances, t'sais ça l'affecte pas juste une personne, ça affecte plusieurs personnes. Fait qu'on rencontre les gens qui ont été affectés par la situation le plus possible, le plus de monde possible. [...] Comment cette personne-là s'est sentie par rapport à qu'est-ce qui s'est passé. C'est un petit peu ça, t'sais. La principale différence que moi je dirais, une personne qui est jugée par un juge que celle qui va au comité, la personne se rend compte de la gravité de la situation. J'ai l'impression qu'ils s'en rendent plus compte quand ils viennent au comité [...] que s'il passe à la cour. [...] Parce qu'il entend les autres, il entend parce que la personne, elle n'est pas [...] dans un processus judiciaire, le juge il dit qu'il est coupable ou qu'il est non coupable. Mais nous on parle plus de responsabilités. T'sais cette personne-là est responsable du geste qu'elle a fait pis j'ai l'impression qu'il prend plus conscience de qu'est-ce qu'il a fait quand il vient au comité, quand on traite la situation ici. »

Nous avons déjà vu que la responsabilisation est une valeur également jugée fondamentale par les autres membres de sa communauté et pour la justice réparatrice. De plus, 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. Leur pouvoir ayant été relégué au champ des savoirs, une autorité morale leur est désormais conférée afin qu'ils opèrent dans des domaines non bureaucratiques. 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, le Comité est une opportunité pour les aînés de faire valoir leur autorité et leur savoir dans le cadre d'une institution formelle.

## **Ambitions VS défis application**

Maintenant que nous en savons un peu plus sur les rôles et objectifs des programmes de justice communautaire d'Opitciwan, nous porterons brièvement attention aux aspirations globales derrière leur création. Nous verrons toutefois que plusieurs défis se trouvent sur leur chemin, lesquels ont parfois été révélés dans le discours de participants qui ont partagé leur expérience au sein de ces programmes. Nous nous attarderons à ces défis puisque la plupart d'entre eux s'avèrent être les mêmes que les autres projets de justice réparatrice dans les communautés autochtones.

### **Une aspiration d'autodétermination**

« 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).

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

« 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. »

L'objectif ultime de ces projets juridiques est sans équivoque : *l'autonomie complète de la nation*. Le désir de choisir par eux-mêmes pour eux-mêmes est l'essence de l'ensemble des revendications autochtones particulières envers l'État. L'objectif fondamental d'une telle démarche est le rétablissement du pouvoir<sup>90</sup> afin d'être considérés comme une nation

---

<sup>90</sup> 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 historiques. Les traités historiques sont des accords signés entre la Couronne britannique et les Premières Nations « destinés à

souveraine et ainsi avoir ce dialogue de nation à nation avec le Canada dans une relation égalitaire. Qu'ils se considèrent désormais comme des sociétés distinctes et marginalisées est le fondement de cette recherche d'égalité (Muehlebach 2003). Cette quête d'égalité est d'abord soutenue en raison de l'inégalité inhérente et de la violence structurelle<sup>91</sup> que vivent les populations autochtones face à l'État (Gonzalez 2012). C'est face à cette disproportion de pouvoir et aux injustices qu'elle occasionne que plusieurs nations autochtones ont créé des initiatives de justice communautaire. Se doter de tels programmes constitue d'après moi une manière privilégiée de se réapproprier 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.

Comme le mentionne 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. Ces initiatives juridiques s'inscrivent non seulement dans une démarche de décolonisation, mais elles cherchent à offrir une alternative afin de rendre la justice de manière à ce que les membres de la communauté la considèrent comme légitime. Plusieurs des critères qui correspondent à cette légitimité font explicitement référence aux principes de justice réparatrice. En effet, nul besoin de s'efforcer afin de trouver les rapprochements entre les principes directeurs des programmes de justice communautaire d'Opitciwan et ceux de la justice réparatrice. Rappelons-nous les principes centraux identifiés par Van Ness et Strong (1997) et Sharpe (1998 dans Van Ness et Strong

---

encourager l'établissement de rapports pacifiques entre les Premières Nations et la population non autochtone » (Affaires autochtones et du Nord Canada, 2010). Henderson (1994) envisage ces traités comme étant l'ordre constitutionnel d'origine du Canada.

<sup>91</sup> J'entends la violence structurelle dans le sens proposé par 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 (Hébert 2002: 104) ».

2002): restitution, guérison, participation, consensus, responsabilisation, et l'importance de la communauté dans la réparation des liens brisés par un conflit. Ces principes sont explicitement les mêmes que ceux qui guident la constitution des programmes de justice. Que ces initiatives s'avèrent mettre en pratique les principes de justice réparatrice est peu surprenant. Comme il a été soulevé précédemment, les initiatives de justice réparatrice sont fortement encouragées comme alternatives au système juridique étatique dans les communautés autochtones, étant considérées les plus appropriées par la très forte majorité des auteurs comme des politiciens.

### **Quelques défis de la justice réparatrice en milieu autochtone**

Pourtant, Dickson-Gilmore et La Prairie (2005) énumèrent plusieurs problèmes d'application de la justice réparatrice dans les communautés autochtones. Nous avons d'ailleurs vu au premier chapitre le manque de prise en considération des relations de pouvoir dysfonctionnelles au sein des communautés autochtones. Selon les auteures, une autre de ces difficultés d'application provient du fait que la justice réparatrice était initialement conçue comme une alternative pour gérer les crimes mineurs et ceux de propriété, intention qui ne peut pas être concrétisée dans les communautés autochtones, principalement à cause de la particularité des crimes commis. Toutefois, cette affirmation se doit d'être nuancée puisque les travaux fondateurs de l'approche, comme ceux de Zehr (1990) et Walgrave (1994), envisagent au contraire la justice réparatrice comme moyen de prise en charge de crimes aux conséquences majeures. C'est plutôt la façon dont la justice réparatrice est appliquée actuellement, notamment par le biais de la médiation, qui la restreint à des cas relativement mineurs. Cela dit, les crimes commis dans les communautés autochtones sont caractérisés par leur forte proportion, leur relation avec l'abus d'alcool et la haute teneur de crimes contre la personne, de violence familiale et d'abus sexuels. De plus, ceux-ci impliquent dans la plupart des cas des familles et de l'interconnexion entre les individus. Afin que la justice réparatrice remplisse ses promesses non seulement de résoudre les conflits entre les individus, mais aussi de transformer et guérir les communautés et rebâtir les nations, elle se doit de prendre en considération ces offenses qui sont de nature sérieuse, violente et interpersonnelle. Les auteures concluent que cet énorme défi repose sur les familles et les communautés, et

mentionnent au passage qu'il est injuste de leur laisser ce fardeau sans soutien adéquat, faisant référence au manque de soutien de la part de l'État.

Enfin, une autre inadéquation provient du fait que la plupart des programmes de justice communautaire sont fréquemment « parachutés » selon des modèles étrangers par des intervenants extérieurs. Le danger est le développement inadéquat du programme et de la formation du personnel en charge de ce dernier. Il est habituel que les agents de projets soient tentés de passer à la phase d'implantation du projet rapidement, ce qui a pour effet que les membres de la communauté ne sont majoritairement pas au courant du projet. Ils n'ont donc pas la chance de se l'approprier et de se préparer pour le supporter adéquatement (*Ibid.*: 184-5). Pourtant, comme nous l'avons vu précédemment, les initiatives de justice réparatrice doivent provenir de la base pour réussir. Cette imposition pose deux problèmes majeurs selon Dickson-Gilmore et La Prairie (*Ibid.*) D'une part, ces initiatives nécessitent une agentivité et des ressources présentes de manière inhérente dans la communauté pour fonctionner, car l'appropriation et l'implication de la communauté dans de tels programmes sont indispensables à leur réussite<sup>92</sup>. D'autre part, les auteures dénoncent les dangers inhérents à une imposition de l'extérieur et *top-down*, qui risque de reproduire la dépendance originellement critiquée envers la justice étatique. Sans atténuer les capacités locales des gens, il n'en reste pas moins que ces initiatives n'émanent pas toujours de la communauté elle-même.

## **Défis d'application des programmes d'Opitciwan et expériences des participants**

Bien que les programmes de justice communautaires d'Opitciwan soient des initiatives locales qui proviennent d'un désir intrinsèque de la communauté de gérer les conflits entre leurs membres, les pratiques qui les composent ont été fortement influencées par les formations en

---

<sup>92</sup> Cette nécessité de provenance de la base et de l'appropriation par la communauté de tels projets est appuyée par les travaux de Linden (n.d. dans Dickson-Gilmore et La Prairie 2005) qui démontrent que les programmes de justice communautaire doivent être le plus décentralisés possible pour être efficace.

médiation que les membres ont suivies. C'est particulièrement le cas pour le CJSO dont le fonctionnement provient en partie d'un modèle proposé par la firme consultante en justice autochtone et en médiation Taïga Vision. La consolidation du CJSO a été faite en étroite collaboration avec Mme Lyne St-Louis, médiatrice pour Taïga Vision, qui avait initialement fait la formation en médiation des membres du SIAA à titre de consultante au début des années 2000. Ayant déjà aidé à la formation d'autres comités de justice autochtones, notamment chez les Cris, elle a par la suite été engagée par le Conseil des Atikamekw d'Opitciwan afin de former les futurs membres du comité de justice à la médiation et aux grands principes de la « justice autochtone ». Il m'apparaît important de souligner que les principes qui se retrouvent dans les documents de formation en médiation utilisés par Taïga Vision correspondent étroitement aux principes et discours entourant le mouvement de guérison et la spiritualité panindienne. C'est le cas des notions d'équilibre, de réconciliation, de guérison, d'expression des émotions, ou encore plus explicitement le concept du « cercle de médiation » qui est une référence directe au cercle de guérison ou cercle de parole (Bousquet 2009, Desaulniers Turgeon 2010). Bien qu'ils soient formulés dans un vocabulaire propre à la médiation, les membres du CJSO se sont rapidement appropriés ces principes, laissant transparaître dans leurs discours que ces derniers correspondent aux valeurs atikamekw.

Mais là où les problématiques soulevées par les auteures collent le plus à la réalité d'Opitciwan, c'est particulièrement en ce qui concerne les caractéristiques des crimes commis. Dans un reportage en ligne de Radio-Canada (Robillard et Mouton 2015), un policier de la sécurité publique d'Opitciwan admet que les situations pour lesquelles ils interviennent le plus sont les violences conjugales, les conduites avec facultés affaiblies, les méfaits et les vols. Ce reportage fait également état de plusieurs interventions avec des personnes intoxiquées et la nature interpersonnelle de la vie (et des crimes commis) dans la communauté. Dans la section sécurité publique du rapport d'activité 2015-2016 du Conseil des Atikamekw d'Opitciwan (2016: 81), on remarque la forte proportion de crimes contre la personne, ce qui corrobore la suggestion de Dickson-Gilmore et La Prairie (2005) à propos de la particularité des crimes commis dans les communautés autochtones. Bien que ce document démontre que les taux de criminalité diminuent depuis les dernières années, ce taux reste relativement élevé considérant la petite population de la communauté.

Une autre problématique d'application qui me semble importante de soulever est le manque de connaissance de la population des programmes de justice communautaire. Comme nous venons de voir, cette réalité limite largement l'impact et l'appropriation par la communauté de ces initiatives. 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<sup>93</sup>. L'une de mes interlocutrices suppose que l'appellation du Comité a un rôle à jouer :

« Les gens pensent mal du Comité de justice, le mot justice ça sonne négatif, ça fait peur. Je le vois quand je le [CJSO] propose à des clients, des amis. [...] Les gens entendent le mot justice et bloquent. » (Cécile\*, trentaine, intervenante).

Ainsi, non seulement le mot justice fait écho au système juridique étatique, mais il est également associé à quelque chose de négatif. Malgré tout, les cinq personnes interviewées qui ont eu recours aux services du CJSO s'en sont toutes déclarées satisfaites et valorisent ce moyen de résolution de conflit. Une seule des participantes avoue avoir été déçue du manque de suivi après le cercle de médiation vécu avec sa famille :

« Je voudrais que le CJSO fasse un suivi, rencontrer les gens pour voir comment ça va. Faire parler les gens. Ça l'aide un suivi parce que tout le monde a quelque chose à dire. Pour vérifier l'implication de chacun. » (Nathalie\*, cinquantaine, enseignante).

Elle en conclut que le CJSO les a aidés à parler, mais pas à résoudre le problème. Ce qui est venu complexifier sa situation est que l'une des personnes impliquées a décidé de cesser les rencontres avec le coordonnateur. Malgré tout, elle juge son expérience somme toute positive et trouve que le CJSO est une bonne ressource dans la communauté qui devrait être plus utilisée. « Ce n'est pas agréable de voir un homme en prison vu qu'il a une famille ici. On devrait passer par le CJSO avant de le mettre en prison » (*Ibid.*).

---

<sup>93</sup> Considérant que 13 des personnes interviewées sont responsables de ces services, que 3 autres personnes en sont des anciens membres et que 11 autres personnes ont été rencontrées concernant leur participation à l'un ou l'autre de ces programmes, il ne reste que 18 participants qui ne sont pas associés à ces services. Presque la totalité de ces participants disent en avoir « entendu parler » mais en n'ayant aucune idée du rôle du Comité, dans quelle mesure ils peuvent y avoir recours, et encore moins de ses procédures. Il est intéressant de constater que mes interlocuteurs qui ne connaissaient pas le CJSO me décrivaient une résolution de conflit idéale qui s'apparentait en plusieurs points à ce qui se produit dans les cercles de médiation.

Selon l'expérience d'une autre participante, le CJSO est une façon de faire valorisante et constructive qui aide plus que « d'y aller de façon moderne », en référence au système de justice étatique. Lorsque questionnée sur les raisons qui font la réussite de ce projet, elle mentionne 3 facteurs clés :

« C'est peut-être le fait qu'on fait participer le monde qui sont touchés par le problème. Et qu'on adapte la solution selon notre réalité. [...] Ils [les gens participants] éprouvaient plus de liberté de parler, parce que c'était avec du monde de chez nous. [...] Pis le fait juste d'aller s'exprimer en atikamekw au niveau du comité de justice, c'est quelque chose là, c'est quelque chose d'important. (Claudia, trentaine, intervenante).

À l'instar de Claudia, Cécile décrit son expérience comme un soulagement pour toute sa famille :

« Après le cercle là, je me sentais comme si je venais de sortir d'une thérapie de 2-3 semaines, je me sentais légère, comme si un gros poids venait de partir. J'étais contente, je riais tout le temps. Mon père m'a remercié, il m'a dit qu'il était fier. » (Cécile\*, trentaine, intervenante).

Elle affirme que le cercle a changé la façon dont les personnes de sa famille se perçoivent entre eux. Ça a permis de donner des réponses aux questionnements. « Si j'avais un autre conflit, je redemanderais le cercle. On dirait que tu retrouves la personne ». Pour elle, le comité de justice fonctionne car c'est une manière différente de procéder, où il est possible de parler de son vécu sans être interrompu (*Ibid.*). En ce sens, on peut dire que 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.

En ce qui concerne le SPSAO, les gens savent que ce sont les services sociaux qui sont en charge de la protection de la jeunesse dans la communauté. Toutefois, même s'il est un programme largement sollicité, la plupart des gens interviewés étaient confus face aux procédures reliées à son application, et ce, même lorsqu'ils en ont eux-mêmes bénéficié. Sophie qui avait des problèmes de consommation et dont les enfants ont été placés jusqu'à majorité affirme ne pas savoir comment son dossier a été judiciairisé :

« Au début, c'était avec les services sociaux d'Opitciwan ici ?

Oui.

Sais-tu pourquoi qu'à un moment donné ça a été la DPJ ? Sais-tu comment ça s'est passé ?

Non. Je pense que notre dossier a été déposé à eux autres. [...] Aujourd'hui ce que je fais quand je vois des [gens] qui vivent ça, que leurs enfants sont placés ici aux services sociaux, je leur dis qu'ils n'attendent pas trop longtemps, sans ça, leur dossier ils peuvent aller...

Jusqu'à la DPJ.

*Ehe*<sup>94</sup>. Pis là, que c'était dur de sortir de là.

Si ça ne c'était pas rendu à la DPJ, penses-tu que tu aurais re-eu tes enfants ?

Ouais.

Mais tu ne sais pas pourquoi ça s'est rendu à la DPJ ?

Non. » (Sophie, quarantaine, administration publique).

Cette incompréhension des procédures amène certains participants à adresser de vives critiques aux services sociaux. En racontant comment s'est déroulé son conseil de famille, Jessica affirme ne pas comprendre comment fonctionne le SPSAO, car ce qui a été discuté dans le conseil ne semble pas avoir été retenu par les services sociaux :

« Oui j'ai eu un conseil de famille. Ils m'avaient demandé de choisir les personnes qui étaient là. [...] On dirait que y'ont pas pris ça en considération [les discussions dans le conseil de famille]. Comme s'ils voulaient pas nous écouter. [...] On a fait plusieurs conseils de famille. Les personnes qui étaient là voulaient m'aider, mais ils [services sociaux] n'écoutaient pas, ils prolongeaient les placements pareil. [...] J'avais choisi 4 personnes. Je me souviens pas de comment ça se passait. Ça toujours mal été avec eux autres. Même des années après que j'ai réessayé de ravoir mon enfant... je comprends pas le programme. » (Jessica\*, trentaine, administration publique).

Jessica soupçonne que ces discussions n'ont pas été prises en compte puisque la personne ayant signalé sa situation était liée d'amitié avec les personnes intervenantes dans le programme. Cette affirmation rend une fois de plus tangibles les défis reliés à la promiscuité de la communauté dans l'application de ces programmes. Bref, il m'apparaît juste d'affirmer que les procédures relatives au SPSAO sont mal comprises de la part de mes interlocuteurs.

---

<sup>94</sup> « Oui » en atikamekw.

De plus, la réalité est que ces événements arrivent fréquemment d'une manière brusque et dans une période de forte consommation de la part des parents, ce qui complexifie la compréhension des procédures. Au moment des entretiens, ces événements étaient déjà lointains, rendant d'autant plus laborieuse leur remémoration.

Pour conclure, j'ajouterais que la flexibilité qui caractérise ces programmes est ce qui fait leur force et leur distinction, bien qu'elle puisse être un couteau à double tranchant. D'une part, cette adaptabilité permet aux intervenants de se servir de leur jugement, de leur connaissance de la situation et des personnes impliquées, puis de véritablement s'ajuster aux particularités de chacune des situations. C'est d'ailleurs cette souplesse qui fait toute la richesse de ce système et qui est le fort de sa légitimité. D'autre part, cette flexibilité contribue au flou entourant les procédures, ce qui n'aide pas à la compréhension du système par la population. Par exemple, suite à l'absence de barèmes<sup>95</sup> pour la judiciarisation de certains cas en protection sous le SPSAO (et à la réticence à judiciariser pour les raisons mentionnées dans la section 3.3 concernant la DPJ), il semblerait que des cas soient maintenus en protection pendant de nombreuses années sans qu'il y ait d'évolution notable de la part des parents<sup>96</sup>. Cela pose évidemment problème quant à la nécessité que les mesures prises par le SPSAO soient volontaires. D'une manière similaire, cette malléabilité contribue à faire de l'impartialité des intervenants une pente très glissante ; certaines personnes interviewées affirment s'être senties discriminées par certains intervenants des services sociaux de par les liens qu'elles entretenaient avec la personne qui avait déposé la plainte contre eux. Bien qu'elle soit une condition au bon fonctionnement de ces programmes, on peut se demander si l'entière impartialité est effectivement possible dans une aussi petite communauté.

Finalement, il semble évident que l'application de programmes de justice réparatrice correspond à un besoin de résoudre les conflits locaux d'une manière plus appropriée, mais

---

<sup>95</sup> Par barèmes je fais référence à des critères ou des règles d'application qui encadrent la judiciarisation.

<sup>96</sup> Cette affirmation provient des propos des participants. Bien que les intervenants doivent se justifier à la DPJ qui demandera des comptes lors de la révision du dossier, ils bénéficient d'une certaine marge de manœuvre.

que ces derniers se butent à plusieurs limites pratiques, matérielles et aux contraintes dues à la réalité de la communauté. D'autres aspects de cette réalité que nous avons déjà abordés plus tôt sont notamment les obstacles que posent les différentes règles d'éthique, ainsi que le maigre financement du CJSO<sup>97</sup>. À mon sens, ces limites sont toutefois amenuisées devant l'importance de l'ambition que ces projets desservent, soit rendre la justice d'une manière appropriée aux yeux des membres de la communauté. Nous allons désormais nous pencher à savoir concrètement ce qui caractérise ces manières de faire considérées légitimes.

---

<sup>97</sup> Le CJSO n'est pas le seul Comité de justice dont le financement limité ne permet pas d'embaucher plus qu'un membre de manière permanente. C'est également le cas pour l'ensemble des comités de justice au Nunavik, ce qui a un impact direct sur l'instabilité de ces derniers (Denis-Boileau et Sylvestre 2016).

# CHAPITRE 5

## 10 principes

À travers l'analyse des entretiens 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 caractérisent ce que représente une résolution des conflits légitime aux yeux des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan<sup>98</sup>. 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 Marie (quarantaine, intervenante et politicienne) :

« 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 ».

Mes interlocuteurs affirment qu'il est fondamental de s'interroger sur les raisons pour lesquelles une personne a agi d'une telle manière. Pour ce faire, on doit retourner aux origines de ces actes préjudiciables, que la plupart d'entre eux identifient comme étant des blessures de l'enfance. Cela fait écho aux propos de Camille qui affirmait que quelqu'un qui commet un crime est fort probablement elle-même une victime qui a elle aussi 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 pour les détenus en prison. Les travaux de BOPP and BOPP (1997) correspondent à cette vision en suggérant que la principale raison pour laquelle les communautés autochtones veulent le

---

<sup>98</sup> Tel que mentionné dans la section méthodologie, 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.

contrôle sur la gestion des cas d'abus sexuels est cette conviction que les contrevenants ont besoin de guérison plutôt que de punition.

## **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. Cela correspond aux propos de Florence, une aînée qui affirmait vouloir que les personnes contrevenantes aient de l'aide afin qu'ils comprennent que leurs comportements sont incorrects. 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. Nous avons vu que c'est particulièrement le cas concernant la problématique entourant le trafic des drogues dans la communauté.

## **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 Jean (quarantaine, politicien) : « 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 thérapie ». 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 :

« 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. » (Claudia, trentaine, intervenante)

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 puisque 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 déterminé 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. La nécessité de réparation et que tous s'impliquent transparaît également dans la notion de guérison :

« La guérison est incompatible avec l'exclusion du délinquant, la guérison ne pouvant se produire que dans une relation et non dans l'isolement. La guérison nécessite par conséquent le rétablissement des relations sociales, c'est-à-dire celles qui concernent la victime, le délinquant, leur famille respective et la collectivité entière » (Sivell-Ferri 1997 dans Jaccoud 1999:86).

## **6. La communication**

La guérison, la réparation, la prise en main et la recherche de solution 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 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 non antagoniste.

## **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 Gabriel 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 » (Gabriel, trentaine, intervenant).

## **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 vécu plusieurs épreuves, mais qui a su cheminer vers un

parcours de vie sain. Les paroles des personnes reconnues dans la communauté de par leur statut ou leurs accomplissements sont susceptibles d'avoir un poids particulier. Les modèles sont ainsi très importants dans la communauté ; de par 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 difficile 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 (en plus des limites relatives à la langue et aux codes conversationnels). C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle il peut être éprouvant 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 événement 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 forêt 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 déconnectent du moment présent. Étant à distance de toutes distractions, 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. Une des participantes l'exprime à sa manière :

Faut qu'on aille voir les enfants [et] les amener dans le bois. Ils vont comme (RESPIRE) Ok. 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. (Camille, quarantaine, intervenante)

## **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 territoire, 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.

## **Conceptions atikamekw et justice réparatrice**

L'ensemble de ces principes est conçu par mes interlocuteurs comme émanant et représentant les valeurs atikamekw et leurs façons de faire. Malgré cette conviction qu'il s'agit d'éléments proprement atikamekw, tous sont compatibles avec la justice réparatrice. En fait, plusieurs sont explicitement les mêmes. C'est le cas de la focalisation sur les origines, l'importance de la responsabilisation, l'implication de tous, la réparation des liens brisés et la communication qui apparaissent tous dans la description du concept de la justice réparatrice. Implicitement, la nécessité de la volonté et de l'égalité de tous font également référence au bon fonctionnement des programmes de justice réparatrice, sans quoi la responsabilisation, la guérison et l'implication ne sont pas possibles. D'une manière originale toutefois, les Atikamekw Nehirowisiwok rencontrés insistent sur l'importance de la parole et du vécu des modèles et des aînés dans ce processus. De même, ils mettent l'accent sur le milieu forestier comme un espace fondamental pour la discussion et la résolution des conflits. Finalement, mes interlocuteurs insistent sur la revalorisation de l'identité Atikamekw Nehirowisiw à travers

l'ensemble de ces procédures. De par son aspect communautaire, son caractère foncièrement relationnel et sa flexibilité, la justice réparatrice s'adapte bien à ces fondements novateurs qui sont chers aux *Opitciwon iriniwok*. Je suppose également que ce sont les affinités entre les principes de justice réparatrice et le mouvement panindien, notamment à travers le discours commun de guérison, qui favorisent l'adéquation de ces 10 principes à la théorie. À mon sens, les auteures Bender et Armour (2007) soutiennent cette hypothèse de par la démonstration qu'elles ont faite des liens entre spiritualité et justice réparatrice. Ce lien a d'ailleurs été initialement proposé par l'un des pères fondateurs de la théorie, Howard Zehr (1990).

À l'instar de plusieurs autres communautés autochtones, les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan ont entamé le cheminement de revitalisation culturelle – inhérent au mouvement panindien – 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. En d'autres mots, les adhérents au mouvement de guérison croient que les problèmes sociaux auxquels ils font face dans la communauté peuvent être résolus par la revitalisation et l'affirmation collective de l'identité (Tanner 2004). Cette conception n'appartient pas seulement qu'aux Atikamekw Nehirowisiwok ; elle est rapportée de plusieurs nations autochtones au Canada : « first step in healing themselves and their communities is consistent with “culturally” (read traditional) Aboriginal procedures of justice » (Canada in Andersen 1999: 304).

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. 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. 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, comme le sont les deux initiatives de justice communautaire à Opitciwan.

## Conclusion

« Hence, for Aboriginal communities interested in taking control of their own justice processes, “healing is justice,” and “justice is healing” »  
Andersen (1999: 309)

La résolution des conflits telle que conçue par les Atikamekw Nehirowisiwok rencontrés lors de mon terrain de recherche à Opitciwan a été dépeinte à travers différents thèmes, comme la tradition juridique, les mécanismes de contrôle et de régulation sociale, le système pénal et les programmes de justice communautaire présents dans la communauté. Ces représentations ont été déclinées en 10 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              |

Ces éléments, qui caractérisent une résolution des conflits appropriée et légitime, incarnent la tradition juridique vivante et actuelle des Atikamekw Nehirowisiwok. Bien que ces 10 principes soient révélateurs de la façon dont mes interlocuteurs conçoivent la justice, ils sont loin d'être en mesure de refléter la complexité et les nuances de l'ensemble des membres de la nation Atikamekw Nehirowisiw. Malgré tout, nous avons vu que le cliché de ces représentations, à ce moment précis, avec ces personnes précises, correspond globalement aux principes de la justice réparatrice. Cette affirmation doit toutefois être nuancée, notamment quant aux origines de cette correspondance.

J'ai démontré que la justice réparatrice ne convient pas exactement à ce qui a été identifié comme les méthodes de résolution des conflits ancestrales des Atikamekw Nehirowisiw par les aînés. Elle contrevient notamment au caractère indirect de l'intervention, souvent réalisée par un aîné qui dicte les solutions à prendre. J'ai également fait la preuve qu'elle ne s'applique pas non plus à l'éthique du mode de vie en forêt, bien que certaines de ces manières de faire se trouvent désormais dévalorisées, car mal adaptées au nouveau mode de vie en communauté. En revanche, l'importance de la parole, de l'aide, de la prise de responsabilité des contrevenants et du règlement des conflits à l'interne est le critère mentionné par les aînés qui correspond explicitement aux valeurs de la justice réparatrice. D'une manière similaire, les mécanismes de contrôle social et de régulation des conflits ne s'harmonisent pas tout à fait aux principes de la justice réparatrice. En effet, l'attitude de tolérance (qui s'avère entre autres refléter la règle éthique de non-interférence), les commérages, les moqueries et l'auto-amendement (qui implique souvent de l'ostracisme) ne sont pas intrinsèquement des conduites qui encouragent la réparation. De surcroît, l'intrusion politique des chefs dans la résolution des conflits et la préséance de la parole des aînés ne sont pas non plus des pratiques mettant en valeur la résolution des conflits impartiale et consensuelle promue par la justice réparatrice. Toutefois, l'utilisation des *matotasiwin* peut très bien être considérée comme compatible avec la justice réparatrice, de par sa vocation et ses vertus thérapeutiques.

À la suite de toutes ces considérations, il me semble que les origines de l'adéquation entre justice réparatrice et les conceptions de la justice atikamekw se trouvent plutôt dans les motifs d'adhésion à la justice réparatrice, fortement reliée au discours de guérison. Nous avons vu l'importance que prend le cheminement de guérison pour mes interlocuteurs lorsque vient le temps de traiter les conflits dans la communauté. En fait, j'affirmerais même que le cheminement de guérison correspond explicitement aux 10 principes de résolution des conflits légitime; c'est par la présence de ces éléments que la réparation et la guérison – le retour à l'équilibre – peuvent s'opérer après un conflit. De plus, ce cheminement de guérison passe nécessairement par la revitalisation culturelle et la revalorisation identitaire, qui s'arriment parfaitement aux idéaux communautaires et de réparation de la justice réparatrice. Nous avons entre autres vu que l'une des raisons qui facilite l'adhésion au discours panindien et à ses pratiques est l'effritement de la transmission des savoir-faire et savoir-être atikamekw.

C'est suite à la destruction sociale qui sévit dans les communautés autochtones, dont Opitciwan, que ce besoin de guérison se fait sentir. C'est donc pour guérir des maux sociaux et des conflits qui sévissent dans la communauté que les Atikamekw Nehirowisiwok se sont dotés d'alternatives juridiques locales pour régler ces problèmes à leur manière. Étant fondés sur les principes de restitution, guérison, participation, consensus, responsabilisation et réparation, ces programmes adoptent explicitement des pratiques de justice réparatrice, dans leurs valeurs comme dans leur mise en application. Ces initiatives juridiques locales sont d'ailleurs nées pour répondre aux insatisfactions de la population atikamekw envers les différentes instances du système pénal. En effet, en plus d'être lent, loin et rigide, on considère que le système pénal impose des conditions mal adaptées à la réalité de la communauté et qu'il ne permet pas de confronter les causes réelles des conflits qui ont mené à la judiciarisation. D'ailleurs, plusieurs de ces critiques sont les mêmes que celles que les tenants de la justice réparatrice reprochent au droit étatique et auxquelles ils tentent de répondre par une alternative dite non punitive. Nous avons vu que ces insatisfactions naissent entre autres des attentes incompatibles avec les rôles et objectifs du système juridique étatique, qui engendrent parfois un décalage dans les intentions du recours. Pour ces raisons, plusieurs Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan démontrent une réticence à recourir au système juridique étatique, ce qui témoigne de ce manque de légitimité. C'est entre autres pour répondre à ces besoins qu'ont été créés le SPSAO et le CJSO, bien que l'objectif ultime soit beaucoup plus ambitieux, c'est-à-dire l'autodétermination de la nation Atikamekw Nehirowisiwok.



## Bibliographie

- Affaires autochtones et du Nord Canada. 2008. « Les traités conclus avec les Autochtones au Canada ». Ottawa, Gouvernement du Canada. Consulté sur internet le 31 août 2016. <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100032291/1100100032292>.
- Andersen, Chris. 1999. « Governing Aboriginal Justice in Canada: Constructing Responsible Individuals and Communities through ‘tradition’ ». *Crime, Law and Social Change* 31 (4): 303–26.
- Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador. 2014. « Les besoins en logement des Premières Nations au Québec et au Labrador ». Consulté sur internet le 15 septembre 2016. <http://www.apnql-afnql.com/fr/dossiers/img/logement/BesoinsLogement-2014-resume-fr-en.pdf>.
- Association des femmes autochtones du Canada. 2011. « Les faits sur la violence latérale chez les Autochtones ». Consulté sur internet le 16 août 2016. <https://www.nwac.ca/wp-content/uploads/2015/06/2011-Violence-lat%C3%A9rale-chez-les-autochtones.pdf>.
- Baskin, Cyndy. 2002. « Holistic Healing and Accountability: Indigenous Restorative Justice ». *Child Care in Practice* 8 (2): 133–36.
- Bastien, Soulé. 2007. « Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales ». *Recherches qualitatives* 27 (1): 127–40.
- Bazemore, Gordon, et Mara Schiff. 2001. *Restorative Community Justice: Repairing Harm and Transforming Communities*. Cincinnati: Anderson.
- Beaud, Stéphane, et Florence Weber. 2010. *Guide de l'enquête de terrain*. 4e édition. Paris: La Découverte.
- Bender, Kimberly, et Marilyn Armour. 2007. « The Spiritual Components of Restorative Justice ». *Victims & Offenders* 2 (3): 251–267.
- Bissonnette, Alain, Karine Gentelet, et Guy Rocher. 2005. « Droits ancestraux et pluralité des mondes juridiques chez les Innus et les Atikamekw du Québec ». In *Droit, gouvernance et développement durable*. Laboratoire d'anthropologie juridique de

- Paris. Les Cahiers d'anthropologie du droit. Paris: Karthala.
- Bissonnette, Alain, et Andrée Lajoie. 2005. « Conceptions Atikamekw des droits ancestraux entre un pluralisme intra et extra étatique ». *Civitas Europa*, n° 15: 131-52.
- Bopp, Judie, et Michael Bopp. 1997. « Lutte contre les agressions sexuelles : Mise sur pied d'équipes d'intervention communautaires en cas d'agression sexuelle dans les collectivités autochtones ». Ottawa: Groupe de la politique correctionnelle autochtone et Solliciteur général Canada. Consulté sur internet le 7 avril 2016. <https://www.securitepublique.gc.ca/lbrr/archives/cnsgl-98-00000248-fra.pdf>.
- Borrows, John. 1996. « With or Without You: First Nations Law (in Canada) ». *McGill Law Journal* 41: 629-907.
- . 2002. *Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law*. Toronto: University of Toronto Press.
- . 2005. « Indigenous Legal Traditions in Canada ». *Washington University Journal of Law & Policy* 19: 167-223.
- . 2010. *Canada's Indigenous Constitution*. Toronto: University of Toronto Press.
- 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
- . 2012. « Aiamie, agir au mieux? Ethique, rituels catholiques et corps social chez les Anicinabek depuis les années 1950 ». *Théologiques* 20 (1-2): p.387-417.
- Boyce, Jillian. 2016. « La victimisation chez les Autochtones au Canada, 2014 ». Statistiques Canada. Consulté sur internet le 20 avril 2017. <http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2016001/article/14631-fra.pdf>.
- Braithwaite, John. 1989. *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. « Restorative Justice: Assessing Optimistic and Pessimistic Accounts ». *Crime and Justice* 25: 1-127.
- . 2003. « Principles of Restorative Justice ». In *Restorative Justice and Criminal Justice: Competing or Reconcilable Paradigms?*, édité par Andrew Von Hirsh, Julian V. Roberts, Anthony Bottoms, Kent Roach, et Mara Schiff, 1-20. Oxford: Hart

Publishing.

- Brassard, Renée, Lise Giroux, et Dave Lamothe-Gagnon. 2011. « Profil correctionnel 2007-2008: les autochtones confiés aux Services correctionnels ». Québec: Services correctionnels, Ministère de la Sécurité publique du Québec.
- Briggs, Jean L. 1994. « “Why Don’t You Kill Your Baby Brother?” The Dynamics of Peace in Canadian Inuit Camps ». In *The Anthropology of Peace and Nonviolence*, édité par Leslie E. Sponsel et Thomas Gregor, 155-81. Lynne Rienner: Boulder.
- Brunk, Conrad G. 2001. « Restorative justice and the philosophical theories of criminal punishment. » In *The spiritual roots of restorative justice*, édité par Michael L. Hadley, 31-56. Albany: State University of New York Press.
- Bureau de l’enquêteur correctionnel. 2016. « Rapport annuel du Bureau de l’enquêteur correctionnel 2015-2016- Bureau de l’enquêteur correctionnel ». Ottawa: Gouvernement du Canada. Consulté sur internet le 7 février 2017. <http://www.ocibec.gc.ca/cnt/rpt/annrpt/annrpt20152016-fra.aspx>.
- Canada, Commission royale sur les peuples autochtones. 1996. « Rapport de La Commission Royale Sur Les Peuples Autochtones ». Ottawa: Affaires indiennes et du Nord Canada.
- Chiron de la Casinière, Annick. 2003. « Développement durable et choc culturel chez les Innus à Pakuashipi. La relation anthropologique d’une observation participative. » *Revue d’éthique et de théologie morale* 227: 331-57.
- Christie, Nils. 1977. « Conflicts as Property ». *British Journal of Criminology* 17: 1-15.
- Clairmont, Donald. 1996. « Alternative Justice Issues for Aboriginal Justice ». *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 36: 125-57.
- Clément, Sarah. 2007. « Guérison communautaire en milieu Atikamekw: l’expérience du Cercle Mikisiw pour l’espoir à Manawan ». Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval.
- 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.

- Commission de vérité et réconciliation du Canada. 2015a. *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir: sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- . 2015b. *Pensionnats du Canada: Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, Volume I*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Conseil de la Nation Atikamekw. 2006. « Manuel de référence dans les situations de jeunes délinquants ». Services sociaux atikamekw Onikam, La Tuque.
- . 2009. « Manuel de référence (SIAA développement compromis) ». Services sociaux atikamekw Onikam, La Tuque.
- . 2016. Consulté sur internet le 15 juillet 2016. <http://www.atikamekwsipi.com/>.
- Conseil de la Nation Atikamekw, et les Centres jeunesse 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 des Atikamekw d'Opitciwan. 2016. « Rapport d'activité 2015-2016 ». Opitciwan. Consulté sur internet le 14 mars 2017. <http://www.opitciwan.ca/wp-content/uploads/2016/12/RAPPORT-DACTIVIT%C3%89-2015-16-version-3-d%C3%A9cembre-2016.pdf>.
- Cooper, John M. 1944. « The Shaking Tent Rite among Plains and Forest Algonquians ». *Primitive Man* 17 (3/4): 60–84.
- Coyle, Michael. 1986. « Traditional Indian Justice in Ontario: A Role for the Present ». *Osgoode Hall Law Journal* 24: 605-34.
- Crnkovich, Mary. 1995. « The role of the victim in the criminal justice system: Circle sentencing in Inuit communities ». Paper presented at the Canadian Institute for the Administration of Justice conference. Banff, Alberta, 11-14 October.
- . 1996. « A Sentencing Circle ». *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 36: 159-81.
- Daly, Kathleen. 1996. *Gender, Crime, and Punishment*. Yale: Yale University Press.
- . 2001. « Conferencing in Australia and New Zealand: Variations, Research Findings, and Prospects ». In *Restoring Justice for Juveniles: Conferencing, Mediation and*

- Circles*, édité par Allison Morris et Gabrielle Maxwell, 59-84. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. « Restorative Justice: The Real Story ». *Punishment & Society* 4 (1): 55-79.
- Daly, Kathleen, et Hennessey Hayes. 2001. *Restorative Justice and Conferencing in Australia*. Canberra: Australian Institute of Criminology.
- Denis-Boileau, Marie-Andrée, et Marie-Ève Sylvestre. 2016. « Ipeelee et le devoir de résistance ». *Canadian Criminal Law Review* 21: 73-121.
- Depew, Robert C. 1996. « Popular Justice and Aboriginal Communities - Some Preliminary Considerations ». *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 36: 21-67.
- Desaulniers Turgeon, Sébastien. 2010. « Entre politique et thérapeutique: usages du rituel de la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec ». Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal.
- Desmarais, Danielle. 1993. « Violence familiale, pauvreté et autonomie politique: défis des femmes autochtones québécoises: Entrevue avec Michèle Rouleau ». *Nouvelles pratiques sociales* 6 (1): 15-31.
- Dickson-Gilmore, Jane, et Carol LaPrairie. 2005. *Will the Circle Be Unbroken? : Aboriginal Communities, Restorative Justice and the Challenges of Conflict and Change*. Toronto: University of Toronto Press.
- Éthier, Benoit. 2011. « Savoir, pouvoir et territoire: acquisition et transmission des savoirs liés à l'univers forestier chez les Manawani iriniwok (Atikamekw de Manawan) ». Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval.
- . 2014. « Nehirowisiw Kiskeritamowina: Acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs ». *Recherches amérindiennes au Québec* 44 (1): 49-59.
- . 2016. « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok ». *Anthropologie et Sociétés* 40 (2): 177-93.
- Ferguson, Gerald. 2001. « Community participation in jury trials and restorative justice programs ». Paper prepared for the Law Commission of Canada, First draft, July.
- Friedland, Hadley. 2015. « Aseniwuche Winewak Justice Project Report: Creating a Cree

- Justice Process using Cree Legal Principles ». Indigenous Law Research Unit, Faculty of Law, University of Victoria: Document inédit.
- Gélinas, Claude. 2000. *La gestion de l'étranger: les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie, 1760-1870*. Sillery: Les éditions du Septentrion.
- . 2002. « La création des réserves atikamekw en Haute-Mauricie (1895-1950), ou quand l'Indien était vraiment un indien ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 23 (2): 35-48.
- Gentelet, Karine, Alain Bissonnette, et Guy Rocher. 2007. *La sédentarisation : effets et suites chez des Innus et des Atikamekw*. Montréal: Éditions Thémis.
- Ghasarian, Christian. 2002. « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive ». In *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, édité par Christian Ghasarian. Paris: Armand Colin.
- Glaser, Barney G., et Anselm L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Goel, Rashmi. 2010. « Aboriginal Women and Political Pursuit in Canadian Sentencing Circles: At Cross Roads or Cross Purposes? » In *Restorative justice and violence against women*, édité par James Ptacek, 60-78. Toronto: Oxford University Press.
- 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.
- Goulet, Jean-Guy A. 1998. *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power Among the Dene Tha*. London: University of Nebraska Press.
- Green, Ross Gordon. 1995. « Aboriginal sentencing and mediation initiatives: The sentencing circle and other community participation models in six Aboriginal communities ». Master of Laws, University of Manitoba. <http://search.proquest.com/docview/304230510/>.
- . 1998. *Justice in Aboriginal Communities: Sentencing Alternatives*. Purich's Aboriginal Issues Series. Saskatoon: Purich Pub.
- Griffiths, Curt Taylor. 1996. « Sanctioning and healing: Restorative justice in Canadian aboriginal communities ». *International Journal of Comparative and Applied Criminal*

- Justice* 20 (2): 195-208.
- 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.
- Hadley, Michael L. 2001. *The Spiritual Roots of Restorative Justice*. SUNY Series in Religious Studies. Albany: State University of New York Press.
- Hallowell, Alfred Irving. 1976. *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hammersley, Martyn., et Paul Atkinson. 1983. *Ethnography : Principles in Practice*. London ; Tavistock, New York.
- Handler, Richard, et Jocelyn Linnekin. 1984. « Tradition, Genuine or Spurious ». *The Journal of American Folklore* 97 (385): 273-90.
- Hansen, John. 2010. « An Exploration of Swampy Cree Restorative Justice ». Doctorate of Philosophy in Education, University of Regina.
- Henderson, James Youngblood. 1994. « Empowering Treaty Federalism ». *Saskatchewan Law Review* 58: 241-330.
- Hobsbawm, E. J., et T. O Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honigmann, John Joseph, et Irma Honigmann. 1965. *Eskimo Townsmen*. Ottawa: Canadian Research Centre for Anthropology, University of Ottawa.
- Inksetter, Leila. 2016. « "Le chef gagne tous les jours de nouveaux sujets": pouvoir, leadership et organisation sociale chez les Algonquins des lacs Abitibi et Témiscamingue au 19e siècle. » Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Montréal.
- Jaccoud, Mylène. 1995. *Justice blanche au Nunavik*. Montréal: Méridien.
- . 1999. « Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada ». *Criminologie* 32 (1): 79-105.
- . 2014. « Peuples autochtones et pratiques d'accommodements en matière de justice pénale au Canada et au Québec ». *Archives de politique criminelle* n° 36 (1): 227-39.
- Jefferson, Christie. 1994. *La conquête par le droit*. Ottawa: Solliciteur général Canada,

Secrétariat du Ministère.

- Jérôme, Laurent. 2010a. « Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec): Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone ». Thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval.
- . 2010b. « Les rires du rituel: humour, jeux et guérison chez les Atikamekw ». *Anthropologica* 52 (1): 89-101.
- Jervis, Lori L., Paul Spicer, et Spero M. Manson. 2003. « Boredom, “Trouble,” and the Realities of Postcolonial Reservation Life ». *Ethos* 31 (1): 38-58.
- Ka ocki matcisitcik (Génération). 2007. Opitciwan: Wapikoni mobile. Consulté sur internet le 15 juillet 2016. <http://www.wapikoni.ca/films/ka-ocki-matcisitcik-generations>.
- Katambwe, Jo, Kéren Genest, et Béatrice Porco. 2014. « Approches méthodologiques et objets d'induction organisationnels : la pertinence d'une stratégie de recherche multiétagée ». *Approches inductives: Travail intellectuel et construction des connaissances* 1 (1): 239.
- Lacasse, Jean-Paul. 1996. « Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui ». *Cahiers de Géographie du Québec* 40 (110): 185-204.
- Lane, Phil, Michael Bopp, Judie Bopp, et Julian Norris. 2002. *Mapping the healing journey: The final report of a First Nation research project on healing in Canadian Aboriginal communities*. Government of Canada. Ottawa: Solicitor General Canada.
- Laperrière, Anne. 1997. « La théorisation ancrée (grounded theory): Démarche analytique et comparaison avec d'autres approches apparentées ». In *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, par L.-H. Groulx, R. Mayer, et A. Pires, édité par J. Poupart, J.-P. Deslauriers, et A. Laperrière, 309-40. Boucherville: GMorin.
- Larose, François. 1993. « Culture ou environnement ? Les variables environnementales et la désertion scolaire chez les Amérindiens québécois ». *Enfance* 46 (3): 317-32.
- Leroux, Jacques. 1994. « La question des genres dans la tradition orale algonquine ». *Religiologiques*, n° 10: 211-44.
- . 1995. « Les métamorphoses du pacte dans une communauté algonquine ». *Recherches amérindiennes au Québec* 25 (1): 51-69.
- Lips, Julius E. 1937. « Public Opinion and Mutual Assistance among the Montagnais-

- Naskapi ». *American Anthropologist* 39 (2): 222-28.
- . 1947. « Naskapi Law (Lake St. John and Lake Mistassini Bands) Law and Order in a Hunting Society ». *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, 37 (4): 379-492.
- Llewellyn, Jennifer J., et Robert Howse. 1999. *Restorative Justice: A conceptual framework*. Ottawa: Law Commission of Canada.
- Mailhot, José, et Sylvie Vincent. 1980. *Le discours montagnais sur le territoire*. Rapport soumis au Conseil attikamek-Montagnais. Québec.
- Maskwesiwin Papiwin (La force du rire). 2011. Opitciwan: Wapikoni mobile. Consulté sur internet le 15 juillet 2016. <http://www.wapikoni.ca/films/maskwesiwin-papiwin-la-force-du-rire>.
- Miles, Matthew B., et A. Michael Huberman. 2003. *Analyse des données qualitatives*. Paris: De Boeck Université.
- Morelle, Marie, et Fabrice Ripoll. 2009. « Les chercheur-es face aux injustices : l'enquête de terrain comme épreuve éthique ». *Annales de géographie* 1-2 (665/666): 157-68.
- Morissette, Anny. 2007. « Composer avec un système imposé: La tradition et le conseil de bande à Manawan ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 37 (2-3): 127-38.
- Muehlebach, Andrea. 2003. « What Self in Self-Determination? Notes from the Frontiers of Transnational Indigenous Activism ». *Identities - Global Studies in Culture and Power* 10 (2): 241-68.
- Nielsen, Marianne. 1995. « Canadian native youth justice committees and the Navajo peacemakers courts: A comparison of developmental issues and organizational structures ». Paper presented at the American Society of Criminology annual meeting, Boston.
- Nungak, Zebedee. 1993. « Fundamental Values, Norms, and Concepts of Justice ». In *Aboriginal peoples and the justice system: report of the National Round Table on Aboriginal Justice Issues*, 86-104. Ottawa: Royal Commission on Aboriginal Peoples.
- Otis, Ghislain. 2012. « Les figures de la théorie pluraliste dans la recherche juridique ». In *Méthodologie du pluralisme juridique*, par Ghislain Otis, 9-24. Paris: Karthala.
- . 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 ». Publié sur la page web du groupe de recherche Legitimus. Consulté sur internet le 8 février 2017. <http://www.legitimus.ca/blog?id=1756>.
- Ottawa, Gilles. 2004. « Rapport sur la visite des aînés de Manawan des musées ». Consulté sur le site web de la Nation Atikamekw de Manawan, le 4 septembre 2016. [http://www.manawan.org/nomadisme/rites\\_et\\_traditions/legendes/index.jsp](http://www.manawan.org/nomadisme/rites_et_traditions/legendes/index.jsp).
- Paillé, Pierre. 1994. « L'analyse par théorisation ancrée ». *Cahiers De Recherche Sociologique*, no 23: 147-81.
- Paillé, Pierre, et Alex Mucchielli. 2003. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris: Armand Colin.
- Perreault, Julie. 2015. « La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine ». *Recherches féministes* 28 (2): 33-52.
- Pires, Alvaro. 1997. « Échantillonnage et recherche qualitative: essai théorique et méthodologique ». In *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques [rapport]*, par Jean Poupart, Anne Laperrière, Deslauriers, Groulx, Mayer, et Alvaro Pires, 113-69. Montréal: GMorin.
- Poirier, Sylvie. 2014. « Atikamekw Kinokewin, « la mémoire vivante »: Bilan d'une recherche participative en milieu autochtone ». *Recherches amérindiennes au Québec* 44 (1): 73-83.
- Poirier, Sylvie, Laurent Jérôme, et la Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan). 2014. « Présentation: Les Atikamekw Nehirowisiwok: territorialités et savoirs ». *Recherches amérindiennes au Québec* 44 (1): 3-10.
- Poirier, Sylvie, et Jean-Marc Niquay. 1999. « Le droit coutumier atikamekw ». Document inédit.
- Preston, Richard. 2002. *Cree Narrative: Expressing the Personal Meanings of Events*. 2nd ed edition. Montreal: McGill-Queens University Press.
- Radio-Canada.ca. 2013. « La Scierie Opitciwan reçoit un prix national », septembre 24. Consulté sur internet le 21 novembre 2015. <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/633612/scierie-opticiwan-prix>.

- Roach, Kent, et Jonathan Rudin. 2000. « Gladue: The judicial and political reception of a promising decision ». *Canadian Journal of Criminology* 42 (3): 355-88.
- Robillard, Jean-Philippe, et François Mouton. 2015. « Le 19-2 d'Obedjiwan : une autre réalité ». Radio-Canada.ca. Consulté sur internet le 15 mars 2017. <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/707274/19-2-obedjiwan-communaute-autochtone-policiers-patrouille>.
- Rogers, Edward S. 1965. « Leadership among the Indians of Eastern Subarctic Canada ». *Anthropologica*, New Series, 7 (2): 263-84.
- Ross, Rupert. 1992. *Dancing with a Ghost : Exploring Indian Reality*. Markham: Octopus Publishing Group.
- . 1996. *Returning to the Teachings : Exploring Aboriginal Justice*. Toronto: Penguin.
- . 2001. « Victims and criminal justice: Exploring the disconnect? » Paper prepared for the 27th annual conference of the National Organization for Victim Assistance, Edmonton, 22 August.
- Rouland, Norbert. 1979. « Les modes juridiques de solution des conflits chez les Inuit ». *Études Inuit Studies*, Département d'anthropologie, Université Laval, 3 (Hors-série): 168 p.
- Roy, Bernard, Jenni Labarthe, et Judith Petitpas. 2013. « Transformations de l'acte alimentaire chez les Innus et rapports identitaires ». *Anthropologie et Sociétés* 37 (2): 233-250.
- Savard, Rémi. 2004. *La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu*. Montréal: Les éditions du Boréal.
- Scarpino, Michel. 2015. « Opitciwan : 100 naissances par année ». L'Écho de La Tuque, novembre 24. Consulté sur internet le 23 avril 2016. <http://www.lechodelatuque.com/actualites/societe/2015/11/23/opitciwan-100-naissances-par-annee-4353137.html>.
- Shils, Edward. 1981. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Société d'histoire Atikamekw, et Laurent Jérôme. 2009. « Nehirowisiw kitci atisokan. Vers une réappropriation de l'histoire atikamekw ». In *L'histoire des nations au Québec et au Canada : Un travail en chantier*, par Julie Rodrigue et Caroline Hervé. Éditions du CIÉRA.

- Strang, Heather, et John Braithwaite, éd. 2001. *Restorative Justice and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stuart, Barry. 1997. *Building Community Justice Partnerships : Community Peacemaking Circles*. Government of Canada. Ottawa: Department of Justice Canada.
- Tanner, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. 23. London: C. Hurst.
- . 2004. « The cosmology of nature, cultural divergence, and the metaphysics of community healing ». In *Anthropological Horizons : Figured Worlds : Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, par Clammer, Poirier, et Schwimmer. Toronto: University of Toronto Press.
- Teoran, Joséphine. 2006. « Mashteuiatsh: Analyse d'un conflit interne chez les Pekuakamiulnuatsh ». *Civilisations* 55 (1/2): 35-51.
- Van Ness, Daniel W., et Karen Heetderks Strong. 2002. *Restoring Justice : An Introduction to Restorative Justice*. 2d ed.. New Providence, NJ: LexisNexis.
- Vincent, Sylvie. 1982. « La tradition montagnaise. Comment l'interroger? » *Cahiers de Clio*, n° 70: 5-26.
- Walgrave, Lode. 1994. « Au-delà de la rétribution et de la réhabilitation : la réparation comme paradigme dominant dans l'intervention judiciaire contre la délinquance des jeunes ? » In *La justice réparatrice et les jeunes, Vaucresson*, par J.-F. Gazeau et V. Peyre, 5-28. 9ièmes journées internationales de criminologie juvénile.
- Weitekamp, Elmar G. M. 1993. « Reparative Justice: Towards a Victim Oriented System ». *European Journal on Criminal Policy and Research* 1 (1): 70-93.
- . 1999. « The history of restorative justice. » In *Restorative juvenile justice: Repairing the harm of youth crime*, édité par Gordon Bazemore et Lode Walgrave, 75-102.
- Weitekamp, Elmar G. M., et Hans-Jürgen Kerner. 2002. *Restorative Justice: Theoretical Foundations*. International Conference on Restorative Justice for Juveniles. Cullompton: Willan Pub.
- Wright, Martin. 1991. *Justice for Victims and Offenders*. Philadelphia: Open University Press.
- Zehr, Howard. 1990. *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*. Waterloo: Herald Press.

# Annexe 1

Tableau du profil des participants

<b>Genre</b>	Femmes	28	<b>Nationalité</b>	Atikamekw Nehirowisiw	41
				Algonquine	2
	Homme	17		Innu	1
				Québécoise	1
<b>Âge</b>	Moins de 20 ans	1	<b>Responsables service juridique</b>	CJSO	8
	Vingtaine	5			
	Trentaine	9		SPSAO	5
	Quarantaine	11			
	Cinquantaine	10		DPJ	–
	Aîné	9			
<b>Occupation</b>	Intervenant	11	<b>Participants service juridique</b>	CJSO	5
	Aîné	9			
	Coordonnateur	4			
	Direction	3		SPSAO	6
	Politicien	2			
	Policier	2			
	Enseignant	2		DPJ	7
	Autre	19			
	N/D	2			

## Annexe 2

### Formulaire de consentement

**Participation à la recherche : Les conceptions de la justice dans la nation atikamekw et à la recherche en partenariat avec le CNA: Vers un modèle de justice atikamekw**  
(subventionnée par le Conseil de recherche en sciences humaines-CRSH)

L'équipe de recherche est composée des personnes suivantes :

- **Mylène Jaccoud**, chercheure au Centre de recherche en droit public de l'Université de Montréal, co-directrice du projet;
- **Marie-Eve Sylvestre**, professeure à la faculté de droit de l'Université d'Ottawa, co-directrice du projet;
- **Isabelle Ladouceur**, assistante de recherche, étudiante à la maîtrise à l'École de criminologie de l'Université de Montréal; mémoire dirigé par Mylène Jaccoud, professeure à l'École de criminologie;
- **Christian Cocoo**, Coordonnateur des services culturels au Conseil de la nation atikamekw, directeur adjoint du projet de recherche ;
- **Anne Fournier**, avocate au Conseil de la nation atikamekw, coordonnatrice du projet;
- **Isabelle Picard**, assistante de recherche, étudiante à la maîtrise au département d'anthropologie de l'Université de Montréal; mémoire dirigé par Marie-Pierre Bousquet, professeure au département d'anthropologie et Mylène Jaccoud, professeure à l'École de criminologie, codirectrice

Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de lire et de comprendre les renseignements qui suivent. Ce formulaire d'information et de consentement vous explique le but de ce projet de recherche, ses procédures, avantages, risques et inconvénients. Il indique les coordonnées des personnes avec qui communiquer, au besoin. Il peut contenir des mots ou des expressions que vous ne comprenez pas. Si tel est le cas, nous vous invitons à poser toutes les questions que vous jugerez utiles aux personnes qui animeront la rencontre

**Objectifs de la recherche « Les conceptions de la justice dans la nation atikamekw » :**

Le but de cette recherche est d'identifier quelles sont les valeurs et les conceptions atikamekw de la justice, d'identifier ce que serait un système de justice idéal pour le bien-être de votre communauté et de documenter vos savoirs ancestraux par rapport à la justice et à la résolution de conflits. On s'intéresse donc à votre expérience, votre point de vue personnel et votre satisfaction quant aux diverses ressources disponibles (externes, communautaires, familiales, etc.) pour gérer et résoudre les conflits chez vous.

### **Objectifs de la recherche « Vers un modèle de justice atikamekw » :**

Le but de cette recherche est de connaître votre point de vue et votre expérience à propos de la violence familiale au sein de votre communauté et de la manière dont ces problèmes sont traités au sein de votre communauté par différents groupes ou institutions (par exemple, la police, le tribunal, les travailleurs sociaux, le système d'intervention d'autorité atikamekw etc.). La recherche vise à identifier ce qui vous apparaît le mieux pour traiter du problème de la violence familiale dans votre communauté.

### **Votre participation à la recherche**

Dans le cadre de cette étude,

- Vous rencontrerez \_\_\_\_\_ (nom de l'interviewer), à une seule reprise, dans un endroit permettant de réaliser l'entrevue de groupe (ou l'entretien individuel). Cette rencontre durera environ deux heures trente à 3h pour l'entretien de groupe ou 1h30 pour l'entretien individuel;
- Vous aurez à vous exprimer sur le thème de la justice, de la violence familiale et des interventions qui ont lieu dans la communauté par rapport à ça. Les questions vous seront posées par les animatrices (assistantes de recherche);
- Vous consentez à ce que vos réponses soient enregistrées et retranscrites intégralement (enregistreuse);
- Vous êtes libre de ne pas répondre à toutes les questions qui vous seront posées

### **Confidentialité**

Les renseignements que vous nous donnerez demeureront confidentiels et seuls les membres de l'équipe de recherche pourront y avoir accès. Un numéro de code sera attribué à chaque participant et remplacera son nom dans tous les documents dans lesquels l'entretien est retranscrit. Ces derniers seront conservés sous clé. Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. L'accès aux données (transcription) conservées sur les ordinateurs sera protégé par un mot de passe et les données seront encryptées, c'est-à-dire transformées de manière à ce qu'elles demeurent illisibles pour les personnes externes à l'équipe de recherche. Les formulaires de consentement seront détruits 7 ans après la fin du projet; seules les données anonymisées ne permettant pas de vous identifier pourront être conservées après cette date.

En vertu de la *Loi sur la protection de la jeunesse*, les chercheurs qui ont un motif raisonnable de croire que la sécurité ou le développement d'un enfant est compromis, parce qu'il est victime d'abus sexuels ou est soumis à des mauvais traitements physiques par suite d'excès ou de négligence, sont tenus de le déclarer au directeur de la protection de la jeunesse.

Si un participant révèle pendant l'entrevue des informations indiquant un danger imminent de mort (y compris par suicide) ou de blessures graves pour une personne ou un groupe de personnes, les chercheurs se verraient dans l'obligation soit d'en prévenir la ou les personnes menacées, soit d'en avertir les autorités compétentes.

### Avantages et inconvénients

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

Vous aurez toutefois l'occasion d'aborder également les aspects plus positifs de votre situation ou de celle vécue par d'autres dans votre communauté. Votre participation à cette recherche contribuera à identifier les pistes de solutions et les meilleures manières de réagir et de faire face à la violence familiale, d'améliorer ce qui est mis en place actuellement et de faire part de ce qui est important à respecter par rapport à vos valeurs et à votre culture.

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

Vous acceptez de prendre part à cette recherche et vous savez que vous pouvez vous retirer à tout moment, sans problème et sans donner de raison, simplement en prévenant le chercheur ou son assistant.

Pour tout renseignement additionnel ou commentaire concernant cette étude, vous pouvez contacter Mme Isabelle Picard à l'adresse courriel suivante: [isabelle.picard@umontreal.ca](mailto:isabelle.picard@umontreal.ca). Vous pouvez également la rejoindre en contactant M. Paul-Yves Weizineau au 819-974-8822 au poste 3279 qui assurera la communication à Opitciwan. Vous pouvez également contacter Mme Mylène Jaccoud, codirectrice du projet de recherche et codirectrice du projet de mémoire, au 514-343-7609 ou à l'adresse courriel suivante : [jaccoudm@crim.umontreal.ca](mailto:jaccoudm@crim.umontreal.ca).

Vous consentez librement à participer à cette recherche.

Lu et signé le: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Signature du participant/e

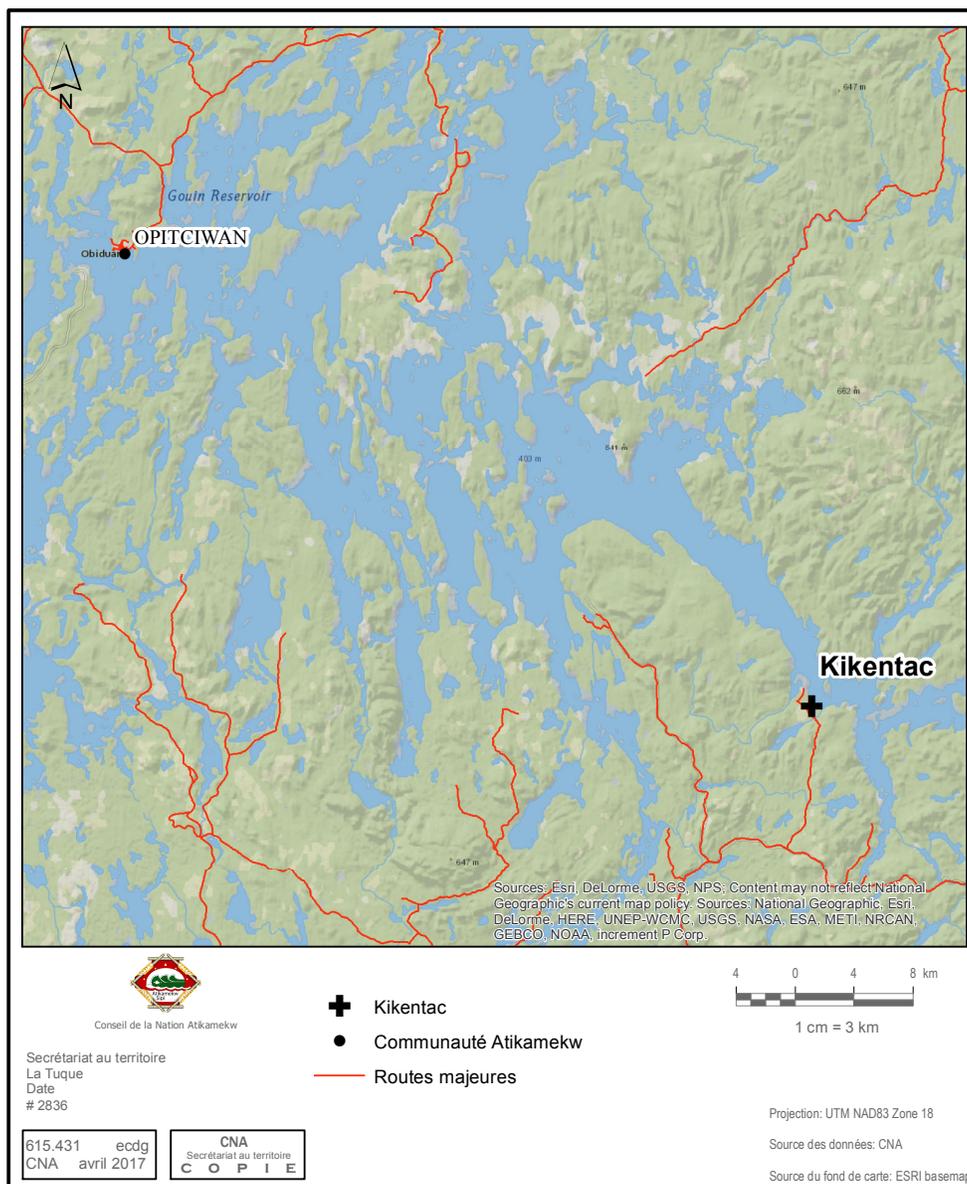
\_\_\_\_\_  
Signature de l'animateur (trice)

*Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone (514) 343-2100 ou à l'adresse courriel [ombudsman@umontreal.ca](mailto:ombudsman@umontreal.ca) (**l'ombudsman accepte les appels à frais virés**).*

# Annexe 3

Région de Kikendash

## Communauté d'Opitciwan et Kikentac



Source : Conseil de la Nation Atikamekw

# Annexe 4

## Déclaration de souveraineté de la nation Atikamekw Nehirowisiw



### DÉCLARATION DE SOUVERAINETÉ D'ATIKAMEKW NEHIROWISIW

Nous, **Atikamekw Nehirowisiw**, sommes une Nation à part entière en vertu d'Atikamekw Tiperitamowin, la gouvernance atikamekw. Nous, Atikamekw Nehirowisiw, maintenons notre souveraineté sur Nitaskinan, territoire ancestral légué par nos ancêtres depuis des temps immémoriaux.

Nitaskinan est notre patrimoine et notre héritage des plus sacrés. Notre Créateur a voulu que nous puissions vivre en harmonie avec Nikawinan Aski, notre Terre Mère, en nous accordant le droit de l'occuper et le devoir de la protéger. Nitaskinan a façonné notre mode de vie et notre langue; c'est ce qui nous distingue des autres Nations.

Atikamekw Nehiromowin, cette langue commune qui nous unit et véhicule toute notre existence, est une expression de notre héritage. La transmission de notre culture, de nos valeurs et de nos connaissances fondamentales se poursuit depuis la nuit des temps par le biais de notre tradition orale. C'est ainsi que le patrimoine et l'héritage d'Atikamekw Nehirowisiw se perpétuent. Ce sont des richesses que nous voulons léguer à nos futures générations.

L'application de notre souveraineté se traduit par notre occupation de Nitaskinan, la pratique de nos activités traditionnelles et l'établissement de relations avec les autres Nations tel que véhiculé par nos traditions orales et par les Wampums. Atikamekw Nehirowisiw a su entretenir des relations harmonieuses avec les Nations voisines : les Innu à l'est, les Eeyou au nord, les Abanaki Iriniw, au sud et les Anishnabe à l'ouest.

Atikamekw Nehirowisiw entend maintenir et exercer sa gouvernance territoriale sur l'ensemble de Nitaskinan. Pour ce faire, Atikamekw Nehirowisiw a la volonté de faire de son peuple une instance politique et économique incontournable.

Le consentement d'Atikamekw Nehirowisiw est une exigence pour tous développements, usages et exploitations de ressources situées dans Nitaskinan. La pérennité des ressources de Nitaskinan devra être assurée et l'occupation traditionnelle d'Atikamekw Nehirowisiw respectée.

La protection de Nitaskinan, la défense de son mode de vie et de ses aspirations animeront en tout temps les actions d'Atikamekw Nehirowisiw et de ses institutions actuelles et futures. À cet égard, Atikamekw Nehirowisiw utilisera tous les moyens qu'il jugera appropriés pour la défense de ses droits et de ses intérêts.

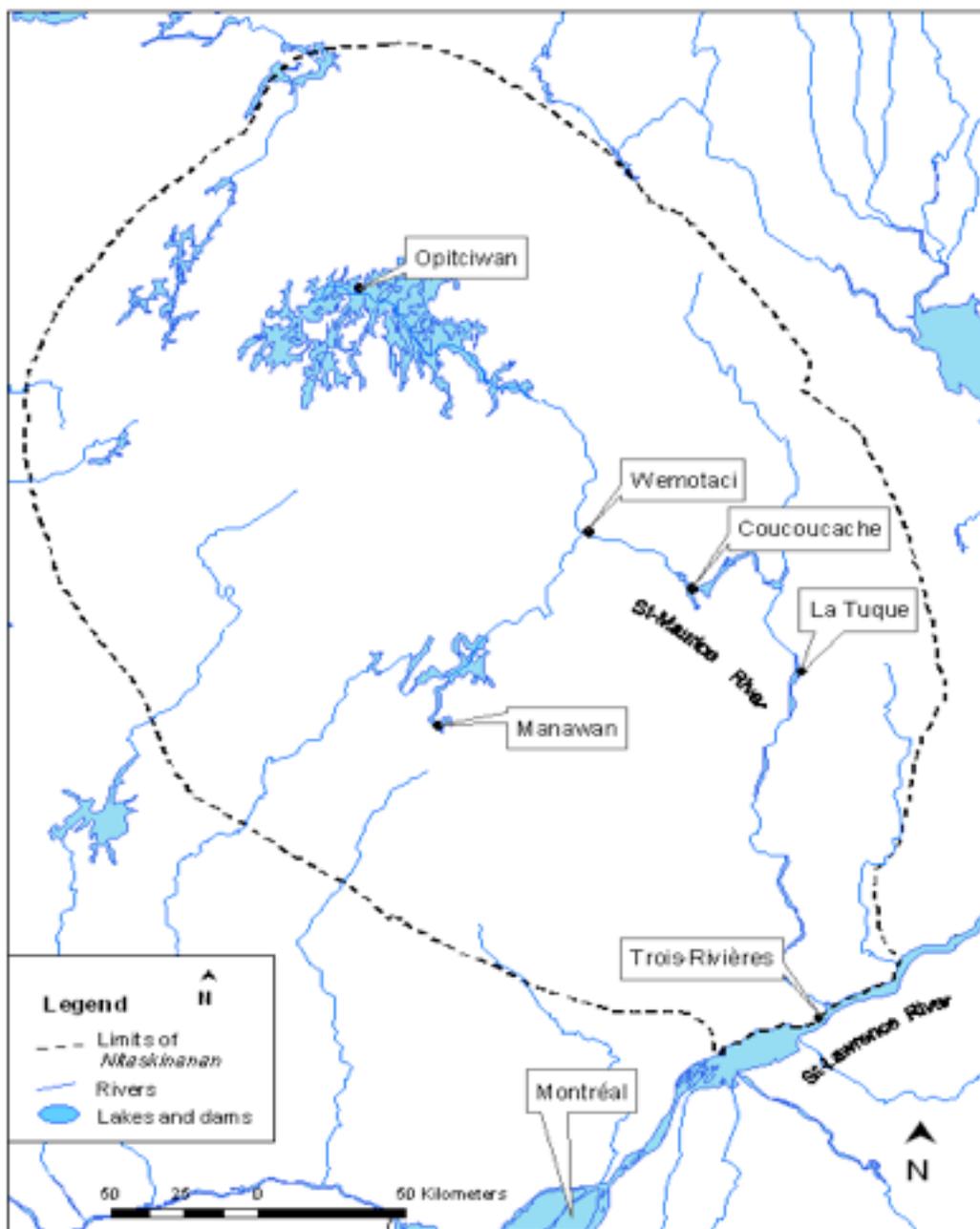
Nous ne sommes pas Canadiens, nous ne sommes pas Québécois, nous sommes Atikamekw Nehirowisiw et nous appartenons à Nitaskinan.

Nisitotamokw, prenez acte,

Atikamekw Nehirowisiw, Nitaskinan

## Annexe 5

Nitaskinan : territoire ancestral des Atikamekw Nehirowisiwok



Source : Conseil de la Nation Atikamekw

## Annexe 6

### La légende du brochet

#### **Le brochet**

Un père avait une fille. Un jour, elle rencontra un jeune homme, qui bientôt la demanda en mariage. Cependant, le père aimait bien lancer des défis aux prétendants de sa fille. Il en ressortait toujours vainqueur et c'est ainsi qu'il les écartait un par un.

Le jeune homme ne l'ignorait pas. C'est pour cette raison qu'il fut le premier à défier le père de sa fiancée. « Y a-t-il un gros rapide près d'ici où nous pourrions sauter d'un rivage à l'autre? » Le père en connaissait justement un et il accepta la proposition.

Ils partirent donc ensemble et enfin arrivés sur les lieux, le père déclara : « Voici l'endroit idéal. C'est ici que nous allons faire notre saut d'une rive à l'autre ». Et il pointa le jeune homme, lui demandant de s'exécuter le premier. Celui-ci prit un peu de recul et s'élança pour le saut périlleux. Déjà le père poussait des cris de triomphe et de joie. Cependant, le jeune homme atterrit sur la terre ferme.

Voyant cela, le père se prépara à l'imiter. Il prit une course, sauta.... et, au beau milieu du rapide, tomba dans l'eau. Cette fois, il était bel et bien battu.

Le jeune homme dévala la pente du rapide à toute vitesse et chercha le corps du père. Il l'aperçut enfin qui flottait sur la surface de l'eau. Il s'empressa de le repêcher.

Le père était mourant. Quand il eut prit conscience de la présence du jeune homme, il lui dit : « Dans quelques instants, je serai transformé en brochet. Mais tu dois trouver un ruban pour me tresser les cheveux ». Ce que fit le jeune homme. Ensuite, sous ses yeux étonnés, la transformation s'accomplit; le père était devenu un brochet.

Le brochet plongea profondément sous l'eau. Peu de temps après, il mordit à l'hameçon d'un pêcheur....

Source : Site web « La Nation Atikamekw de Manawan » conçu à l'occasion du 100<sup>e</sup> anniversaire de la création de la réserve de Manawan. 2006. Consulté sur internet le 12 juillet 2016, [http://www.manawan.org/nomadisme/rites\\_et\\_traditions/legendes/index.jsp](http://www.manawan.org/nomadisme/rites_et_traditions/legendes/index.jsp)

## Annexe 7

Photo *Matotasiwin*



Structure du *matotasiwin* sur le site du Pow wow de Wemotaci  
© Isabelle Picard, Septembre 2016

## Annexe 8

### Recommandations

- ❖ Publicisation des programmes de justice communautaire existants au sein de la communauté ;
- ❖ Meilleur soutien financier aux programmes de justice communautaire afin d'en promouvoir la stabilité et le volume d'opérations ;
- ❖ Soutien et formation aux membres du CJSO pour être en mesure de répondre à des conflits ou crimes considérés « graves » ;
- ❖ Utilisation du CJSO comme avenue extrajudiciaire (référence directe de la sécurité publique d'Opitciwan avant la judiciarisation) ;
- ❖ Promotion de l'utilisation des cercles de médiations du CJSO lors de conflits interpersonnels qui ne sont pas de nature criminelle ;
- ❖ Que le CJSO assure un suivi des dossiers après les cercles de médiation ;
- ❖ Que le SPSAO soit régi par des barèmes clairs encadrant la judiciarisation ;
- ❖ Que le SPSAO réfère des cas au CJSO comme instance de dernier recours avant la judiciarisation (advenant que le conseil de famille se voit impossible à réaliser ou si les mesures qui y sont déterminées sont refusées par le jeune ou l'un de ses parents) et/ou comme mesure de sanction extrajudiciaire pour les jeunes délinquants ;
- ❖ Procéder à la signature de l'entente tripartite en vertu de l'article 37.5 de la *Loi sur la protection de la jeunesse* afin d'officialiser la transmission des pouvoirs au sein des communautés atikamekw;
- ❖ Développement d'outils et de ressources permettant de mettre en application les 10 principes dans leur entièreté lors de la résolution des conflits locaux ;
- ❖ Disposer d'un agent parajudiciaire et d'un agent de probation à temps plein.

