

Université de Montréal

Droits à l'autodétermination des peuples autochtones et droits des femmes : conflits et
réconciliations

Par
Annie O'Bomsawin-Bégin

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie,
option philosophie au collégial

Décembre 2020

Annie O'Bomsawin-Bégin © 2020

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**Droits à l'autodétermination des peuples autochtones et droits des femmes : conflits
et réconciliations**

Présenté par

Annie O'Bomsawin-Bégin

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Ryoa Chung

Présidente-rapporteuse

Christian Nadeau

Directeur de recherche

Dominique Leydet

Membre du jury

Résumé

Bien que les Autochtones n'aient jamais cessé de résister au pouvoir colonial qui se perpétue encore aujourd'hui, les politiques d'assimilation canadiennes leur ont causé des conséquences aux complexités qui ne peuvent être facilement saisies. Depuis une cinquantaine d'années, la mobilisation des peuples autochtones pour la reconnaissance de leur droit à l'autodétermination dans le but de renouer avec leurs traditions culturelles et politiques ne cesse de prendre de l'ampleur. Toutefois, plusieurs groupes de femmes autochtones, craignant que ces projets reconduisent l'oppression patriarcale qui a été intériorisée dans les communautés en raison de la colonisation, défendent que le droit à l'autodétermination doive être reconnu en même temps que le droit à l'égalité des femmes. Étant donné que la lutte de ces femmes pour amender les clauses sexistes de Loi sur les Indiens a fait l'objet de vives représailles des leaders autochtones majoritairement masculins au nom de la souveraineté politique et culturelle des nations, une réelle opposition entre les droits autochtones à l'autodétermination et les droits des femmes s'est formée. Ce mémoire vise à présenter la complexité de cette opposition et à explorer différentes solutions pour la dépasser. Si, par le fruit de nos recherches, nous ne pouvons prétendre avoir pu trouver une solution qui fera l'unanimité, nous défendons cependant que tout projet visant l'autodétermination qui occulte une réflexion sur les interactions du colonialisme, du racisme et du patriarcat – soit, une réflexion féministe autochtone – ne saurait assurer une réelle décolonisation et un avenir sain pour l'ensemble des Autochtones.

Mots clés : féminisme autochtone, autodétermination, minorités, droits culturels, colonialisme, patriarcat

Abstract

Although Aboriginal peoples have always resisted their ongoing colonization by the Canadian state, the consequences caused by the politics of assimilation are disastrous and, given their complexity, difficult to fully grasp. In the past fifty years, Native peoples' mobilization towards the recognition of their right to self-determination, focused on the renewal of cultural and political traditions, has been increasingly rising. However, many Native women's groups have been claiming for their right to equality to also be recognized, due to a fear that internalized patriarchy in Native communities may perpetuate their marginalization. Since multiple leaders of Aboriginal organizations have been hostile to the opposition towards the sexist dispositions of the Indian Act by the women's movements, a conflict between self-determination and women's rights is shown to exist. This paper seeks to present the complexities of this conflict between two fundamental human rights and to explore the options necessary to adjudicate them. We cannot pretend that we have been entirely successful in finding a solution that will solve all problems nor that will be unanimously embraced. However, this paper claims that any project towards self-determination that is not grounded on serious and honest reflections concerning the interactions of colonialism, racism, and patriarchy may not allow a truly decolonized and liberating future for all Aboriginals. In this sense, Aboriginal feminism is essential to this project.

Key words : Aboriginal feminism, self-determination, minorities, cultural rights, colonialism, patriarchy

Table des matières

Introduction.....	1
-------------------	---

Chapitre 1

L'intériorisation du patriarcat dans les communautés autochtones au Canada	6
1.1 Introduction	6
1.2.1 Avant la Loi sur les Indiens	7
1.2.2 Les politiques coloniales menant à la Loi sur les Indiens	10
1.2.3 La Loi sur les Indiens	17
1.2.4 Le livre blanc et le livre rouge	19
1.2.5 Les mouvements de résistance des femmes autochtones	21
1.2.6 Les conférences constitutionnelles et le projet de loi C-31	27
1.2.7 Les suites de l'adoption du projet de loi C-31	32
1.3 Conclusion	34

Chapitre 2

L'opposition entre les droits collectifs à l'autodétermination des peuples autochtones et le droit individuel à l'égalité : la perspective féministe libérale.....	37
2.1 Introduction	37
2.2 L'approche de l'égalité.....	44
2.2.1 Les droits culturels collectifs.....	44
2.2.2 Le droit à l'égalité dans le cadre légal des droits individuels	45
2.2.3 L'approche de l'égalité comme solution au conflit de droits.....	46
2.2.4 Les problèmes de l'approche de l'égalité	48
2.1.4.1 La critique de l'inefficacité du résultat	48
2.1.4.2 La critique de l'injustice.....	49
2.3 L'approche de la démocratie interne	51
2.3.1 Les problèmes de l'approche de la démocratie interne	53
2.3.1.1 Sur le droit de sortie.....	53
2.3.1.2 L'illusion de la neutralité de l'approche de la démocratie interne.....	53
2.4 L'approche des droits autochtones dans le cadre du droit international.....	55
2.4.1 Les faiblesses de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones	56
2.5 L'approche de la justice rectificative.....	58
2.5.1 Les arguments basés sur l'incommensurabilité de la culture.....	59
2.5.2 Arguments basés sur le respect de l'identité.....	59
2.5.3 Arguments basés sur la justice rectificative.....	60
2.6 Conclusion.....	63

Chapitre 3

Le féminisme autochtone comme solution à la réconciliation des luttes.....	65
3.1 Introduction	65
3.2 Les critiques du féminisme.....	66
3.2.1 <i>La critique de l'égalité des chances et du féminisme dominant.....</i>	66
3.2.1.1 <i>La vision autochtone des rôles traditionnels.....</i>	66
3.2.1.2 <i>La critique du féminisme dominant.....</i>	69
3.2.1.3 <i>L'égalité culturelle et l'autodétermination comme projet prioritaire.....</i>	71
3.2.2 <i>La critique de l'égalité légale.....</i>	73
3.3 Les répliques de féministes autochtones	77
3.3.1 <i>La question de l'origine du patriarcat.....</i>	77
3.3.2 <i>La critique des rôles traditionnels de genre</i>	82
3.3.3 <i>La question de la place des femmes autochtones au sein du féminisme</i>	85
3.3.4 <i>La stratégie de la reconnaissance légale de l'égalité.....</i>	90
3.3.5 <i>La question de l'autodétermination comme projet prioritaire</i>	92
3.4 Conclusion.....	94
Conclusion	96
Bibliographie.....	101

Liste des sigles et des abréviations

APN : Assemblée des Premières Nations

AWAN : Aboriginal Women's Action Network

IRIW : Indian Rights for Indian Women

ITC : Inuit Tapirisat of Canada

FAQ : Femmes Autochtones du Québec

FIC : Fraternité des Indiens du Canada

MNC : Metis National Council

NWAC : Native Women Association of Canada

UNDRIP : United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples

À Grand-père, mon mushum.
Le premier autochtone à avoir gradué de la Polytechnique en 1945,
il aimait sa communauté,
la pêche à la mouche,
l'opéra,
la philosophie
et croyait au pouvoir de l'éducation.
J'aurais tant aimé pouvoir discuter du contenu de ce mémoire avec lui.

Remerciements

Je veux d'abord remercier Christian Nadeau qui a accepté de me diriger à distance dans les derniers mois de la rédaction de ce mémoire. Merci Christian pour tes encouragements, tes conseils et surtout, ta confiance. Merci à Ryoa Chung qui m'a supporté pendant tant d'années dans l'avancement de ma recherche et qui n'a jamais douté de mes capacités ni de l'intérêt de ma recherche. Ryoa, bien que nous n'ayons pu terminer ensemble ce mémoire, tes réflexions m'ont accompagné jusqu'à la toute fin et je t'en suis très reconnaissante. Je tiens aussi à remercier Martin Papillon qui m'a fait découvrir le féminisme autochtone. Salutations à Jocelyne Doyon à qui j'ai promis il y a si longtemps que je reviendrais pour terminer ce mémoire. Merci Jocelyne pour ton soutien indéfectible tout au long de mes études au Département de philosophie. Je ne t'oublierai jamais.

Merci à ma famille qui m'a toujours appuyé et encouragé dans mes études. Merci aussi à Nicole O'Bomsawin qui m'a permis de découvrir à un jeune âge la richesse de la culture abénakise.

Merci à mes chères trois Marie qui m'ont supporté à tour de rôle d'une façon remarquable. Marylène Robitaille, merci pour nos 1001 conversations sur le féminisme et le droit. Sans ton amitié, tes réflexions, ton accompagnement et ton écoute à travers ce long périple, je n'y serais pas arrivé. Marie-France Laurin. Je ne peux exprimer en mots la force que tu me donnes par tout ce qu'on partage. Merci d'avoir toujours été là pour me valider et m'encourager à aller jusqu'au bout. Merci à Marie-Claude Pastorel qui a accepté de me relire et de faire le difficile travail de révision et correction dont j'avais besoin. Merci pour ton amitié, mais surtout, merci de croire si féroceement en l'importance des voix des femmes autochtones.

Finalement, merci à Marc Allard, la condition de tant de mes possibilités, incluant l'équilibre quotidien nécessaire à l'écriture de ce mémoire. Je t'aime.

Si tous les Autochtones pouvaient recevoir tout l'appui que j'ai reçu tout au long de mes études, le visage du Canada serait bien différent.

Ce mémoire a été principalement écrit parce que je refuse de n'être que le produit des politiques d'assimilations canadiennes.

Introduction

Alors que le Canada se targue d'être un leader à l'international en matière de droits humains, ce n'est que depuis peu qu'il reconnaît les torts qu'il a causés aux peuples autochtones par leur colonisation. Néanmoins, de plus en plus, on admet que le non-respect des traités signés avec les nations autochtones et les nombreuses stratégies d'assimilation qui ont interdit, notamment, les structures traditionnelles de gouvernance, les pratiques culturelles et l'usage des langues autochtones sont une page sombre de l'histoire canadienne et qu'il faut entamer un processus de réconciliation. Toutefois, il est moins unanimement partagé que cette réconciliation doit passer par la reconnaissance du droit des peuples autochtones à l'autodétermination, notamment en raison des pertes territoriales, économiques et politiques qu'une telle reconnaissance peut signifier pour la société canadienne. Si le Canada est réticent à admettre le fait colonial en démontrant une réelle volonté de passer d'une relation d'exploitation à une relation de nation à nation, il a néanmoins ratifié la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, qui reconnaît le droit à l'autodétermination (article 3). À ce jour, les nations autochtones sont encore en attente des retombées concrètes de l'engagement du Canada à respecter la Déclaration.

Si l'urgence de cette reconnaissance des droits autochtones peut être théoriquement comprise d'un point de vue historique, juridique ou philosophique, pour les Autochtones, elle est enracinée dans leurs vécus à chaque fois qu'une langue s'éteint, que des traditions culturelles sont perdues ou que la pratique de modes de vie millénaires est rendue impossible par les impératifs coloniaux de tout acabit. La possibilité de renouer avec les pratiques culturelles et traditionnelles est certainement au cœur de la volonté des peuples autochtones de s'autodéterminer.

Reconnaissant l'importance de ce besoin, quelques philosophes ont défendu l'injustice de ne pas permettre aux peuples autochtones de vivre selon leurs propres normes, traditions, cultures, valeurs et institutions. Par exemple, dans « La citoyenneté multiculturelle » Will Kymlicka affirme ceci :

La liberté implique la possibilité de choisir entre plusieurs options, et notre culture sociétale ne se contente pas simplement de nous offrir ces options, elle leur donne aussi un sens pour nous. [...] Les cultures sont ainsi dotées d'une valeur, non pas en elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais uniquement parce que ce n'est que par l'intermédiaire d'une culture sociétale que les individus peuvent avoir accès à des options significatives.¹

Kymlicka défend ainsi que les peuples autochtones, en tant que minorités nationales, aient le droit à l'autonomie gouvernementale en fondant ce droit sur l'accès à la culture dans un contexte de choix essentiel à la liberté que doit garantir tout État libéral.

Si plusieurs intellectuels, activistes et leaders autochtones critiquent que l'autonomie gouvernementale ne soit pas suffisante, dans la mesure où cette solution ne remet pas en question les structures et la légitimité de l'État colonial duquel les nations autochtones cherchent à se libérer, jusqu'à présent, le Canada n'a démontré que peu d'attention à ces considérations, défendant toujours les mérites d'une nation multiculturelle unie au sein de laquelle la diversité peut réellement exister.

Par ailleurs, en réponse à ces théories multiculturelles, des féministes libérales, inquiètes du sort des femmes au sein de ces minorités à qui on reconnaîtrait des droits collectifs – supposant que ces groupes sont généralement plus patriarcaux que les sociétés libérales – posent la question à savoir si ce projet multiculturel ne serait pas une nuisance pour les droits des femmes. On pourrait penser que les peuples autochtones devraient être exclus de telles craintes puisqu'il est généralement admis que les conditions difficiles dans lesquelles les femmes autochtones vivent aujourd'hui peuvent être expliquées par la colonisation et l'imposition du patriarcat. Elles ne seraient donc pas attribuables aux cultures traditionnelles autochtones. Néanmoins, malgré qu'on n'ait accordé que peu d'attention à cette réalité, les cultures et structures politiques autochtones dites traditionnelles n'ont pas échappé à l'intériorisation des normes patriarcales de la colonisation genrée du Canada.

¹ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Éditions Boréal, 2001, pp.123-124.

Alors que se préparait le rapatriement de la Constitution dans laquelle le Canada allait reconnaître et confirmer l'existence des droits autochtones (sans toutefois préciser lesquels), un mouvement de femmes autochtones ayant perdu leur statut par les dispositions sexistes de Loi sur les Indiens revendique leur réintégration dans leurs communautés par des amendements à la Loi. De plus, dénonçant le sexisme intériorisé dans les communautés et manifestant la crainte de se voir exclues des projets d'autodétermination au nom même de la protection des cultures traditionnelles, des groupes de femmes réclament que les droits autochtones soient soumis à la Charte canadienne des droits et libertés.

Contestant le fait que les femmes ayant perdu leur statut par le mariage avec des non-autochtones soient en droit de le regagner, les plus grandes organisations politiques autochtones refusent alors que les Premières Nations soient soumises à la Charte. Au nom de la souveraineté des Nations autochtones de pouvoir déterminer elles-mêmes leurs codes d'appartenance, les leaders majoritairement masculins de ces organisations dénoncent également l'ingérence coloniale du fait de devoir se soumettre aux normes de la Charte, perçues irrécyclables avec les traditions politiques et culturelles autochtones.

Le propos de ce mémoire porte sur la complexité de ce conflit entre les droits des peuples autochtones à l'autodétermination et les droits des femmes. Si nous admettons que le fruit de notre recherche n'a pu mener à trouver une solution qui soit entièrement satisfaisante ou qui puisse faire l'unanimité, nous défendons cependant qu'il est possible de réconcilier ces droits dans un projet global d'émancipation et de décolonisation qui comprendrait les luttes contre le racisme, le colonialisme et le patriarcat, ainsi que les interactions entre ces formes d'oppression. En ce sens, l'objectif de ce mémoire est de faire la démonstration que tout projet politique qui fait l'économie d'une réflexion féministe autochtone qui prend en compte toutes ces dimensions ne pourra pas parvenir à une réelle libération du pouvoir colonial.

Dans la première section de ce mémoire, il nous faudra porter une attention particulière à l'histoire coloniale et aux manières par lesquelles les effets du patriarcat se sont manifestés dès les débuts de la colonisation canadienne pour qu'il soit aujourd'hui,

comme le défendent les féministes autochtones, intériorisé dans les communautés au point où les valeurs patriarcales seraient maintenant vues comme étant traditionnellement autochtones. Nous verrons comment les politiques canadiennes d'assimilation ont constitué la matrice coloniale par laquelle les femmes autochtones ont été marginalisées. Sans le récit de l'histoire coloniale, des luttes et des débats dans les milieux autochtones, il nous serait impossible de comprendre la nature des enjeux auxquels nous faisons face dans le cadre de ce mémoire.

Au deuxième chapitre, nous examinerons les solutions envisagées par des féministes libérales cherchant à résoudre le conflit soulevé par la volonté de reconnaître à la fois le droit des nations autochtones à l'autodétermination et le droit des femmes à l'égalité, deux droits humains fondamentaux. Nous pourrions alors décrire théoriquement la complexité de ce conflit, commenter les solutions proposées pour en écarter les plus problématiques et cibler les tensions principales qui se trouvent au cœur de cette opposition que sont les problèmes liés à la légitimité externe et interne, l'exigence de l'authenticité de l'identité autochtone et la difficulté de trouver un espace de négociation des traditions.

En dernière partie, nous tenterons de démontrer en quoi le féminisme autochtone peut répondre aux critères requis à la solution de réconciliation de ce conflit de droits. Nous présenterons d'abord les critiques autochtones principales qui sont adressées à la quête de l'égalité et au féminisme. Nous verrons ensuite les réponses de féministes autochtones à ces objections, ce qui nous permettra en même temps de tracer les contours des préoccupations de ce féminisme postcolonial émergent. Nous défendrons que tout projet visant un avenir sain pour les nations autochtones devra prendre en compte les questions que les féministes autochtones soulèvent, concernant notamment la vénération des cultures traditionnelles, les rôles et les responsabilités genrées et les expériences de la violence.

L'objectif de ce mémoire consiste d'abord à présenter la nature complexe du problème devant lequel se retrouve tout acteur voulant honorer à la fois le droit des peuples autochtones à l'autodétermination et celui des femmes à retrouver une place digne au sein de leur peuple. Il vise à démontrer la nécessité de la prise de parole des femmes et

ultimement, le caractère crucial de la prise en considération de leurs voix pour un avenir véritablement décolonisé.

Chapitre 1

L'intériorisation du patriarcat dans les communautés autochtones au Canada

1.1 Introduction

Dans les ouvrages portant sur les rapports de genre dans les sociétés autochtones traditionnelles, c'est-à-dire avant le contact avec les Européens, on retrouve presque systématiquement l'affirmation selon laquelle dans la plupart des cultures autochtones, les femmes jouissaient d'une plus grande autonomie, d'un plus grand respect et de plus grands pouvoirs que les femmes des cultures européennes.² Elles avaient parfois un rôle politique et spirituel même plus important que celui des hommes.³ Tout en gardant à l'esprit que les peuples autochtones sont multiples et ont une histoire et des traditions différentes, de façon générale, la place qu'occupaient les femmes autochtones, bien que différente de celle qu'occupaient les hommes, était valorisée et respectée. Si la description des rapports de genre ne fait pas l'unanimité chez les auteurs qui en traitent, un consensus existe néanmoins sur le fait que les rapports de genre traditionnels étaient plus favorables aux femmes qu'ils ne le sont devenus après la colonisation.

Les féministes autochtones considèrent ainsi que le premier pas à faire pour tenter d'améliorer le sort des femmes autochtones est de comprendre et de faire le récit de l'histoire coloniale en portant une attention particulière à son caractère genré. Comme l'explique Joyce Green, l'attention de beaucoup de chercheurs et de défenseurs des droits

² Voir notamment les travaux de Green, Lawrence, Barker et Wesley-Esquimaux. Joyce Green, *Making space for indigenous feminism*, Regina, edited by Joyce Green, 2007, 256 p. Bonita Lawrence, « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview », *Hypatia*, Vol.18 (no2), Indigenous Women in the Americas, Spring 2003, pp. 3-31. Joanne Barker, « Gender, Sovereignty, and the Discourse of Rights in Native Women's Activism », *Meridians*, Vol.7 (no1), Duke University Press, 2006, pp. 127-161. Cynthia Wesley-Esquimaux, « Trauma to Resilience : Notes on Decolonization », dans Gail Guthrie Valaskakis, Madeleine Dion Stout and Eric Guimond, *Restoring the balance : First Nations women, community, and culture*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2009, 379 p.

³ Mary Ellen Turpel-Lafond, *Patriarchy and Paternalism : The Legacy of the Canadian State for First Nations Women*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1997, p.68. Notons toutefois que cette thèse, fortement appuyée par les récits du jésuite Joseph-François Lafitau (1724) a été nuancée par le travail de l'anthropologue Rolan Viau. Rolan Viau, *Femmes de personne*, Montréal, Les éditions du Boréal, 2000, 323 p.

des peuples autochtones porte sur l'autodétermination et sur l'opposition à l'impérialisme, au colonialisme et au racisme, mais peu d'entre eux s'intéressent à la double stigmatisation vécue par les femmes autochtones. Selon elle, les féministes autochtones visent ainsi à comprendre comment la colonisation et le patriarcat ont contribué à la marginalisation des femmes dans les communautés contemporaines et défendent que sans porter une telle attention sur ces enjeux, il ne soit pas possible de réellement décoloniser les communautés et d'entrevoir un avenir libérateur pour les peuples autochtones.⁴ Si, comme le soutient Wesley-Esquimaux, les peuples autochtones ont perdu leur équilibre interne lorsque les femmes, au cœur des familles et des communautés, ont commencé à lutter pour leur propre équilibre⁵, il semble impératif que l'on cherche à comprendre comment cet équilibre a été perdu, puis, comment le retrouver. Suivant l'avis de Joyce Green, il faut ainsi d'abord connaître l'histoire coloniale et comprendre qu'avec la colonisation, est venu le patriarcat, ce qui a profondément transformé l'identité, le mode de vie et les traditions autochtones.⁶ Selon elle, en montrant que le patriarcat vécu dans les communautés aujourd'hui est en rupture avec les valeurs et le mode de vie traditionnels, les féministes autochtones souhaitent mettre la table pour que l'on puisse remettre en question l'approche de la vénération de la culture traditionnelle telle que véhiculée par beaucoup de penseurs et activistes autochtones, discuter de ce que l'on considère aujourd'hui comme étant traditionnel, et éventuellement renouer avec des valeurs plus égalitaires entre les hommes et les femmes autochtones pour un meilleur avenir.⁷

1.2.1 Avant la Loi sur les Indiens

Plusieurs auteurs traitent du caractère genré de la colonisation et de la manière dont le système canadien a structuré et institutionnalisé les inégalités de genre dans les communautés autochtones, la Loi sur les Indiens de 1876 en étant la source principale. Cette loi accorde en effet un traitement juridique différent aux femmes autochtones

⁴ Green, *op.cit.*, p.30.

⁵ Wesley-Esquimaux, *op.cit.*, p.13.

⁶ Green, *op.cit.*, p.23.

⁷ *Ibid.*, p.27.

strictement en vertu du fait qu'elles sont femmes. Toutefois, Joanne Barker, dans son article « Gender, Sovereignty, and the Discourse of Rights in Native Women's Activism » explique que le processus d'intériorisation du patriarcat a été long et a débuté bien avant 1876. Elle explique que dès les premiers contacts, par les programmes de christianisation et de civilisation des peuples autochtones, on a tenté de détruire les relations sociales et les croyances culturelles sur lesquelles reposaient les pratiques traditionnelles pour ensuite imposer les rôles de genre européens.⁸ Dès le début de la colonisation, on a ainsi valorisé les rôles et les responsabilités des hommes et on a déprécié les rôles et les responsabilités des femmes. Et tout cela, dans un contexte où les peuples autochtones étaient décimés par des maladies européennes.

Dans son article « Trauma to Resilience : Notes on Decolonization », l'anthropologue Cynthia C. Wesley-Esquimaux explique que dès les premières années de la colonisation, l'extermination d'un grand nombre d'autochtones par l'arrivée de maladies épidémiques telles que la variole, la rougeole et la fièvre jaune a grandement affecté l'équilibre social au sein des peuples autochtones.⁹ On estime qu'avant l'arrivée des Européens, entre 15 et 18 millions d'autochtones vivaient en Amérique du Nord et qu'au début du XIXe siècle, de 90 à 95% de la population avait été décimée par les maladies, la guerre et la famine; la majorité des décès ayant eu lieu après seulement un siècle de contact.¹⁰ Ce traumatisme, explique Wesley-Esquimaux, a non seulement empêché les peuples autochtones de protéger leurs croyances et leur mode de vie, mais a aussi fait en sorte qu'il leur soit impossible de reconstruire leurs systèmes sociaux et économiques. Elle précise que lorsqu'un tel traumatisme est vécu, on observe que les populations commencent à se détourner de leur propre pouvoir et à intégrer les idéaux et les concepts d'autres peuples à leurs propres idéaux, phénomène que l'on nomme « diffusion » en anthropologie. Cette acculturation mène alors à une réorganisation sociale d'envergure et même à l'oubli du passé culturel du peuple.¹¹

⁸ Barker, *op. cit.*, pp.132-133.

⁹ Wesley-Esquimaux, *op. cit.*, p.14.

¹⁰ Marcel Cadotte, *Épidémies au Canada*, 19 juin 2013, [en ligne] : <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/epidemie/> (page consultée le 13 juillet 2015).

¹¹ Wesley-Esquimaux, *op. cit.*, p.15.

Peu de temps après l'arrivée des explorateurs, les peuples autochtones rencontrent les missionnaires qui vont aussi grandement bouleverser les rapports sociaux au sein des peuples. Wesley-Esquimaux explique ce que cette rencontre provoque : « Thus, through contact with missionaries and other colonizers, First Nations people were introduced not only to new beliefs, but also to a dramatically different canon of acceptable social and religious behavior, particularly as it related to women. »¹² En effet, les missionnaires n'arrivent pas seulement avec de nouvelles croyances religieuses, mais aussi avec des normes sociales prescrivant la croyance que les femmes ne sont pas les égales des hommes, que leur place est sous l'autorité des hommes et celle des hommes, sous l'autorité des prêtres. Ainsi, les femmes seront marginalisées dans leurs propres communautés par le retrait de leurs rôles et responsabilités traditionnels. On leur enseignera les valeurs patriarcales de la soumission de la femme et de la domination masculine, l'idée que par le mariage, la femme doit être obéissante à son mari et que le divorce et le contrôle des naissances sont des péchés graves.¹³ Avec le temps, explique Wesley-Esquimaux, les normes morales nouvelles ou imposées à un peuple peuvent changer la perception interne de ce qui est approprié comme comportement de genre et il n'est donc pas surprenant que les femmes autochtones aient progressivement perdu leurs rôles traditionnels. En accord avec beaucoup de penseurs autochtones contemporains, Wesley-Esquimaux explique que la destruction de la sphère sociale des Premières Nations a commencé avec la restructuration forcée des rôles de genre et la dévaluation sociale et religieuse des femmes.¹⁴

Joanne Barker explique que bien que ces pratiques patriarcales n'aient pas été adoptées de la même façon dans toutes les communautés, les clauses patriarcales et sexistes de la Loi sur les Indiens, lorsqu'elles furent adoptées, ont plutôt semblé naturelles, normales, étant donné que le terrain pour ces changements sociaux avait été préparé. Selon elle, les hommes n'ayant que peu de place en dehors de leur communauté ont même senti

¹² *Ibid.*, p.18.

¹³ *Ibid.*, p.16.

¹⁴ *Ibid.*, p.18.

que la plus grande place qui leur était accordée au détriment de la place de leurs consœurs leur était due.

The Indian Act's provisions for status encapsulated this social formation. With little opportunities for political power and economic self-sufficiency off the reserve, heterosexual, status Indian men were given these opportunities in band government and reserve life. It is hardly surprising that they took advantage or would come to feel entitled to these opportunities.¹⁵

Après les premières transformations sociales dues aux maladies qui déciment les populations, au contact avec les missionnaires et leur vision patriarcale des rôles de genre, suivront les premières politiques coloniales qui tenteront d'assimiler les autochtones et institutionnaliseront la marginalisation des femmes autochtones au sein de ce qui deviendra le Canada.

1.2.2 Les politiques coloniales menant à la Loi sur les Indiens

Avant la Loi sur les Indiens, les peuples autochtones signaient des accords de nation à nation avec les peuples colonisateurs qui se battaient pour le territoire et pour avoir l'exclusivité des échanges commerciaux. Lorsqu'elle gagne la bataille des plaines d'Abraham en 1759, la Grande-Bretagne est encore dépendante des nations autochtones pour assurer son avenir. En 1763, elle adopte la Proclamation royale qui reconnaît que tout territoire non cédé appartient aux Autochtones et met les bases pour des relations de nation à nation entre la Grande-Bretagne et les nations autochtones, relations qui vont être relativement respectées jusqu'en 1860. En protégeant ainsi les territoires des Autochtones, la Grande-Bretagne protège son éventuel territoire de l'usurpation des terres par d'autres colonies et s'en assure l'exclusivité.¹⁶

¹⁵ Barker, *op. cit.*, p.133.

¹⁶ Maxime Gohier, « Les politiques coloniales françaises et anglaises à l'égard des Autochtones », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, *Les Autochtones et le Québec, Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. PUM, 2013, p.123.

À partir de 1763, le British Imperial Indian Department, qui est responsable des relations avec les Autochtones, envoie des agents qui, à défaut de pouvoir contrôler les peuples autochtones, utilisent des objets pour les manipuler, les amadouer et les acheter. En plus des maladies épidémiques, on apporte l'alcool dans les communautés. La proportion de la population autochtone et celle des colons bascule pendant ce siècle, ce qui change dorénavant le rapport de force à l'avantage de la Grande-Bretagne. Dorénavant, l'usurpation des terres et l'assimilation politique, culturelle et sociale (incluant les rapports de genre) sont possibles.¹⁷ Toutefois, il faudra justifier théoriquement cette usurpation et cette assimilation.

Comme l'explique James Tully dans son ouvrage « Une étrange multiplicité », à cette époque, dans les pays européens et, par extension, dans les colonies, la tendance idéologique en philosophie politique, inspirée par John Locke est ce qu'il appelle le constitutionnalisme moderne et qu'il décrit comme l'empire de l'uniformité.¹⁸ Ce type de constitutionnalisme, tend à valoriser la nation homogène, à exclure ou à assimiler la diversité culturelle au nom du progrès et à ne considérer les populations comme libres et souveraines que si elles se constituent en tant que groupe, non pas par des coutumes qu'elles partagent, mais par un choix délibéré suivant la tradition du contrat social. Cette nation est définie par opposition à une constitution pré-consensuelle, antérieure ou inférieure sur le plan de sa progression vers la civilisation. Elle est uniforme juridiquement et politiquement et reconnaît un récit de la collectivité auquel tous ses membres peuvent s'identifier.¹⁹ Tully définit ce genre de constitutionnalisme par sept critères et démontre comment ces derniers ont été utilisés par Locke pour justifier la prise de possession du territoire et l'assimilation culturelle et politique des peuples autochtones.²⁰

¹⁷ Lawrence, *op. cit.*, p.6-7.

¹⁸ James Tully, *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. Prisme, 1999, p. 57.

¹⁹ *Ibid.*, p. 59.

²⁰ *Ibid.*, p. 68.

Une des caractéristiques du constitutionnalisme moderne concerne la souveraineté populaire; le peuple est décrit comme une unité politique dans la mesure où il se constitue « par un processus hypothétique ou historique de délibération [...] ».²¹ Or, comme le rapporte Tully, dans son ouvrage « *Two Treaties of Government* », Locke considère que les peuples autochtones d'Amérique ne sont pas souverains et n'ont donc pas autorité sur le territoire puisqu'ils vivraient encore dans un état de nature. Il justifie cette thèse en élaborant une théorie des stades de l'évolution des peuples dans laquelle il place les peuples autochtones au stade le plus primitif de la race humaine.²² Selon cette théorie, puisqu'ils sont au premier stade économique, les Autochtones ont droit au fruit de leur travail, mais pas au territoire sur lequel ils travaillent. « Les "Indiens" possèdent les fruits et les noix qu'ils cueillent, le blé sauvage qu'ils récoltent, le poisson qu'ils pêchent et le chevreuil qu'ils chassent, mais non la terre où ils chassent. »²³ C'est ainsi que la fiction du *terra nullius* permettra aux colons de justifier leur appropriation du territoire, malgré la Proclamation royale de 1763 et la Commission royale de 1665 qui avait établi que pour prendre des terres, les Européens devaient obtenir le consentement des peuples autochtones par la signature de traités de nation à nation.²⁴ Tully explique que, selon Locke, « [p]uisque les Amérindiens n'ont aucun gouvernement avec qui traiter et aucun droit sur leurs territoires de chasse et de cueillette, ils enfreignent la loi de la nature quand ils tentent d'empêcher les Européens de s'établir en Amérique et de la coloniser; et les Européens, ou leurs gouvernements, peuvent les punir comme des "bêtes sauvages" qu'"on peut détruire comme un Lion" ». ²⁵ Ainsi, non seulement est-il légitime pour les colons de s'approprier les territoires des Autochtones, mais il est aussi légitime qu'ils leur fassent la guerre si les Autochtones résistent à cette appropriation. Pour qu'un territoire soit considéré comme occupé et que son propriétaire ait le droit à la propriété foncière, Locke explique en termes d'agriculture européenne que la terre doit être cultivée, labourée, améliorée et assujettie.²⁶ Sans ce travail de la terre, on peut affirmer que les territoires ne sont pas occupés et les

²¹ *Ibid.*, p. 62.

²² *Ibid.*, p. 70.

²³ *Ibid.*, p. 71.

²⁴ *Ibid.*, p.69.

²⁵ *Ibid.*, p.71.

²⁶ *Ibid.*, p.72.

Autochtones ne peuvent donc pas légitimement se plaindre de l'usurpation de territoires qu'ils « n'occupent pas ».

En outre, Locke justifie l'impérialisme qu'il défend par un argument économique en affirmant que les peuples autochtones bénéficient de la colonisation européenne qui leur donne l'opportunité d'apprendre un mode de vie supérieur au mode de vie basé sur la chasse et la cueillette. Il défend que la propriété individuelle, la division du travail et la commercialisation de l'agriculture permettent de plus grandes productions agricoles et une diversification du travail.²⁷ Locke explique que si les Autochtones ont des désirs limités et ne souhaitent pas accroître leurs possessions, c'est qu'ils font encore partie du stade inférieur de l'évolution humaine. Pour les aider à passer à un stade plus évolué, plus civilisé, il faudrait leur inculquer ce désir d'acquérir plus de biens et de faire des profits. Ce n'est qu'à ce moment qu'ils pourraient voir la nécessité de se constituer et se soumettre à un gouvernement qui puisse assurer la conservation de leur propriété.²⁸ Ainsi, par ce procédé rhétorique, Locke arrive à justifier que l'appropriation européenne des territoires et l'imposition d'un mode de vie européen étaient à l'avantage des peuples autochtones et même leur permettrait éventuellement d'être libres.

Tully explique que le constitutionnalisme moderne et la conception de la coutume de Locke ont été les bases idéologiques pour justifier l'assimilation culturelle des peuples autochtones au Canada.²⁹ Plutôt que de décrire la coutume comme le mode de fonctionnement, les pratiques et les usages qui unissent un groupe et qui ne peuvent être modifiés sans son consentement, Locke définit la coutume comme quelque chose qui est inculqué, voire imposé, et qui peut donc être transformé sans contrainte morale.³⁰ Tully rapporte :

Une personne, écrit Locke, n'est « que du papier blanc ou de la cire, [faite] pour être moulée et façonnée comme on le veut », par « l'usage et la pratique ». « La coutume, conclut-il, fixe dans l'intelligence des tournures

²⁷ John Locke, *Two Treatises of Government*, section 37, rapporté par Tully, *ibid.*, p.73.

²⁸ *Ibid.*, pp.75-76.

²⁹ *Ibid.*, p. 86.

³⁰ *Loc. cit.*

de pensée; dans la volonté, comment prendre des décisions; et, dans le corps, des manières de se mouvoir; tout ce qui semble n'être que des séries de mouvements dans les principes actifs de la vie, qui, une fois mis en branle, continuent d'être recopiés comme ils ont été appris, qui, par une fréquente répétition, finissent par se faire en douceur, et dont le mouvement devient facile et comme s'il était naturel. »³¹

Cette citation montre que selon Locke, la coutume n'est que le produit de ce qu'on a inculqué et imposé à un individu et donc que l'être humain peut être remodelé et refaçonné si l'on juge que sa coutume est inadéquate. Suivant cette conception de la coutume, on a utilisé partout en Europe et dans les colonies cette idée que par des manœuvres répétitives, dans les écoles, par exemple, on pouvait réformer les populations et les « préparer [...] à la vie supérieure d'une nation constitutionnelle moderne ». ³²

Dans ce contexte idéologique, il n'est donc pas étonnant que le Canada adopte des politiques qui justifieront à la fois l'usurpation du territoire et l'assimilation culturelle, économique, des modes de gouvernance et des rapports de genre. Il n'est pas non plus étonnant que l'on envoie les Autochtones dans des écoles industrielles et des pensionnats (1894-1920) pour qu'ils apprennent les langues et les mœurs européennes, se convertissent au christianisme et apprennent des métiers européens. Tully explique que « [c]e qu'ont vécu les populations Amérindiennes au Canada aux mains d'administrateurs, de missionnaires et d'éducateurs, est typique des mouvements de réforme qui ont traversé l'Empire britannique aux XIX et XX siècles. »³³

En 1850, le Canada-Uni adopte l'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada. Cet acte était surtout pensé dans l'objectif de renforcer les droits des colons au territoire en restreignant celui des Autochtones à des réserves, mais il a aussi défini pour la première fois qui devait être considéré « indien » par un critère de sang. On y définit « qu'une personne “[...] ser[a] considérée comme

³¹ John Locke, *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, p.325; et John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1972, p.396, cité par James Tully, *loc. cit.*

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibid.*, p.88.

Sauvage...” si elle est “de sang sauvage” et qu’elle est membre d’une “tribu ou d’une peuplade de Sauvages” ». ³⁴ Même si cette définition identitaire restait floue, il ne suffit que de quelques années pour qu’elle se précise et se codifie. Par ces manœuvres, le Canada-Uni voulait démontrer ses capacités d’autonomie face à la Grande-Bretagne. ³⁵ En 1857, il adopte l’Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette province. Cet acte visait à assimiler les « Sauvages » à la population grandissante des colons par l’émancipation volontaire qui consistait à renoncer à son statut d’Indien en échange de terres et du droit de vote. ³⁶ Lorsqu’en 1860, la Grande-Bretagne délègue ses compétences sur les Indiens au Canada-Uni, ce dernier ayant démontré ses capacités de gestion des autochtones, c’est la fin des relations de nation à nation. La Loi constitutionnelle de 1867 donne au Parlement la pleine juridiction sur les Indiens et les territoires réservés aux Indiens (section 91, 24) et ainsi commence la période d’assimilation massive des autochtones du Canada. L’appareil juridique qui s’ensuit vise à « protéger » les populations de façon temporaire pour qu’elles adoptent progressivement le mode de vie européen par l’agriculture. En 1868, le Canada remplace les structures traditionnelles de gouvernance par les Conseils de bande dont il définit les lois et le fonctionnement. Il définit aussi les termes de l’occupation des réserves et des propriétés foncières. Le ministère des Affaires indiennes est mandaté pour superviser les Conseils de bande et leur gestion du territoire, des ressources, du logement et tout autre programme tel que l’éducation et les soins de santé. Il détient le Registre des Indiens inscrits, titre par lequel ceux qui sont inscrits ont le droit de vote et d’être élu aux élections du Conseil de bande, ont le droit de vivre dans les maisons de la réserve, d’être employé par le Conseil de bande et de recevoir les services de la communauté. ³⁷ Des agents des Affaires indiennes visitent ou habitent les communautés et plusieurs pouvoirs leur sont conférés, tels que le pouvoir de destituer tout membre du Conseil de bande de son pouvoir s’il juge qu’il n’en a pas les capacités ou s’il juge que son comportement n’est pas chrétien. ³⁸ En 1869, voyant que l’assimilation visée

³⁴ William B. Henderson, *Loi sur les Indiens*, 7 février 2006, [en ligne] : <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/loi-sur-les-indiens/> (page consultée le 8 juillet 2015).

³⁵ Lawrence, *op. cit.*, p.7.

³⁶ Henderson, *op. cit.*

³⁷ Barker, *op. cit.*, p.130.

³⁸ *Loc. cit.*

par l'Acte de 1857 est un échec (un seul « Indien » s'est prévalu de cette émancipation de façon volontaire)³⁹, le Canada adopte l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages. C'est dans cet acte que l'on crée les concepts d'« Indien statué » (ceux qui ont des droits) et d'« Indien non statué » (ceux qui n'ont pas de droits). Avant cet acte, il n'était pas possible de perdre son « statut » puisqu'il suffisait d'appartenir à une communauté ou d'être de descendance indienne pour être considéré Indien. C'est par cet acte que l'émancipation forcée a débuté et l'un des moyens efficaces pour l'atteindre a été de restreindre les droits des femmes autochtones. Selon Mary Ellen Turpel-Lafond, les colonisateurs avaient compris que les femmes autochtones étaient au cœur des peuples autochtones et ont volontairement tenté d'assimiler les autochtones par l'assimilation des femmes.

Gender discrimination was cleverly directed (in a Machiavellian sense) against First Nations women because the legislators recognized that if they could assimilate women, First Nations peoples would be most easily and effectively assimilated.⁴⁰

À partir de 1869, il est décidé que les femmes statuées n'ont pas le droit de voter aux élections du Conseil de bande. L'identité indienne est dorénavant et jusqu'en 1985, définie de façon patrilinéaire. Les femmes statuées qui marient un allochtone ne sont plus inscrites au registre des Indiens et perdent l'appartenance à leur bande. Les femmes statuées qui marient un homme statué, mais d'une autre communauté perdent l'appartenance à leur bande et « appartiennent » désormais, elles et leurs enfants, à la communauté du mari. Les réserves sont alors divisées en lots et on donne des permis permettant l'allocation de territoire, mais à partir de 1869, ces lots sont retirés aux femmes qui se marient avec un homme non statué. De 1869 à 1884, les femmes statuées ne peuvent pas hériter du territoire au décès de leur mari et à partir de 1884, les veuves peuvent se voir accorder 1/3 du territoire dans la mesure où elles vivaient avec leur mari au moment de sa mort et à condition que l'agent des Affaires indiennes considère qu'elles ont de bonnes mœurs (« of good moral character »)⁴¹. Ainsi, comme l'explique Wesley-Esquimaux, dès

³⁹ Henderson, *op. cit.*

⁴⁰ Turpel-Lafond, *op. cit.*, p.69.

⁴¹ Commission royale sur les peuples autochtones, citée par Lawrence *op. cit.*, p.25, note 3.

la formation du Canada, l'institutionnalisation de l'identité autochtone marginalise les femmes, les assimile à un système uniforme où le comportement qui leur est prescrit par les missionnaires et les fonctionnaires est celui où elles acceptent d'être dépendantes, soumises et où elles doivent s'affranchir de leur compréhension traditionnelle des genres basée sur la complémentarité et l'interconnexion.⁴²

1.2.3 La Loi sur les Indiens

En 1876, le Canada adopte la Loi sur les Indiens à laquelle sont incorporés l'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette province et l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages.⁴³ Elle est écrite explicitement dans l'esprit d'assimiler les populations autochtones à la société canadienne et s'y prend en leur interdisant leurs pratiques culturelles, linguistiques, religieuses et leurs pratiques de gouvernance. C'est à ce moment que l'on interdit toute manifestation religieuse et culturelle, notamment les potlachs, les cérémonies au soleil et les pow-wow, d'abord à l'extérieur des réserves, puis à l'intérieur de celles-ci.⁴⁴ C'est sous cette loi que plus tard, on forcera les enfants à quitter leur famille et leur communauté pour aller dans des écoles industrielles ou des pensionnats. Comme le souligne Barker, la Loi sur les Indiens, comme toute politique d'assimilation, était basée sur l'idée raciste et sexiste que le mode de vie des Autochtones, leurs traditions, leurs modes de gouvernance et les rôles de genre étaient invalides et constituaient même un frein au progrès.⁴⁵

C'est en 1951 que le Canada modifie la Loi sur les Indiens et inclut, dans la section 12, les clauses les plus discriminatoires envers les femmes. Le statut d'Indien est transmis de façon patrilinéaire, en continuité avec les clauses déjà adoptées depuis 1869. Les femmes héritent du statut de leur père jusqu'au mariage. Si une femme statuée marie un homme sans statut reconnu par le Canada tel qu'un Indien américain ou un Indien

⁴² Wesley-Esquimaux, *op. cit.*, p.18.

⁴³ Henderson, *op. cit.*

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ Barker, *op. cit.*, p.131.

canadien non statué, elle perd son statut, l'appartenance à sa communauté, le droit d'y habiter et d'en recevoir les services. Si elle marie un homme statué qui n'est pas de sa communauté, elle perd son appartenance à la bande, et doit aller vivre dans la communauté de son mari. Si elle divorce, elle ne peut pas regagner son statut ni son appartenance d'origine. En cas de maladie, si elle divorce ou si elle devient veuve, on peut l'empêcher d'aller vivre avec sa famille. Puis, si elle n'a pas de statut, à sa mort, on lui interdit d'être enterrée dans sa communauté d'origine.⁴⁶ Par ailleurs, les hommes statuéés peuvent se marier avec n'importe quelle femme (Indienne statuéée, non statuéée, non Indienne) et non seulement peuvent garder leur statut, mais leur femme gagnent le leur en les épousant. S'ils ne peuvent perdre leur statut par le mariage, ils peuvent le perdre néanmoins s'ils deviennent soldat pour l'Armée canadienne, s'ils obtiennent un diplôme universitaire, deviennent médecin, avocat ou ministre d'un culte chrétien.⁴⁷ En aucune circonstance les hommes ne peuvent regagner leur statut s'ils le perdent. Les enfants illégitimes peuvent perdre leur statut si on sait que le père est non statué ou si l'agent conteste l'identité du père. Aussi, par la clause « mère grand-mère » (*double mother clause*), les enfants dont la mère et la grand-mère paternelle étaient non statuéées avant le mariage, perdent leur statut à l'âge de 21 ans.⁴⁸

Par la *Loi sur les Indiens*, comme l'explique Bonita Lawrence, on crée une fiction : celle où un individu né autochtone n'est plus, par la loi, autochtone.⁴⁹ Elle rapporte que la majorité des 25 000 Indiens qui ont perdu leur statut et ont dû quitter leur communauté entre 1876 et 1985 ont subi cette aliénation principalement en raison des discriminations de genre de la Loi sur les Indiens. Elle affirme même que la discrimination de genre est à l'origine d'un génocide culturel massif.⁵⁰

Il faudra attendre jusqu'en 1985 pour que la première modification de ces clauses discriminatoires envers les femmes autochtones soit effective. Or, ce n'est pas sans peine

⁴⁶ Kathleen Jamieson, citée par Barker, *op. cit.*, p.130.

⁴⁷ Henderson, *op. cit.*

⁴⁸ Lawrence, *op. cit.*, p.13.

⁴⁹ *Ibid.*, p.8.

⁵⁰ *Ibid.*, p.9.

que les femmes autochtones au Canada ont réussi à faire valoir leurs droits. Et même si entre 1985 et 1995, 100 000 autochtones regagnent leur statut d'Indien inscrit, les conséquences de cette loi sur l'aliénation culturelle et démographique demeurent incalculables et vont créer jusqu'à aujourd'hui, des divisions internes profondes au sein de la population autochtone au Canada - divisions qui nous préoccupent particulièrement dans le cadre de ce mémoire.⁵¹ En effet, comment envisager le retour de cette population culturellement aliénée dans les réserves sans qu'elle n'affecte, une fois de plus, l'identité, le mode de vie et les valeurs des Autochtones?

1.2.4 Le livre blanc et le livre rouge

En 1968, Pierre Elliott Trudeau est élu premier ministre du Canada. Il promet à la population canadienne une société plus juste, inspirée des droits de la personne et des mouvements pour les droits civiques en Amérique du Nord. Il nomme Jean Chrétien comme son ministre des Affaires indiennes et tente d'éliminer toute critique envers le Canada en matière de discrimination. À cette époque, les réserves sont aux prises avec de graves problèmes sociaux tels que la pauvreté, la criminalité et la surpopulation dans les logements des réserves. Trudeau et Chrétien commandent alors une consultation des peuples autochtones pour comprendre leur expérience de discrimination. Presque d'une seule voix, les représentants autochtones expriment la nécessité que le Canada honore les traités signés, initie des négociations avec les peuples qui n'en avaient pas signé, règle les violations aux droits au territoire et reconnaissent le droit des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale.⁵² La solution choisie par le gouvernement n'a cependant pas pris cette direction. En 1969, Jean Chrétien propose l'adoption du livre blanc intitulé « Statement of the Government of Canada on Indian Policy » qui se base sur la conviction que les problèmes vécus dans les réserves sont causés par le statut spécial et les bénéfices octroyés aux Indiens en vertu de la Loi sur les Indiens. Selon l'avis du gouvernement, cette loi avait pour effet la ségrégation raciale, le manque d'accès au logement, à l'éducation et

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² Barker, *op. cit.*, pp.134-135.

à l'emploi et ultimement menait à l'exclusion des Indiens aux droits, aux privilèges et aux possibilités qui devraient revenir à tout citoyen canadien. Ainsi, le livre blanc propose l'abolition de la Loi sur les Indiens, du statut d'Indien et des réserves, le transfert des responsabilités des Affaires Indiennes aux provinces, un programme d'action pour encourager les occasions d'emploi dans les secteurs urbains et la fin de toute obligation des traités signés dans les cinq années suivant l'abolition de la Loi (incluant les droits de pêche, de chasse, d'éducation, de santé et d'exploitation des territoires)⁵³. Dès la formation du Canada par l'Acte de constitution et la formation du ministère des Affaires indiennes, tel qu'il a été dit précédemment dans ce chapitre, on souhaitait que les droits octroyés aux Indiens soient temporaires, le temps de permettre l'assimilation des Autochtones au reste de la société canadienne. Le livre blanc était donc en continuité directe avec cette tradition canadienne.

La sortie du livre blanc a alors provoqué un soulèvement panindien sans précédent. Les Autochtones d'est en ouest dénoncent qu'avec ce livre blanc, le Canada fait un retour aux politiques d'assimilation du XIXe siècle qui visaient la dissolution entière des Conseils de bande et des réserves. Le groupe autochtone prenant une des places les plus importantes dans la critique du livre blanc est la Fraternité des Indiens du Canada (la FIC, aujourd'hui Assemblée des Premières Nations) étant donné qu'il est perçu, à la fois par le Parlement, les Affaires indiennes et les Conseils de bande, comme le groupe ayant la légitimité de parler au nom des peuples autochtones (excluant les Inuit et les Métis).⁵⁴ Harold Cardinal, alors président de l'Indian Association of Alberta, publie en 1969 le livre rouge intitulé « The Unjust Society » qui incarnera la position de la FIC et de façon plus générale, du mouvement autochtone en opposition au livre blanc. Cardinal y défend que la Loi sur les Indiens, bien que discriminatoire, est le seul mécanisme au Canada qui reconnaisse le statut légal et les droits accordés aux Indiens. Ainsi, en voulant abolir la Loi, Cardinal explique la menace que représente le livre blanc : « [They] were threatening to take away the only means available to Indians to exercise their "sacred rights" as sovereigns. »⁵⁵ Cardinal

⁵³ Henderson, *op. cit.*

⁵⁴ Barker, *op. cit.*, p.135.

⁵⁵ Harold Cardinal, cité par Barker, *loc. cit.*

défend aussi que le Parlement et les Affaires indiennes devraient plutôt travailler en collaboration avec les Conseils de bande pour leur donner davantage de pouvoirs, tels que le contrôle des ressources et des services sociaux pour affirmer leur droit à l'autonomie gouvernementale.⁵⁶

Assez rapidement, les groupes autochtones ayant le support de la presse et de la population canadienne, Trudeau et Chrétien tablettent le livre blanc, accordent des milliers de dollars à la FIC et lui offrent même une place comme conseiller officiel au Parlement et aux Affaires indiennes. La FIC commence alors les négociations pour le transfert de l'administration de l'éducation, des soins de santé et des services sociaux aux Conseils de bande. L'histoire des négociations qui suivront montre ce que les féministes autochtones décrivent comme l'intériorisation du patriarcat dans les communautés et dans les organisations autochtones.

1.2.5 Les mouvements de résistance des femmes autochtones : Lavell, Bédard et Lovelace

Puisque, les Conseils de bande et, comme son nom l'indique, la Fraternité des Indiens du Canada (aussi surnommée « the Brotherhood ») sont majoritairement dominés par les hommes, le débat à propos du droit à l'autonomie gouvernementale suscité par le livre blanc est aussi entièrement occupé par eux. Ainsi, plusieurs groupes locaux de femmes autochtones émergent dans l'objectif principal d'avoir une voix au débat, aux éventuelles réformes et une place dans les Conseils de bande, ce qui donnera naissance notamment à l'Indian Rights for Indian Women (IRIW) en 1970 et à la Native Women's Association of Canada (NWAC) en 1974. Ces groupes vont soulever et théoriser les questions de genre, d'égalité et d'autonomisation politique aux niveaux local, national et international.⁵⁷ C'est aussi dans ces années que les poursuites judiciaires de Lavell, Bédard

⁵⁶ *Loc. cit.*

⁵⁷ Glen Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014, p.84.

et Lovelace vont attirer l'attention sur le sort des femmes autochtones et vont éventuellement mener à l'abrogation des clauses les plus discriminatoires envers les femmes de la Loi sur les Indiens par le projet de loi C-31 qui sera adopté en 1985.

Après s'être mariée avec un homme blanc en 1970, Jeanette Lavell, membre fondatrice de l'Ontario Native Women's Association, reçoit en 1971 un avis des Affaires indiennes qu'elle a perdu son statut et doit donc quitter sa réserve, la Wikwemiking située sur l'île ontarienne de Manitoulin. Dans la même année que la réception de son éviction, elle décide d'intenter une poursuite judiciaire plaidant que la Loi sur les Indiens viole la Déclaration canadienne des droits de 1960, car elle est discriminatoire envers les femmes. Le juge ontarien Grossberg rejette néanmoins la plainte prétextant que, par son émancipation, Lavell avait acquis des droits à l'égalité comme toutes les autres femmes canadiennes. Lavell porte alors sa cause en appel et le jugement de Grossberg est infirmé. Dans leur décision, les juges considèrent que la Loi sur les Indiens avait un impact différent sur les femmes et les hommes qui se marient en dehors des communautés (« who marry out »). Ils affirment qu'effectivement la Loi sur les Indiens contrevient à la Déclaration canadienne des droits et devrait être abrogée. Ce jugement sera contesté et la cause sera portée en Cour suprême avec celle d'Yvonne Bédard.⁵⁸

En 1972, Yvonne Bédard, une Iroquoise de l'Ontario, reçoit un avis d'éviction du Conseil des Six Nations dont fait partie sa réserve parce qu'après s'être séparée de son mari n'ayant pas le statut d'Indien, elle décide d'aller vivre dans la maison de sa mère dont elle a hérité. Notons que les Affaires indiennes avaient informé le Conseil de bande que l'amendement de 1951 de la Loi sur les Indiens permettait de faire des exceptions aux règles sur le logement dans les réserves.⁵⁹ La décision de ne pas se prévaloir de ces exceptions et d'envoyer cet avis d'éviction est donc une occurrence frappante de l'internalisation du patriarcat dans les communautés. Bédard conteste alors son éviction en alléguant, de la même façon que Lavell, que la Loi sur les Indiens contrevient à la Déclaration canadienne des droits. Elle se fait dire, de la même façon que Lavell, qu'elle

⁵⁸ *Ibid.*, p.85.

⁵⁹ Barker, *op. cit.*, p.136.

bénéficiait des mêmes droits que toutes les Canadiennes et donc qu'elle n'était pas victime de discrimination. Comme Lavell, elle porte sa cause en appel, gagne, puis sera entendue en Cour suprême.

Notons qu'en 1970, dans un autre cas entendu par la Cour suprême, celui de Joseph Drybones, un Indien de Yellowknife accusé d'avoir été trouvé ivre à l'extérieur de sa communauté et donc en contravention avec l'article 94 (b) de la Loi sur les Indiens, les juges ont tranché (6-3) que la Loi contrevenait à la Déclaration canadienne des droits et ont déclaré l'article en question inopérant. Gérald A. Beaudoin explique la décision de la Cour : « Le tribunal déclare que, si une loi canadienne ne peut être raisonnablement interprétée et appliquée sans supprimer, restreindre ou enfreindre un des droits reconnus et proclamés dans la Déclaration canadienne des droits, cette loi est inopérante à moins qu'il soit déclaré expressément dans cette loi qu'elle s'applique malgré les dispositions de la Déclaration canadienne des droits. »⁶⁰ Les cas de Lavell et Bédard ne seront toutefois pas jugés de la même façon. La Cour suprême ne considérera pas que dans leur cas, la Loi sur les Indiens contrevient à leurs droits, ce qui nous fait remarquer une fois de plus la vision patriarcale de l'État canadien.

En plus de se faire retirer leur identité et leurs droits en vertu des lois canadiennes, que le système de justice n'y voie pas d'injustice, Lavell et Bédard, en attente du jugement de la Cour suprême, sont violemment critiquées par les Conseils de bande, les communautés et les groupes autochtones tels que la FIC. Barker rapporte qu'on les accuse d'être complices des idéologies coloniales, racistes et visant l'assimilation de peuples autochtones. On les accuse aussi de suivre l'agenda politique canadien et des Affaires indiennes qui tentaient de miner le droit à l'autonomie gouvernementale; une tentative reconfirmée par l'écriture du livre blanc. On les traite de féministes, de « women's libbers », de vouloir imposer une idéologie de droit basée sur l'individualisme et on les accuse de mettre en danger la souveraineté autochtone et donc d'être « antitraditionnelles »

⁶⁰ Gérald A. Beaudoin, *Affaire Drybones*, 7 février 2006 [en ligne] : <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/drybones-affaire-1970/> (page consultée le 13 juillet 2015).

et « anti-indien ». ⁶¹ Lawrence rapporte que les femmes mohawks qui militent en faveur de Lavell, Bédard et pour les droits des femmes autochtones reçoivent des avis d'éviction de leur communauté; des femmes malécites se font battre physiquement, reçoivent des lettres de menace de la part de leur famille et de leur communauté et aussi des lettres de menace d'éviction. ⁶² De plus, profitant de son rôle de conseiller officiel auprès du Parlement et des Affaires indiennes, la FIC fait lobby contre Lavell et Bédard et défend qu'il est normal et même nécessaire à la survie des droits des Indiens que l'on exclue les groupes de femmes des discussions sur les politiques nationales et la souveraineté des peuples autochtones. ⁶³

Barker rapporte que les leaders de la FIC et des Conseils de bande ont défendu que la Loi sur les Indiens, vue comme l'incarnation et la garantie des Indiens à l'autonomie gouvernementale, n'avait pas à se conformer à la Déclaration canadienne des droits. La définition donnée à l'autonomie gouvernementale repose d'abord et avant tout sur le principe de non-ingérence dans les affaires intérieures des États. Ainsi, selon la FIC, les femmes invoquant la Déclaration pour la reconnaissance de leurs droits voulaient forcer les autorités autochtones à se faire imposer des règles extérieures, non traditionnelles et menaçaient ainsi le droit à l'autonomie gouvernementale. Dans son texte, Barker porte une attention particulière à la manière dont la FIC et ses alliés défendent le caractère « sacré » des droits des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale. Dans le texte de Cardinal, on peut lire : « [The Indian Act] is a lever on our hands [...] We would rather continue to live in bondage under the Indian Act than surrender our sacred rights [...] ». ⁶⁴ Barker considère que qualifier leurs droits comme étant sacrés consiste à affirmer du même souffle que les droits et la nature des Conseils de bande desquels ils découlent sont associés à une souveraineté inhérente et immuable. Autrement dit, les droits sont sacrés parce que les Conseils de bande sont sacrés. Ainsi, non seulement les femmes sont vues comme voulant saper les droits des Conseils de bande, mais aussi leur nature souveraine. Et cette

⁶¹ Barker, *op. cit.*, p.137.

⁶² Lawrence, *op. cit.*, p.27, note 11.

⁶³ Barker, *op. cit.*, p.137.

⁶⁴ Cardinal, cité par Barker, *ibid.*, p.138.

rhétorique, comme l'explique Barker, cachant à peine sa mentalité patriarcale sous-jacente a été efficace.⁶⁵

En mars 1973, la Cour suprême vote majoritairement (5-4) contre Lavell et Bédard et défend sa décision par deux arguments principaux. Le premier argument consiste à préciser que l'égalité devant la loi doit être comprise dans le sens de l'égalité de traitement dans l'application des lois canadiennes. Le deuxième, consiste à affirmer que la Déclaration canadienne des droits ne rend pas caduque l'autorité constitutionnelle du gouvernement fédéral de légiférer tout ce qui est lié aux Indiens et aux terres réservées aux Indiens tel que stipulé dans l'Acte de constitution de 1867. Par ce jugement, comme le fait remarquer Glen Coulthard dans « Red skin, white masks », le Canada confirme le caractère patriarcal du statut d'indien.⁶⁶

Puisque les femmes n'avaient dès lors plus de recours légaux pour défier les clauses sexistes de la Loi sur les Indiens, le Conseil des droits de l'homme des Nations Unies accepte d'entendre le cas de Sandra Lovelace. Au printemps 1977, les femmes malécites de la communauté Tobique de laquelle Lovelace est affranchie par son mariage se rassemblent pour trouver une solution aux conditions de vie intolérables des femmes dans la communauté. Janet Silman, dans son ouvrage « Enough Is Enough : Aboriginal Women Speak Out »⁶⁷ publié en 1987, rapporte ces conditions de vie structurées notamment par la pauvreté, la violence conjugale et les mauvaises conditions du logement dans la réserve. Elle relate que les femmes de Tobique souffrent d'abus sexuels et physiques, qu'elles sont parfois expulsées de leur maison par les hommes utilisant leur droit d'occupation contre elles, qu'elles doivent souvent vivre dans des maisons surpeuplées ou dans des infrastructures publiques sans eau, sans chauffage ni isolation et qu'elles doivent vivre sans les moyens financiers suffisants pour pourvoir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants. Lors du rassemblement de 1977, les femmes de Tobique visant un accès juste et égal au logement identifient les clauses discriminatoires de la Loi sur les Indiens comme cause

⁶⁵ Barker, *op. cit.* p.138

⁶⁶ Coulthard, *op. cit.*, p.86.

⁶⁷ Janet Silman, *Enough is enough : Aboriginal women speak out*, Toronto, The women's press, 1987, 253 p.

principale des problèmes qu'elles subissent et le moyen par lequel les Affaires indiennes et leur Conseil de bande justifient leur discrimination. À l'hiver 1977, elles portent plainte contre le Canada au Conseil des droits de l'homme des Nations Unies en présentant le cas de Sandra Lovelace. Cette dernière s'étant mariée avec un Allochtone n'a donc pas eu le droit à un logement dans sa réserve après son divorce. Sa famille vivant déjà dans des maisons surpeuplées, elle dû s'installer dans une tente avec son fils pour rester auprès de sa communauté et y recevoir le support dont elle avait besoin.⁶⁸

Dans sa plainte, elle soutient que par la *Loi sur les Indiens*, le Canada discrimine son droit de prendre part à sa communauté d'origine sur la base de son sexe. Elle plaide que cette discrimination contrevient à la Déclaration canadienne des droits et aux accords internationaux des Nations Unies signés par le Canada, notamment le Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Le 30 juillet 1981, le Conseil des droits de l'homme rend son verdict et juge que le Canada est en violation de l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, ratifié par le Canada le 19 août 1976.⁶⁹ Cet article stipule que « [d]ans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion ou d'employer leur propre langue. »⁷⁰ Ainsi, le Conseil juge qu'effectivement, l'article 12(1)b) de la Loi sur les Indiens viole l'article 27 du Pacte, car il prive Lovelace du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de son groupe, sa propre vie culturelle. Selon Barker et Coulthard⁷¹, cette décision aurait eu l'effet d'un coup d'épée dans l'eau si le Canada n'avait pas été en voie de rapatrier sa constitution et n'avait pas été dans l'obligation de se conformer à l'éventuelle Charte

⁶⁸ Barker, *op. cit.*, pp.138-139.

⁶⁹ Coulthard, *op. cit.*, p.87.

⁷⁰ *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, 16 décembre 1966, 999 R.T.N.U. 171, R.T. Can. 1976 n° 47 (entrée en vigueur : 23 mars 1976).

⁷¹ Barker, *op. cit.*, p.141. Coulthard, *op. cit.* p.87.

canadienne des droits et libertés de 1982 qui, contrairement à la Déclaration canadienne des droits, serait enchâssée dans la constitution.⁷²

1.2.6 Les conférences constitutionnelles et le projet de loi C-31

Dans la *Loi constitutionnelle* de 1982, on prévoit dans l'année suivant son adoption une conférence constitutionnelle entre les premiers ministres des provinces et le premier ministre du Canada pour négocier l'étendue des droits nouvellement adoptés (section 37). Suivant la décision du Conseil des droits de l'homme, le Canada décide de mettre à l'ordre du jour des discussions sur la section 35 qui porte sur les droits autochtones.

35. (1) Les droits existants – ancestraux ou issus de traités – des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés.

(2) Dans la présente loi, « peuples autochtones du Canada » s'entend notamment des Indiens, des Inuits et des Métis du Canada.

[...]

37. (2) Sont placées à l'ordre du jour de la conférence visée au paragraphe (1) les questions constitutionnelles qui intéressent directement les peuples autochtones du Canada, notamment la détermination et la définition des droits de ces peuples à inscrire dans la Constitution du Canada. Le premier ministre du Canada invite leurs représentants à participer aux travaux relatifs à ces questions.⁷³

On a donc invité des Conseils de bande, la FIC, le Native Council of Canada et des organisations représentant les Inuit (Inuit Tapirisat of Canada) et les Métis (Metis National Council), mais aucune invitation n'a été envoyée aux groupes de femmes autochtones. Pour expliquer leur exclusion, on leur a dit que les groupes de femmes ne représentaient pas toutes les communautés autochtones, car ils n'étaient soucieux que des enjeux féminins et de toute façon, comme le Parlement et les Affaires indiennes avaient l'intention de traiter de ces enjeux, leur présence aurait donc été superflue.⁷⁴ La majorité des Conseils de bande

⁷² W.H. McConnell, *La déclaration canadienne des droits*, 7 février 2006 [en ligne] : <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/la-declaration-canadienne-des-droits/> (page consultée le 13 juillet 2015).

⁷³ *Loi constitutionnelle de 1982*, Annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R-U), 1982, c 11.

⁷⁴ Barker, *op. cit.*, p.141.

et la FIC ont acquiescé à l'exclusion des groupes de femmes, comme le rapporte Barker : « Women and “women’s issues” were negated as irrelevant to the serious political matters of “aboriginal and treaty rights” that the conferences were intended to address. »⁷⁵

Malgré cette exclusion, les groupes de femmes militent pour faire inclure une clause d'égalité des genres dans la section 35 et pour obtenir un amendement à la Loi sur les Indiens. Elles reçoivent une fois de plus les critiques des hommes qui voient leurs demandes comme une menace à la souveraineté indienne, une obligation pour les Conseils de bande d'adopter une idéologie féministe, basée sur les droits civils et individuels et donc une idéologie perçue comme antitraditionnelle, « anti-Indien », en opposition à la vision collective des droits. Toutefois, un peu avant la première conférence de 1983, le vent tourne en faveur des femmes autochtones. Informés de la décision du Conseil des droits de l'homme des Nations Unies, la presse canadienne et des organismes de défense des droits civils et humains présentent la FIC et les leaders des communautés comme défendant des attitudes sexistes et des pratiques discriminatoires envers les femmes. Le Parlement et les Affaires indiennes se distancient alors de la FIC et des leaders autochtones. Peu de temps après, la Fraternité des Indiens du Canada (National Indian Brotherhood) change son nom pour l'Assemblée des Premières Nations (Assembly of First Nations) dans l'objectif de changer l'image négative qu'on lui donne, ce qui toutefois ne permettra pas de détourner l'attention médiatique, les préoccupations du public et du gouvernement concernant le sexisme dans les communautés.⁷⁶

À la conférence de 1983, les leaders autochtones ne réussissent pas à faire adopter l'autonomie gouvernementale comme un « droit existant », mais réussissent à préciser qui est considéré comme « autochtone » et à faire reconnaître dans la section 35 qu'il puisse y avoir d'autres ententes sur les revendications territoriales qui soient protégées par les mêmes droits constitutionnels que ceux qui existent déjà. Se faisant prêter des sièges par d'autres représentants (autochtones et des provinces), les femmes autochtones de la NWAC soutiennent que l'égalité des sexes est un enjeu qui concerne l'autonomie gouvernementale

⁷⁵ *Loc. cit.*

⁷⁶ *Ibid.*, p.142.

et proposent que tout amendement à la section 35 soit sujet à se conformer à la Charte canadienne des droits et libertés. Elles insistent aussi sur la nécessité de redonner le statut d'indien à celles et ceux qui avaient été affranchis injustement et que cet amendement à la Loi sur les Indiens soit protégé par la Constitution. Les Inuit et le Métis appuient les propositions des femmes, mais l'APN et des leaders de bande continuent de défendre que l'autonomie gouvernementale répond aux besoins d'égalité et donc que toute autre discussion sur les enjeux des femmes était impertinente. En revanche, selon eux, si on reconnaît que les droits autochtones sont appliqués également aux hommes et aux femmes, alors on accepte que l'autorité des Premières Nations de déterminer qui est membre de leur communauté soit affectée. Selon l'APN, les Premières Nations voudraient pouvoir déterminer qui en est membre en fonction de leur propre perception de ce que sont leurs traditions et leurs besoins. Les Affaires indiennes et le Parlement suivant leur désir de se dissocier du sexisme dorénavant associé à la Loi sur les Indiens, appuient la proposition des femmes. À la fin de la deuxième journée de conférence, l'APN et la plupart des leaders de bande finissent par accepter l'amendement sous condition que l'on mette à l'ordre du jour l'enjeu de l'appartenance à la bande.⁷⁷ On adopte ainsi l'amendement suivant « (4) Indépendamment de toute autre disposition de la présente loi, les droits — ancestraux ou issus de traités — visés au paragraphe (1) sont garantis également aux personnes des deux sexes. »⁷⁸

La conférence de 1984 ne permettra pas d'adopter de réforme supplémentaire. Les provinces s'opposeront majoritairement à définir les « droits autochtones » comme des droits à l'autonomie gouvernementale et les leaders autochtones et l'APN s'opposeront vivement à l'adoption de l'égalité comme un « droit existant » qui concernerait tous les autres droits de la section 35. Toutefois, suivant cette conférence, l'APN change de stratégie et vise à traiter des questions d'égalité en espérant pouvoir ensuite traiter de l'autonomie gouvernementale et des clauses de la section 35. Il faut dire que le Parlement et les Affaires indiennes commencent à mettre de la pression sur l'APN, car l'échéance de

⁷⁷ Coulthard, *op. cit.*, p.89.

⁷⁸ *Loi constitutionnelle de 1982*, Annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R-U), 1982, c 11, art. 35(4).

l'adoption de l'Acte constitutionnel et de la Charte canadienne des droits et libertés se rapproche et ils souhaitent ainsi s'affranchir de toute critique de discrimination envers les femmes autochtones. Dans cet effort, l'APN invite la NWAC à venir négocier ce qu'on appellera la Résolution d'Edmonton. Ensemble, ils s'entendent qu'il faut retirer la patrilinearité du statut indien de la Loi sur les Indiens et redonner le statut aux femmes (et à leurs enfants) qui avaient injustement perdu leur statut et le donner à celles (ainsi qu'à leurs enfants) qui ne l'avaient jamais eu. Bien que la NWAC ait été en désaccord avec le « first generation cut-off rule » qui empêchait de transmettre le statut d'Indien au-delà de la première génération, elles reconnurent les craintes de l'APN selon lesquelles ouvrir les registres pourrait nuire aux Conseils de bande et aux droits territoriaux. Ils s'entendent également pour proposer l'inclusion de l'autonomie gouvernementale dans la section 35.⁷⁹

Lors de la conférence de 1985, et de celles de 1986 et de 1987, il n'y eut pas d'entente sur l'autonomie gouvernementale. Même si cette fois, les représentants de peuples autochtones parlent d'une seule voix pour l'autonomie gouvernementale, la forte opposition des provinces aura raison de cette volonté de reconnaissance constitutionnelle. Le Parlement accélère toutefois le processus pour un amendement à la Loi sur les Indiens et organise cinq semaines d'audience publique pour préparer les articles du projet de loi C-31. Au printemps 1985, on adopte le projet de loi par lequel on retire la patrilinearité et la clause affranchissant les femmes de leur statut d'Indien par le mariage avec un allochtone. On y affirme aussi que les Conseils de bande ont le droit de créer leurs propres règles d'appartenance, mais ils ne peuvent retirer l'appartenance d'un individu suivant les clauses invalidées par le C-31.⁸⁰ Ainsi, la nouvelle réglementation sépare dorénavant le Registre des Indiens inscrits (tenu par les Affaires indiennes) et le Registre de l'appartenance des bandes (tenu par chaque Conseil de bande). Ceux et celles qui font dorénavant la demande de la reconnaissance de leur statut doivent séparément faire la requête aux Affaires indiennes et à leur Conseil de bande. Toutefois, sans reconnaissance des Affaires indiennes, les membres des communautés ne reçoivent pas de financement.⁸¹

⁷⁹ Barker, *op. cit.*, pp.145-146.

⁸⁰ Coulthard, *op. cit.*, p.88.

⁸¹ Barker, *op. cit.*, p.146.

Lors des négociations constitutionnelles menant à l'Accord du lac Meech (1987) et à l'Accord de Charlottetown (1992), la marginalisation des femmes autochtones se poursuit; une fois de plus, elles n'ont pas été invitées à y participer. Lors des négociations, il est devenu clair que les Autochtones n'obtiendraient pas la reconnaissance constitutionnelle de l'autonomie gouvernementale qu'ils souhaitaient (incluant la possibilité de s'affranchir de la Charte canadienne des droits et libertés) sans entrave. Ils demandent qu'à défaut de se faire reconnaître ce droit, on leur reconnaisse la clause nonobstant (section 33) qui aurait donné aux Conseils de bande le droit de suspendre les clauses de la Charte considérées comme des entraves à l'autonomie gouvernementale. Ce qui a mené les femmes de la NWAC à rejeter l'entente parce qu'elles craignaient qu'on invoque la clause nonobstant pour suspendre les clauses d'égalité de genre. En effet, comme le rapportent Coulthard et Alfred, plusieurs Conseils de bande avaient ouvertement admis qu'ils cherchaient des façons de contourner les obligations du C-31 en se justifiant par ce que Coulthard et Alfred considèrent comme des idées essentialistes et des interprétations patriarcales de la culture et des traditions.⁸²

En 1991, les femmes de la NWAC expliquent qu'elles comprennent bien que leurs demandes sont reçues en opposition à une vision collective des droits et qu'il y a une scission claire entre cette vision et leur intention de protéger les droits des femmes qui se fondent sur une vision individuelle des droits, mais elles soutiennent tout de même que la *Charte canadienne des droits et libertés* doit impérativement s'appliquer aux Conseils de bande dans la mesure où le patriarcat intériorisé dans les communautés menace constamment la place et les droits des femmes autochtones.

We are human beings and we have rights that cannot be denied or removed at the whim of any government. This is how fundamental these individual Charter rights are. These views are in conflict with many First Nations and legal theoreticians who advocate for recognition by Canada of sovereignty, self-government and collective rights. It is their unwavering view that the "collective" comes first, and that it will decide the rights of individuals. [...] We recognize that there is a clash between collective rights of sovereign

⁸² Coulthard, *op. cit.*, p.91.

First Nations and individual rights for women. Stripped of equality by patriarchal laws which created “male privilege” as the norm on reserve lands, First Nations women have had a tremendous struggle to regain their social position. We want the Canadian Charter of Rights and Freedoms to apply to Aboriginal governments.⁸³

Le 26 octobre 1992, par voie de référendum, la population générale du Canada vote en majorité contre l'accord de Charlottetown laissant en suspens la reconnaissance constitutionnelle des droits des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et les préoccupations des femmes à la réalisation de ce projet.

1.2.7 Les suites de l'adoption du projet de loi C-31 et l'intériorisation du patriarcat

Suite à l'adoption du projet de loi C-31, la population d'Indiens inscrits passe d'environ 360 000 en 1985 à plus de 778 000 en 2007. Notons toutefois que le taux de croissance de la population autochtone par opposition à celui de la majorité canadienne est en hausse.⁸⁴ Environ 100 000 individus ont fait la demande d'être reconnus comme Indien inscrit. Toutefois, Lawrence rapporte que moins de la moitié ont manifesté leur intention d'aller ou de retourner vivre dans leur communauté.⁸⁵ Elle précise que la plupart disent qu'en demandant leur statut, ils veulent seulement pouvoir renouer avec leur culture et qu'on leur reconnaisse une affiliation avec leur communauté d'attache. Ils disent aussi qu'ils souhaitent que leurs enfants soient reconnus et aient des droits comme membres de leur communauté.⁸⁶

Barker défend que le manque d'intérêt de retourner ou d'aller vivre dans les réserves est dû au conflit politique entourant l'adoption du projet de loi C-31 et des « Bill C-thirty-ones » comme on les surnomme. Elle rapporte que depuis 1985, quelques Conseils

⁸³ Native Women's Association of Canada citée dans Coulthard, *loc. cit.*

⁸⁴ Miriam McNab, *Questions relatives aux Femmes autochtones*, 7 février 2006 [en ligne] : <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/questions-relatives-aux-femmes-autochtones/> (page consultée le 14 juillet 2015).

⁸⁵ Lawrence, *op. cit.*, p.14.

⁸⁶ Joan Holmes, citée dans Barker, *op. cit.*, p.147.

de bande boudent les Indiens nouvellement inscrits en leur refusant par exemple, des permis de pêche, les services médicaux de la réserve, des permis de construction, l'achat de terre et le droit d'envoyer leurs enfants à l'école de la réserve.⁸⁷ Beaucoup de femmes ayant regagné leur statut se voient refuser l'appartenance à leur bande et donc aussi le droit de retourner vivre dans leur réserve par leur Conseil de Bande qui souhaite ainsi affirmer sa souveraineté politique.⁸⁸ Six Conseils de bande de l'Alberta ont même contesté la constitutionnalité de la *Loi* amendée en Cour suprême en défendant qu'elle contrevenait à la protection constitutionnelle des « droits existants » des peuples autochtones parce qu'en obligeant l'appartenance, on forçait les Conseils de bande à se conformer à la Charte canadienne des droits et libertés, et ainsi on refusait aux bandes le droit de déterminer leurs propres lois. Les juges trancheront en leur défaveur confirmant la constitutionnalité du principe des droits civils et humains comme fondement du C-31.⁸⁹

Lawrence explique que l'intériorisation du patriarcat dans les communautés fait en sorte que l'on met en doute l'identité autochtone des femmes qui se marient avec des allochtones, mais que jamais on ne remet en question les hommes qui font le même choix. Selon elle, le genre n'a pas seulement été un critère juridique par lequel on a retiré le statut d'Indien, mais aussi un critère qui a changé la perception des Autochtones d'eux-mêmes. Même si aujourd'hui on reconnaît des droits à certains, ils ne sont pas tous reconnus comme d'authentiques Autochtones.⁹⁰

De plus, comme le notent Coulthard et Alfred, l'argument voulant qu'il faille refuser les demandes des femmes au nom de la protection de l'identité et de la souveraineté des peuples est étrange puisque les leaders autochtones ont omis de critiquer les critères fort discutables de l'identité indienne et le caractère paternaliste de la *Loi* sur les Indiens dans ce débat.⁹¹ Comment en effet penser être un peuple souverain et libre de prendre ses propres décisions si un gouvernement « étranger » détermine qui fait partie et qui ne fait

⁸⁷ *Ibid.*, p.146.

⁸⁸ Lawrence, *op. cit.*, pp.27-28, notes 13 et 15.

⁸⁹ Holmes citée par Barker, *op. cit.*, p.147.

⁹⁰ Lawrence, *op. cit.*, p.15.

⁹¹ Coulthard, *op. cit.*, p.92.

pas partie de notre peuple? Si la préoccupation réelle des leaders autochtones est la souveraineté, comment peuvent-ils accepter que le Canada ait forcé l'émancipation d'une partie de leur population et s'oppose à la correction de cette violation? Une telle réaction à l'adoption du projet de loi C-31 démontre donc encore une fois qu'il y a un malaise profond dans les communautés en ce qui concerne les droits des femmes et leur place dans les communautés. Comme le soutient Ellen Gabriel, même si les amendements à la Constitution canadienne et à la *Loi sur les Indiens* ont été de nettes améliorations en faveur des femmes autochtones, ils n'ont pas réglé tous les problèmes qu'elles vivent. On ne peut nier qu'il faille continuer de discuter et de réfléchir aux inégalités des rapports de genre dans les communautés.⁹²

1.3 Conclusion : Négocier les traditions, la culture et l'identité?

Si les projets contemporains visant à l'autonomie gouvernementale ou l'autodétermination des peuples autochtones sont construits au nom de l'authenticité de l'identité, des cultures et des traditions et que l'on reconnaît que le patriarcat a été intériorisé dans les communautés et le discours autochtones, alors il semble aller de soi que la solution consiste à entamer un dialogue voire même une négociation du contenu qualifié d'authentique. Toutefois, comme nous met en garde Lawrence, même si tout projet de décolonisation exige une déconstruction de l'identité autochtone, les dangers d'une telle entreprise sont bien réels : « [...] no risk free space exists in which to explore Native identity [...] ».⁹³ Lors des revendications territoriales des peuples Gitksan et Wet'suwet'en, mieux connues sous le nom de l'Affaire Delgamuukw, Lawrence rapporte que l'on questionne le caractère authentique de leur identité et donc la possibilité de leur reconnaître des droits ancestraux au territoire, puisqu'ils vivent des vies contemporaines, occupent des emplois, vivent dans des maisons et mangent de la pizza.⁹⁴

⁹² Ellen Gabriel, « Aboriginal Women's Movement; A Quest for Self-determination », *Aboriginal Policy Studies*, Edmonton, Vol.1 (no1), 2011, p.185.

⁹³ Lawrence, *op. cit.*, p.20.

⁹⁴ *Ibid.*, p.23.

Le juriste Jean Leclair explique en effet qu'au Canada, les droits ancestraux sont reconnus en vertu du fait que les Autochtones ont une identité distincte et authentique. Ainsi toute transformation identitaire est une réelle menace pour leur avenir. Il explique que selon la jurisprudence, les droits ancestraux se fondent sur « l'occupation antérieure au Canada par des sociétés distinctives »⁹⁵ et que « pour constituer un droit ancestral, une activité doit être un élément d'une coutume, pratique ou tradition faisant partie intégrante de la culture distinctive du groupe autochtone qui revendique le droit en question. »⁹⁶ De plus, « pour être authentiquement autochtone, une activité devra avoir été exercée avant le contact avec les Européens, être intimement liée au monde de vie du groupe revendicateur et n'avoir pas été le fruit exclusif d'une influence européenne. »⁹⁷ C'est donc dire, comme le souligne Leclair, que le droit canadien met les Autochtones dans la position de s'attacher à une identité et une culture fossilisées.⁹⁸ Ainsi, discuter et négocier l'authentique et le traditionnel peut avoir d'importantes répercussions pour les droits des peuples autochtones. D'où le fait que beaucoup défendent qu'il soit nécessaire pour l'avenir des nations d'avoir une identité forte, claire, distincte, voire essentialisée, par nécessité politique et juridique. De plus, la volonté des peuples autochtones de renouer avec leurs traditions politiques et culturelles comme ils l'entendent, en dehors du contrôle colonial, ne peut être qualifiée de caprice. Il s'agit bien d'une question de justice que l'on ne peut écarter.

Selon Lawrence, il faut se rappeler que la nécessité de garder une identité rigide est aussi un effet de la colonisation. Dès ses débuts, il fallait clairement identifier qui était indien et qui était européen c'est-à-dire qui était inférieur et qui était supérieur afin de conserver l'apartheid. Autrement, les Autochtones auraient pu brouiller les pistes et prendre une part du pouvoir. Il fallait trouver une voie qui allait mener les Autochtones à ne plus vouloir l'être et garantir ainsi le projet d'assimilation qui assurait le plein contrôle sur le territoire.⁹⁹ Étant donné le contexte colonial et le génocide culturel toujours en cours,

⁹⁵ R.c. Van der Peet, cité par Jean Leclair, « Les droits ancestraux en droit constitutionnel canadien : quand l'identitaire chasse le politique », dans Beaulieu, Gervais et Papillon, *op. cit.*, p.306.

⁹⁶ *Ibid.*, p.307.

⁹⁷ *Loc. cit.*

⁹⁸ *Loc. cit.*

⁹⁹ Lawrence, *op. cit.*, p.8.

comme le note Lawrence¹⁰⁰, il est difficile de ne pas prendre en considération les craintes des leaders autochtones de perdre les derniers vestiges de la culture et de l'identité autochtone et d'accorder un contrôle à l'État colonial par l'imposition de normes à respecter telle que la Charte canadienne des droits et libertés dans leur quête pour l'autodétermination. Même si ce qui reste des traditions a fortement été transformé par la colonisation, il n'en demeure pas moins que celles-ci sont ce qui permet d'affirmer la nature distincte des Autochtones. Toutefois, souligne Lawrence, c'est précisément parce que l'identité autochtone est constamment négociée dans un contexte de domination que l'on doit questionner et repenser l'identité autochtone.¹⁰¹ Si l'on souhaite s'affranchir du contrôle colonial, il faudra trouver un moyen d'à la fois renouer avec les traditions, sans se cristalliser dans un passé précolonial et reconnaître que, notamment par son caractère genré, la colonisation a réellement eu un impact sur la perception des Autochtones d'eux-mêmes.

S'il nous apparaît que l'analyse de Bonita Lawrence soit juste, la question reste toutefois entière quant à la manière de procéder. Comment s'assurer dans ce contexte que la reconnaissance à l'autonomie des peuples autochtones soit réelle, c'est-à-dire sans contrôle colonial, et qu'elle ne reconduise pas la stigmatisation des femmes si elles ont bien perdu la place et le pouvoir qu'elles avaient auprès des leurs? Si ce qui est traditionnel doit être discuté et négocié, qui peut en être l'arbitre? Peut-on trouver un terrain d'entente ou une solution appropriée pour reconnaître ces deux droits humains que sont le droit collectif à l'autodétermination et le droit individuel à l'égalité? Dans le chapitre qui suit, par le commentaire des solutions envisagées par des féministes libérales sensibles aux enjeux coloniaux, nous tâcherons de cerner théoriquement la nature complexe de ce conflit de droits, d'écarter les solutions les plus problématiques et de cibler les tensions principales qui devront être prises en considération si l'on veut s'assurer que les femmes autochtones ne subissent pas les effets négatifs de l'intériorisation du patriarcat dans tout projet d'autodétermination futur.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.21.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.23.

Chapitre 2

L'opposition entre les droits collectifs à l'autodétermination des peuples autochtones et le droit individuel à l'égalité : la perspective féministe libérale

2.1 Introduction

Avant d'examiner quatre approches qui tentent de résoudre l'opposition entre les droits collectifs à l'autodétermination des peuples autochtones et le droit individuel à l'égalité, les prochaines pages présentent d'abord la difficulté, mais aussi la pertinence de s'intéresser à la critique féministe libérale en la liant aux débats chez les intellectuels autochtones. Par cette stratégie, nous pourrions déjà dégager un point de tension central à l'opposition de droits qui nous intéresse et par le fait même justifier le choix de la première solution analysée dans le développement. Si aucune des quatre solutions n'est entièrement à rejeter, elles comportent tout de même leur lot de difficultés. L'ordre de présentation des approches a été pensé en fonction de répondre aux difficultés que comportent chacune. Nous ne prétendons pas qu'elles sont les seules à envisager, mais comme elles permettent de dégager les points de tension au cœur du problème qui nous intéresse et de rendre compte de la nécessité de l'approche féministe autochtone qui sera présentée dans le prochain chapitre, il nous a semblé judicieux de les présenter.

En ce qui concerne le choix des approches, précisons qu'il pourrait sembler étrange de mettre à contribution la perspective de féministes libérales dans le contexte de réflexions sur le colonialisme et l'autodétermination des peuples autochtones. En effet, on a reproché à plusieurs féministes de ne pas prendre au sérieux la gravité de l'injustice de refuser des droits aux minorités et de pointer du doigt la condition des femmes à l'intérieur de ces groupes minoritaires sans s'attarder aux rapports des sociétés libérales avec eux.¹⁰² Il faut aussi dire que la mécompréhension de l'histoire coloniale a mené plusieurs à ne pas même distinguer dans leur analyse les groupes culturels issus de l'immigration et les nations autochtones¹⁰³, comme si ces dernières n'avaient jamais eu une souveraineté sur leur propre

¹⁰² Jeff Spinner-Halev, « Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State », *Ethics*, Vol.112 (no1), October 2001, p.94. Coulthard, *op. cit.*, pp.96-102.

¹⁰³ Spinner-Halev, *ibid.*, p.103.

territoire et que l'État colonial n'avait pas une grande part de responsabilité quant à la marginalisation des femmes. Cependant, comme des groupes de femmes autochtones comme la NWAC¹⁰⁴ ont revendiqué que les nations autochtones soient contraintes de respecter la Charte canadienne des droits et libertés et que cette requête s'inscrit dans la perspective féministe de reconnaissance de l'égalité hommes-femmes comme droit humain fondamental, chercher une solution au conflit de droits qui nous occupe dans un corpus féministe libéral sensible à l'histoire coloniale n'est peut-être pas si étrange.

Si l'on peut juger que la critique féministe des droits des minorités de Susan Moller Okin articulée dans « Is Multiculturalism Bad for Women? » est particulièrement inadéquate dans le contexte de l'assimilation forcée des autochtones, puisqu'elle sous-tend que les femmes des groupes minoritaires – estimés de façon générale plus patriarcaux que les sociétés libérales – vivraient probablement mieux si leur culture disparaissait et si elles étaient intégrées au groupe majoritaire¹⁰⁵, certains aspects de cette critique font écho aux inquiétudes des femmes autochtones. Par exemple, en réponse à Will Kymlicka qui fait de la notion du respect de soi-même le fondement du droit des minorités qu'il défend, Okin avance que ce respect de soi implique beaucoup plus que de faire partie d'un groupe culturel qui donne un sens aux projets de vie et permet la construction identitaire.¹⁰⁶ Selon elle, si cette appartenance est souhaitable, elle n'est pas suffisante pour un réel respect de soi.

At least as important to the development of self-respect and self-esteem is our place within our culture. And at least as pertinent to our capacity to question our social roles is whether our culture instills in us forces on us particular social roles.¹⁰⁷

Si tous et toutes ont accès à leur culture, mais qu'en raison d'une pratique culturelle telle que l'exclusion de la sphère politique, les femmes ne peuvent prendre la place qui leur est nécessaire pour pleinement vivre leur autonomie, faire leurs propres choix et remettre en question leur éducation, leur avenir au sein de leur culture n'est que peu souhaitable. En

¹⁰⁴ Native Women's Association of Canada

¹⁰⁵ Susan Moller Okin, *Feminism and multiculturalism : some tensions*. Ethics, vol. 108, no. 4, 1998, p.680

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.22.

¹⁰⁷ *Loc. cit.*

effet, si une nation autochtone ne leur permet pas de développer des projets de vie qui leur sont propres parce que les rôles qui leur sont réservés ne sont pas négociables ou qu'elles sont maintenues en marge du groupe puisqu'on questionne leur authenticité, il ne s'agit certainement pas d'un projet politique qui leur convient.

Afin de voir en quoi la critique d'Okin – et la discussion qu'elle a suscitée chez les penseurs libéraux – à propos de l'importance de la place qu'on occupe dans la culture peut avoir un lien avec les inquiétudes des femmes dans le contexte qui nous occupe, il est utile de s'intéresser à l'analyse de la féministe autochtone Joyce A. Green. L'analyse de Green permettra de clarifier le propos de ce chapitre et de cerner l'une des tensions principales au cœur de l'opposition entre le droit à l'autodétermination et le droit à l'égalité : l'exigence de l'authenticité. Lors d'une conférence intitulée « Cultural and Ethnic Fundamentalism: the Mixed Potential for Identity, Liberation, and Oppression », Green a dénoncé la tangente dangereuse dans laquelle s'inscrivent des intellectuels et des activistes justifiant les projets d'autodétermination autochtones par ce qu'elle nomme le fondamentalisme culturel et ethnique. Accorder des droits collectifs à des groupes ethniques cherchant à renouer avec un passé mythique où la vie était bonne, au nom de la protection de la culture et par le rétablissement de certaines pratiques en particulier – identifiées par les porteurs de ce discours, pourrait mener à l'exclusion des minorités à l'intérieur de ces groupes.¹⁰⁸ Comme la majorité des féministes autochtones sinon toutes, Green ne cherche pas minimiser l'urgence de l'autodétermination des peuples autochtones ni à dévaloriser les cultures traditionnelles « fondamentales » qui devront être au centre des projets de libération. Elle nous met plutôt en garde contre le fondamentalisme, c'est-à-dire contre une approche coercitive qui impose des comportements en vue du respect de ce qui est interprété comme fondamental. Elle voit dans certaines réflexions postcoloniales autochtones ce discours où l'on prophétise que seules certaines pratiques culturelles authentiques, réalisées par des personnes spécifiques, seront à même de confronter les violations commises par l'État colonial.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Joyce A. Green, « Cultural and Ethnic Fundamentalism: The Mixed Potential for Identity, Liberation, and Oppression », *The Scholar Series*, Saskatchewan Institute of Public Policy, Fall 2003, p.1.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.2.

Ce qui pose problème, selon Green, concerne d'abord l'autorité de cette élite qui décide du contenu spécifique des traditions et des pratiques jugées authentiques et saines. En effet, comment déterminer qui sait et comment on le sait? « The proposition implicitly frames the speaker as the Knower, able to discern infallibly, against whose knowledge others will be measured. »¹¹⁰ De plus, Green rappelle que l'interprétation de la culture n'est pas un exercice neutre, mais bien politique en ce sens qu'il détermine l'orientation politique et les programmes auxquels les nations souscriront. Ceux qui donnent dans cette interprétation convenue de la culture dite traditionnelle sont ainsi portés et maintenus au pouvoir; ils forment une élite politique qu'il est impossible de critiquer puisqu'elle détermine ce qui constitue une pratique traditionnelle et ce qui ne l'est pas. « To the extent that political power within the decolonizing nations is derived from cultural invocation, culture becomes a site of political struggle, and the authorities determining what and who is valid become political elites. »¹¹¹ Si l'on voit bien ainsi en quoi de tels projets fondés sur la culture peuvent mener les nations autochtones à la rigidité, à l'exclusion et au non-respect des droits humains de certains de leurs membres¹¹², ils seraient aussi nuisibles à une réelle autodétermination et à la possibilité de construire un avenir décolonisé. En effet, on ne peut pas dire que ces deux objectifs chers aux peuples autochtones sont atteints lorsqu'une communauté est privée d'alternatives pour faire des choix dans une démarche d'autodétermination¹¹³ et qu'elle le fait seulement en opposition ou en réaction à son oppresseur,¹¹⁴ marquant son identité distincte par son attachement aux traditions d'un passé réifié dans lequel elle a été enfermée. Pour pouvoir s'autodéterminer, il faut pouvoir choisir et pour se décoloniser, il faut pouvoir se définir et exister autrement que par opposition à l'oppresseur.

Comme Green, il nous semble primordial de reconnaître l'importance de l'appartenance à une communauté et qu'un tel sentiment ne peut être vécu que si l'on peut

¹¹⁰ *Ibid.*, p.3.

¹¹¹ *Ibid.*, p.9.

¹¹² *Ibid.*, p.1.

¹¹³ *Ibid.*, p.3.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.6.

délimiter les frontières du « nous » de manière significative, mais nous ne pouvons que craindre le discours d'une élite autochtone aux tendances fondamentalistes, qui défend qu'une identité n'est authentique ou légitime que si elle correspond à la pratique d'un corpus culturel précis et qu'elle respecte un standard génétique mesuré par un quantum de sang.¹¹⁵ Comme le soutient Green, cette élite essentialise la communauté au nom de la pureté de la nation et élimine tout espace de contestation pour ceux et celles qui se verraient refuser cette identité authentique.¹¹⁶ Alors que plusieurs générations de femmes ont été exclues de leur communauté par la Loi sur les Indiens, soit en perdant l'appartenance à leur bande par le mariage ou en étant écartées des décisions politiques, il est difficile de voir comment elles pourraient retrouver leur place dans un projet national articulé comme tel. De plus, comme beaucoup sont aujourd'hui urbains, c'est-à-dire qu'ils ne vivent plus dans les réserves, on peut envisager à grand-peine qu'une identité aussi rigide puisse être porteuse d'avenir pour l'ensemble des Autochtones.

Ayant présenté la méfiance justifiée de Green envers ces projets nationaux à cause de leur potentiel d'exclusion et de violation des droits humains, il faut préciser qu'elle voit par ailleurs dans ces mêmes projets la force politique nécessaire pour atteindre l'autodétermination, droit humain que les peuples autochtones veulent se voir reconnaître à juste titre.¹¹⁷ Elle exhorte ainsi les intellectuel.le.s et activistes autochtones à explorer d'autres chemins pour l'autodétermination qui ne soient pas aussi dangereux pour les droits humains.

[C]ultural redemption itself can still be a collective project of decolonizing societies[...]. [However] liberation agendas should rely on claims of liberation from oppression rather than on cultural redemption, for that way lies much anguish and more potential for oppression.¹¹⁸

¹¹⁵ Suite aux modifications de la Loi sur les Indiens de 1985, certaines bandes ont adopté des codes d'appartenance qui incluent un quantum de sang. Autrement dit, pour maintenir la « pureté de la race », ces bandes refusent le statut et l'offre de services à ceux et celles qui n'ont pas un pourcentage de sang autochtone assez élevé.

¹¹⁶ Green, *op. cit.*, p.5.

¹¹⁷ *Loc. cit.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p.12.

Ainsi, sans écarter l'importance des cultures et des traditions autochtones aux projets d'autodétermination, Green suggère qu'ils soient plutôt fondés sur l'émancipation du pouvoir colonial. Ainsi articulés, les projets d'autodétermination courraient moins le risque de reconduire la marginalisation des femmes à cause d'une élite portée par un discours sur l'authenticité autochtone et inattentive aux impacts de la colonisation genrée et à la normalisation du sexisme.

Toutefois, spécifiquement dans le contexte autochtone où on a tenté de détruire les structures sociales et les formes de gouvernance traditionnelles par l'uniformisation des structures et l'instauration des conseils de bande, il apparaît injuste qu'on impose des conditions à l'octroi du droit à l'autodétermination. Les nations autochtones revendiquent le pouvoir de se gouverner elles-mêmes selon les valeurs et les normes qu'elles détermineront elles-mêmes. Comme le défend l'intellectuel et activiste autochtone Taiaiake Alfred, on voit mal comment renouer avec les traditions sans instaurer à nouveau les structures de gouvernance qui orchestrent la vie du groupe dans un tout cohérent.

Les maux sociaux qui persistent sont la preuve que la revitalisation culturelle n'est pas complète, et qu'elle ne constitue pas une solution en soi. La politique joue un rôle important : l'imposition de structures de gouvernance occidentales et le déni des Autochtones continuent d'avoir des incidences véritablement néfastes sur les Premières Nations. Le territoire, la culture et le gouvernement sont inséparables dans les philosophies traditionnelles; chacun dépend des autres, et cela signifie que la mise de côté d'un aspect rend impossible le rétablissement de l'ensemble. Sans un système de valeurs qui utilise les enseignements traditionnels comme fondement pour le gouvernement et la politique, le rétablissement ne sera jamais complet.¹¹⁹

Tout le processus de décolonisation n'aura servi à rien si le gouvernement autochtone n'a pas de véritable identité autochtone.¹²⁰

Si l'authenticité de l'identité et des structures de gouvernance traditionnelles est ainsi perçue comme le gage d'une véritable décolonisation, mais qu'il faut craindre de reconduire par cette exigence d'authenticité la marginalisation des femmes autochtones, il

¹¹⁹ Taiaiake Alfred, *Paix, pouvoir et droiture, Un manifeste autochtone*, Wendake, Éditions Hannenorak, 2014, p. 44.

¹²⁰ *Ibid.*, pp.23-24.

ne semble pas y avoir d'issue évidente. Si l'on reconnaît que le pouvoir doit être lié à la culture, comment garantir aux femmes qu'elles n'en seront pas exclues? Alors que le fléau de la violence familiale vécue par les femmes autochtones continue de sévir, que très peu de femmes ont pris part aux négociations des projets (entente ou traités) d'autonomie gouvernementale qui ont été mis sur pied dans les dernières décennies au Canada et que l'analyse de ces projets montre que les enjeux qu'elles vivent ne figurent toujours pas au chapitre des préoccupations¹²¹, il est difficile de reprocher aux femmes de faire la requête que les gouvernements autochtones soient soumis à des normes qui garantissent leur égalité. Après avoir passé en revue les ententes et les traités récents en matière d'autonomie gouvernementale en Colombie-Britannique, les avocates autochtones Judith F. Sayers et Kelly A. MacDonald, arrivent au même constat que Green.

Un grand nombre de Premières Nations revendiquent l'autonomie gouvernementale en se fondant sur leurs valeurs et leurs pratiques traditionnelles. Même s'il faut tenir compte des conséquences, pour les femmes, de la dévastation culturelle provoquée par la colonisation, il est tout aussi important de reconnaître, comme l'ont fait certaines auteures et certains auteurs, qu'un retour aux valeurs « traditionnelles » ne se traduira pas nécessairement par l'établissement d'une utopie égalitaire.¹²²

Alors qu'on évoque les relations harmonieuses entre les genres à l'époque précoloniale, l'examen empirique de la réalité contemporaine nous fait perdre la foi nécessaire en un avenir prometteur pour les femmes si le discours au fondement des projets d'autonomie gouvernementale repose sur la tradition.

À la lumière de ces réflexions, la solution idéale consisterait à articuler les projets d'autodétermination dans le respect des traditions autochtones tout en garantissant l'égalité aux femmes et c'est précisément ce que propose la féministe libérale Monique Deveaux.

¹²¹ Judith F. Sayers et Kelly A. MacDonald, « Pour une participation équitable des femmes des Premières nations à la gestion des affaires publiques », dans Sayers et al., *Les femmes des Premières Nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapports de recherche en matière de politique*, Ottawa, Condition féminine Canada, 2001, p.15.

¹²² *Ibid.*, p.11.

2.2 L'approche de l'égalité

Dans « *Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality* », Deveaux défend qu'il est possible de réconcilier les droits revendiqués par les nations autochtones et les groupes de femmes. Selon elle, les craintes généralement soulevées par les féministes en regard des droits collectifs accordés aux minorités culturelles ne concerneraient pas les minorités nationales et ne nous aideraient donc pas à trouver des solutions adéquates aux conflits vécus chez les Autochtones. Elle explique que les craintes formulées, notamment par Okin, quant aux groupes culturels qui voudraient utiliser la culture pour institutionnaliser des pratiques discriminatoires envers les femmes, tels que les mariages arrangés, la polygamie, la mutilation génitale ou l'interdiction des femmes de travailler ou de participer à la sphère politique, ne sauraient représenter celles des femmes autochtones. Se basant sur le discours des femmes de la NWAC lors des négociations constitutionnelles au Canada, Deveaux explique que leurs revendications ne consistaient pas à rejeter les valeurs et les cultures traditionnelles ni les droits collectifs nécessaires aux projets d'autodétermination, mais bien à demander une protection constitutionnelle contre les formes contemporaines de discriminations vécues par les femmes. Ainsi, la nature du conflit dans le cas qui nous occupe concernerait plutôt la tension entre les droits culturels collectifs et la volonté des femmes de conserver le droit à l'égalité dans le cadre légal des droits individuels.¹²³

2.2.1 Les droits culturels collectifs

Alors que le Canada venait de reconnaître sans spécificité le statut constitutionnel des droits – existants et issus des traités – autochtones, Deveaux explique que lors des négociations constitutionnelles, les leaders autochtones ont voulu se voir garantir qu'il s'agissait là aussi de droits légaux et politiques à l'autonomie gouvernementale, dans l'objectif que chaque nation puisse se gouverner elle-même en accord avec ses propres

¹²³ Monique Deveaux, « *Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality* », *Political Studies*, Vol.48 (no3), 2000, p.525.

valeurs et traditions. Avec la conviction que les institutions autochtones seraient mieux défendues dans un cadre de droits collectifs et pour protéger ces droits de toute entrave du système juridique canadien, les leaders autochtones ont défendu que la Charte canadienne des droits et libertés ne devait pas s'appliquer aux futures nations autonomes. Suivant les clarifications de la juriste autochtone Mary Ellen Turpel-Lafond voulant justifier cette position, Deveaux reconnaît qu'il est effectivement problématique d'imposer la Charte puisqu'elle n'a pas été écrite avec les Autochtones et que ces derniers n'y ont jamais consenti. De plus, puisque la Charte aurait été conçue dans le cadre judiciaire accusatoire anglo-saxon, perçu comme incompatible avec les modèles autochtones de résolution de conflits, Deveaux explique que le refus des leaders concernait moins une volonté de défier des droits individuels en particulier, mais le fait d'être contraints par les normes et principes des démocraties libérales. Devoir respecter la Charte était perçu comme une menace à l'instauration d'institutions légales et politiques traditionnelles. En effet, en plus de l'incompatibilité du système judiciaire avec les modèles traditionnels de résolution de conflit, les leaders autochtones ont défendu que le système politique de la démocratie représentative, où il s'agit d'une majorité qui décide, ne soit pas en accord avec la vision autochtone où on cherche collectivement un consensus. Deveaux rapporte que selon Ovide Mercredi, qui a défendu cette position alors qu'il était grand chef de l'APN, les nations voulaient ainsi se garder l'option de choisir leur mode de gouvernance en accord avec leurs traditions, comme la gouvernance basée sur les clans, celle basée sur les confédérations ou encore sur les chefs héréditaires.

2.2.2 Le droit à l'égalité dans le cadre légal des droits individuels

Défendant l'idée que les droits collectifs ne sont pas les seuls droits traditionnels, les femmes de la NWAC ont revendiqué que la Charte canadienne des droits et libertés s'applique aux peuples autochtones. Elles craignaient que les leaders autochtones profitent du fait que les droits à l'autonomie gouvernementale ne soient pas soumis à l'exigence constitutionnelle de respecter l'égalité hommes-femmes pour contester le statut indien des femmes tout juste retrouvé grâce au projet de loi C-31. En effet, on savait que se préparaient

des contestations judiciaires de cette modification de la Loi sur les Indiens. Deveaux rapporte que certaines femmes ont proposé que soit adoptée une charte des droits autochtones reconnaissant l'égalité, mais que la NWAC voyait en cette option une garantie beaucoup plus fragile, soit beaucoup plus facilement amendable que la Constitution canadienne. De plus, Deveaux précise que beaucoup de femmes autochtones ont trouvé suspect que les leaders des grandes organisations invitées à la table de négociation disent que la Charte entrerait en conflit avec les valeurs et les pratiques traditionnelles de l'autonomie gouvernementale. Alors que se préparait la Commission Royale sur les peuples autochtones et que plusieurs femmes rapportaient s'être fait demander par des leaders autochtones de ne pas parler de la violence qu'elles subissaient par crainte que cette information nuise aux négociations en vue des droits à l'autonomie gouvernementale, Deveaux explique que les femmes craignaient que cette approche, visant d'abord l'atteinte de l'autonomie pour traiter ensuite des enjeux de femmes, n'augure rien de rassurant pour elles. Comment en effet défendre qu'il s'agit de deux causes distinctes, si l'on admet que la marginalisation des femmes doit être tue en vue de l'obtention du droit à l'autonomie? Comme le rapporte Deveaux, selon la NWAC, il ne s'agit pas de projets différents et il est possible de réconcilier le droit à l'autodétermination et le droit à l'égalité, reconnu comme un droit humain fondamental.

2.2.3 L'approche de l'égalité comme solution au conflit de droits

Soucieuse des revendications des femmes de la NWAC mais aussi des critiques qui leur ont été faites, Monique Deveaux propose que des droits collectifs harmonisés aux traditions politiques et juridiques autochtones soient octroyés aux Premières Nations en vue de l'autonomie gouvernementale, mais qu'ils soient sujets au respect des droits et libertés des individus. Compter uniquement sur les traditions précoloniales harmonieuses pour garantir les droits des femmes ne lui semble pas suffisant : « While this approach clearly reflects native people's desire to direct the social, cultural and political life of their communities, it may also represent a backlash against dissenting members who demand

social and political reforms. »¹²⁴ Alors qu'elle est consciente que les nations autochtones souhaitent qu'on leur reconnaisse un statut égal à la nation canadienne, elle juge qu'il faut aussi s'assurer de l'égalité entre les hommes et les femmes. Comme l'a soulevé la NWAC, selon Deveaux, l'assujettissement des gouvernements autochtones à la Charte peut effectivement maintenir le rapport colonial et peut-être même obstruer certaines formes de gouvernance traditionnelles, mais il s'agit d'un risque ou d'un sacrifice à faire dans l'intérêt des droits de tous les membres des nations, incluant les femmes.¹²⁵

Elle rappelle que bien qu'il soit vrai que les nations autochtones vivent des formes systémiques de discrimination sociale, politique et économiques, elles ne sont pas immunisées de pratiquer elles-mêmes des formes de discrimination.¹²⁶ Selon Deveaux, seule une approche garantissant l'égalité des sexes permet de confronter le présupposé des minorités qui luttent pour des droits culturels et des droits à l'autodétermination, à savoir que les protections légales doivent protéger les minorités face à la société libérale majoritaire, mais ne devraient pas s'étendre aux individus en tant que citoyens privés.¹²⁷

De plus, en réponse à l'argument fréquemment évoqué voulant que ce qui est bon pour la collectivité est aussi bon pour les individus qui la composent, Deveaux répond que les constitutions basées uniquement sur les droits collectifs tendent à faire disparaître la distinction entre la vie collective et la vie individuelle, et ce, au détriment des femmes (lorsque des structures sociales harmonieuses permettant la valorisation du rôle des femmes ne sont pas des pratiques solidement ancrées). Or, comme les structures sociales ont été érodées par la colonisation et le patriarcat et que les femmes autochtones ont traditionnellement assumé un rôle centré autour de la famille, il est à craindre que l'autonomie des groupes autochtones centrée sur les traditions contribue à maintenir les femmes hors de la sphère publique. « All too frequently, traditional roles and relationships

¹²⁴ *Ibid.*, p.533.

¹²⁵ *Ibid.*, p.534.

¹²⁶ *Ibid.*, p.535.

¹²⁷ *Ibid.*, pp.534-535.

that once helped to secure esteem and social power for native women have become sources of disadvantage and powerlessness for them. »¹²⁸

Malgré tout, reconnaissant la validité du discours des femmes qui ne voient pas d'opposition irréconciliable entre leur quête et celle de l'autonomie gouvernementale, Deveaux ne soutient pas qu'il faille refuser d'accorder des droits collectifs aux nations autochtones. Elle suggère plutôt des solutions qui reconnaissent l'égalité et qui soient sensibles aux traditions légales et politiques des nations autochtones. Il pourrait s'agir d'exiger que la garantie des droits individuels soit intégrée aux constitutions autochtones ou de développer un nouveau paradigme légal qui inclut à la fois les traditions libérales et autochtones, permettant de combiner les droits à l'autodétermination et l'égalité. On pourrait même envisager le développement d'une nouvelle conception de la justice adaptée à la réalité autochtone, basée sur le concept d'harmonie qui permettrait de mieux intégrer à la fois les droits collectifs et individuels.

Considérant que l'approche de la NWAC cherchant à contrer la violence envers les femmes et à appuyer celles qui avaient perdu leur statut est celle qui a permis les gains substantiels qu'ont connus les femmes en matière de droits, il nous est difficile de critiquer la position de Deveaux. Toutefois, si la garantie du respect du droit à l'égalité est une condition à ce qu'on octroie le droit à l'autodétermination aux peuples autochtones, on doit reconnaître que cette approche pose problème.

2.2.4 Les problèmes de l'approche de l'égalité

2.2.4.1 La critique de l'inefficacité du résultat

Le premier problème qu'il nous faut soulever est celui de l'efficacité du résultat. Imposer le respect d'une norme à un groupe, en l'occurrence celle de l'égalité chez les peuples autochtones, risque de ne pas permettre l'atteinte du résultat escompté puisque

¹²⁸ *Ibid.*, p.536.

cette exigence pourrait être rejetée tout simplement sur la base qu'elle provient de l'État colonial duquel les nations cherchent à s'émanciper. Pire encore, comme le souligne Jeff Spinner-Halev, on devrait même anticiper un recul des droits individuels puisque dans beaucoup de cas, les groupes auxquels on impose de telles normes répondent soit par le découragement, soit par la violence.¹²⁹ Selon Avigail Eisenberg, ignorer l'histoire de l'oppression vécue par un groupe peut le mener à exagérer ses différences culturelles, et ce, au détriment des femmes.¹³⁰ De plus, dans la mesure où l'un des objectifs de l'imposition du respect de l'égalité consiste à transformer des rapports sociaux pour mettre fin à la violence, et que la nature de ces changements exige une réflexion sincère des acteurs sociaux, des négociations internes et du temps, on voit mal comment la stratégie d'imposer une charte pourrait y parvenir. Pour accepter des changements, il faut les juger nécessaires et légitimes. Or, pour qu'une communauté perçoive des solutions comme légitimes, elle doit y arriver par elle-même.¹³¹ Ainsi, ne serait-ce que stratégiquement, l'approche de l'égalité ne semble pas prometteuse.

2.2.4.2 La critique de l'injustice

Plus important encore que le problème de l'efficacité du résultat est celui de l'injustice de l'imposition des normes canadiennes aux peuples autochtones. Étant donné que les politiques coloniales du Canada sont responsables des problèmes criants vécus dans les communautés et que les normes imposées par le passé l'ont été au nom de cette idée raciste qu'il fallait civiliser les « sauvages » et leur inculquer de bonnes mœurs, imposer l'égalité au nom de la justice et du rétablissement de bonnes mœurs semble finalement tout à fait en continuité avec le projet impérialiste canadien, que l'on ne peut que condamner.

¹²⁹ Spinner-Halev, *op. cit.*, p.95. À titre d'exemple, Winona LaDuke rapporte l'expérience de femmes dont les ex-maris refusent de payer la pension alimentaire parce qu'il s'agit d'une exigence en provenance du Canada. La souveraineté de la nation et le refus de se conformer aux règles en provenance de l'extérieur est ainsi utilisé comme argument pour justifier la violation du droit des femmes. Winona LaDuke, *The Winona LaDuke Reader: A Collection of Essential Writings*, Voyageur Press, Bervely, 2002, pp.192-193.

¹³⁰ Avigail Eisenberg, « Diversity and Equality: Three Approaches to Cultural and Sexual Differences », *The Journal of Political Philosophy*, Vol.11 (no1), March 2003, p.46.

¹³¹ *Ibid.*, p.48.

Comme Spinner-Halev le défend, il faut admettre que même si l'État canadien reconnaît que son traitement des peuples autochtones a été injuste par le passé et qu'il cherche aujourd'hui à corriger ces injustices, il n'en demeure pas moins que la méthode d'imposition des normes est la même.¹³² De plus, emprunter cette voie consiste à envoyer le message que les peuples autochtones doivent demeurer sous tutelle, qu'ils ne sont pas habilités à gérer leur propre population. Les intellectuels autochtones Glen Coulthard voit là le même discours colonial qui a mené à justifier la dépossession de la souveraineté des nations qu'on tente justement de dépasser par l'octroi de droits à l'autodétermination.¹³³ Et en accordant la primauté au droit à l'égalité, on laisse entendre que l'autodétermination n'est pas un droit fondamental que l'on respecte.¹³⁴

Spinner-Halev ajoute que la vision libérale supposant une relation directe entre l'État et ses citoyens ne fait fausse route parce qu'elle n'a pas été conçue pour prendre en compte que ses politiques peuvent marginaliser des groupes :

while protecting individual rights is a matter of justice, so too is the manner in which oppressed groups are treated. [...] [W]hen discussing oppressed groups and their internal minorities, we must take into account their history of oppression and their current relationship to the larger state.¹³⁵

Étant donné que le Canada a été et est toujours dans un rapport colonial avec les peuples autochtones, on ne peut pas ignorer qu'il s'agit là d'un affront à l'autonomie de ceux-ci, aussi bonnes puissent être les intentions de l'État canadien de vouloir protéger les femmes autochtones. De plus, puisque le Canada est considéré responsable de l'introduction de la marginalisation des femmes, utiliser les inégalités de genre pour contester les revendications des peuples autochtones pose inévitablement le problème de l'injustice de refuser d'accéder à de telles demandes. Coulthard exprime ici l'ironie de la situation :

Ainsi la légitimité du droit à l'autonomie et à l'autodétermination des Autochtones est affaiblie de façon perverse par le succès du projet colonial

¹³² Spinner-Halev, *op. cit.*, p.94.

¹³³ Coulthard, *Peau rouge, masques blancs : Contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Lux Éditeur, p.172.

¹³⁴ Eisenberg, *op. cit.*, p.43.

¹³⁵ Spinner-Halev, *op. cit.*, p. 94.

lui-même. Les effets négatifs de la colonisation sont tels qu'ils demandent davantage d'intervention coloniale.¹³⁶

Ainsi, en plus de l'exigence de l'authenticité dont il a été question au début de ce chapitre, au cœur de cette opposition entre le droit à l'autodétermination des peuples autochtones et le droit à l'égalité se trouve le problème de la légitimité de l'intervention externe. Si pour des raisons d'inefficacité et surtout de justice, on ne peut voir en l'État canadien un acteur légitime pour régler le conflit entre ces droits, on doit envisager la solution de la négociation interne. Dans cet esprit, Spinner-Halev suggère que l'État ne s'immisce pas dans les règles internes des communautés, mais encourage plutôt un exercice démocratique au sein des groupes.

2.3 L'approche de la démocratie interne

Dans l'objectif de respecter l'autonomie des groupes nationaux de décider eux-mêmes des solutions aux conflits qu'ils vivent et de leurs propres règles internes, telles que le code d'appartenance, Spinner-Halev suggère une approche démocratique. Cette approche aurait l'avantage de respecter les institutions mises en place par les peuples autochtones et éviterait donc le problème de l'illégitimité de l'intervention externe en plus de ne pas imposer un mode de gouvernance qui doive s'ajuster aux normes libérales, perçues comme une menace à l'authenticité identitaire des institutions autochtones. Étant donné que si l'on impose une norme qui peut être perçue comme une menace à l'identité du groupe, on doit s'attendre à ce que son identité se rigidifie, en respectant les institutions des groupes, on devrait pouvoir ainsi éviter cette réaction (souvent nuisible aux femmes). Spinner-Halev défend donc que le processus démocratique des groupes, incluant le fait de nommer les groupes qui y prennent part, puisse être déterminé sans l'intervention de l'État.¹³⁷ Il précise toutefois qu'il faudrait que ceux et celles qui y participent soient imputables et représentatifs de la population.

¹³⁶ Coulthard, *op. cit.*, p.172.

¹³⁷ Un exemple très concret du problème de devoir respecter les exigences démocratiques du gouvernement fédéral est celui qui a été vécu par ma communauté. Pour y changer une règle interne, le Canada exige la tenue d'un référendum et qu'un nombre minimal de membres y participe. Or,

Anticipant qu'il s'agit là d'une solution qui ne mènera pas nécessairement aux réformes qu'on pourrait espérer pour les droits des femmes, Spinner-Halev suggère que l'État investisse dans des mesures qui favorisent l'autonomie (*empowerment*) des femmes. On pourrait penser au financement des groupes de femmes tels que la NWAC ou Femmes Autochtones du Québec (FAQ), pour prendre un exemple plus local, puisqu'ils offrent du support spécifique aux difficultés que vivent les femmes autochtones et qu'ils regroupent les différentes nations et communautés. En favorisant leur autonomie, les femmes pourraient ainsi avoir plus de moyens pour mener leurs luttes. De plus, il rappelle que ce ne sont pas toutes les femmes qui cherchent à retrouver leur place en demandant l'intervention de l'État : « Unfortunately protecting rights is not always the simple matter of getting the State to do so. Oppressed people will rarely look upon their oppressor as their liberators. They must have a say in their own liberation. »¹³⁸

Spinner-Halev reconnaît qu'il s'agit là de peu pour garantir les droits des femmes, mais il rappelle que lorsque l'État intervient, les conséquences sont souvent pires que lorsqu'il n'intervient pas. De plus, il suggère qu'une autre solution est à la portée des femmes autochtones si les conditions de vie dans le groupe sont intenable : celle du droit de sortie. Étant donné que les femmes autochtones ne connaissent pas tous les obstacles que d'autres femmes marginalisées doivent surmonter lorsqu'elles veulent quitter un État totalitaire, soit se procurer un passeport, avoir les fonds suffisants pour prendre l'avion ou payer des passeurs, selon Spinner-Halev, on peut raisonnablement penser que quitter la communauté est une solution réaliste.

lorsque ma communauté a voulu en tenir un, non seulement les frais ont été exorbitants, mais nous n'avons pas atteint le seuil minimal de participation. Comme le Conseil de Bande n'est pas en possession des coordonnées de tous ses membres, il était pratiquement impossible de consulter tout le monde. De plus, en vérifiant le registre tenu par le fédéral, on a constaté que la liste n'avait pas été mise à jour, puisqu'on y a trouvé le nom de gens décédés depuis des décennies.

¹³⁸ Spinner-Halev, *op. cit.*, p.113.

2.3.1 Les problèmes de l'approche de la démocratie interne

2.3.1.1 Sur le droit de sortie

Nous devons d'abord reconnaître que Spinner-Halev admet que le droit de sortie n'est pas une solution entièrement satisfaisante. Toutefois, justifier qu'il s'agit là d'une solution qu'on puisse envisager en comparant la situation des femmes autochtones à celles de femmes qui vivent dans des états totalitaires est une stratégie argumentative douteuse. Par cette comparaison, qui nous mène presque à voir la situation des femmes autochtones comme enviable, on écarte complètement la raison même qui a poussé les femmes à vouloir se faire garantir le droit à l'égalité, soit s'assurer que les leaders des communautés ne défont pas les amendements à la Loi sur les Indiens qui ont permis que les femmes injustement émancipées retrouvent leur statut. Comment ne pas voir l'ironie de la solution du droit de sortie lorsque la quête des femmes est le droit d'entrer? Rappelons aussi que la menace de l'expulsion a été une formule utilisée à travers le Canada pour faire taire les femmes qui revendiquaient des droits.

2.3.1.2 L'illusion de la neutralité de l'approche de la démocratie interne

Dans le texte, « Diversity and Equality: Three Approaches to Cultural and Sexual Differences », Avigail Eisenberg vante les avantages de l'approche de la justice procédurale que défend Spinner-Halev en soutenant qu'il est effectivement souhaitable pour des raisons de justice et d'efficacité que le processus qui mène à établir les règles internes aux groupes soit juste et perçu comme étant juste. Elle reconnaît aussi la valeur de cette approche dans la mesure où cette dernière ne défend pas un contenu normatif en particulier et, en ce sens, permet de trouver une solution à l'opposition de droits sans avoir à se positionner substantivement. Toutefois, elle défend que dans le cas qui nous occupe, cette approche ne parvient pas à atteindre ses objectifs.

D'une part, si respecter la justice procédurale veut dire que les communautés doivent régler leurs dissensions par leurs propres institutions, dans le cas qui nous occupe, il faut admettre que les dés sont pipés. « Sometimes, there is little difference in practice between respecting the process internal to minority groups and making a substantive decision in favor of cultural autonomy over sexual equality. »¹³⁹ En effet, puisqu'on sait que peu de femmes occupent des positions de pouvoir au sein de la gouvernance autochtone¹⁴⁰ et que souvent, les préoccupations des femmes ne sont pas prises au sérieux par ces institutions ou sont jugées à part des considérations sur l'autonomie gouvernementale, on ne peut pas raisonnablement espérer que l'issue des délibérations leur sera favorable. En outre, si l'un des enjeux cruciaux concerne le droit d'appartenance et le droit au statut et que l'on remet en question l'authenticité des femmes qui ont retrouvé leur statut, peut-on réalistement envisager que leur voix sera entendue? Il s'avère en effet que la critique d'Eisenberg disant que l'approche de la démocratie interne n'est pas aussi neutre qu'elle paraît est juste, car elle consiste en pratique à accorder une priorité à l'autonomie culturelle sur le droit à l'égalité.

D'autre part, si respecter la justice procédurale consiste à s'assurer que tous les individus dans la communauté participent de façon égale au processus démocratique, alors c'est exiger que le processus soit soumis aux standards démocratiques du suffrage universel. Toutefois, souligne Eisenberg, par cette exigence, c'est comme si on demandait déjà que le processus soit égalitaire et que l'égalité des sexes soit reconnue. Dans ce cas-ci, il s'agirait donc d'accorder une priorité à l'égalité et pour cette raison, on doit admettre que l'État ne serait pas l'acteur neutre visé par cette approche.¹⁴¹ Ainsi, juge Eisenberg, si s'en remettre aux processus démocratiques des communautés semble une solution attirante en théorie, elle ne tient pas sa promesse en pratique, puisqu'elle ne permet pas d'éviter la nécessité de prendre position sur les dissensions entre l'égalité et l'autonomie culturelle et politique.

¹³⁹ Eisenberg, *op. cit.*, p.49.

¹⁴⁰ Sayers et MacDonald, *op. cit.*, p.14.

¹⁴¹ Eisenberg, *op. cit.*, p.50.

Il nous faut donc trouver une tierce partie, autre que l'État, qui ne puisse porter flanc à la critique de l'illégitimité externe et qui pourrait être ainsi reconnue par tous les Autochtones.

2.4 L'approche des droits autochtones dans le cadre du droit international

Dans la mesure où le droit international et l'Organisation des Nations Unies ne portent pas le même fardeau du rapport de pouvoir que les cours de justice canadiennes, l'approche qui consiste à s'y rapporter en tant que tierce partie est prometteuse. De plus, comme les communautés se réclament de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, adoptée le 13 septembre 2007, il faut bien admettre que l'ONU est un organisme majoritairement reconnu par les communautés comme un interlocuteur légitime. Comme la Déclaration reconnaît à la fois les droits collectifs et culturels et les droits civils et politiques, elle reconnaît donc le droit à l'autodétermination dans le respect du cadre des droits humains, ainsi que le droit à l'égalité. En adoptant cette approche, on pourrait raisonnablement espérer dépasser la position dénonçant le caractère irréconciliable des droits en conflit, même si les dissensions ne disparaissent pas de facto.

Dans le rapport final de Femmes Autochtones du Québec publié à l'issue des consultations concernant les dernières révisions¹⁴² du Canada visant à éliminer les injustices résiduelles pour les femmes quant aux dispositions sur le statut d'Indien, l'organisme fait la recommandation suivante :

Que le droit inhérent des peuples autochtones de se définir eux-mêmes soit explicitement reconnu par le gouvernement du Canada et que toutes les

¹⁴² Après le projet de loi C-31 de 1985, d'autres cas (McIvor et Descheneaux) ont été portés en justice pour exiger que les dimensions sexistes résiduelles à la Loi sur les Indiens soient corrigées. Le gouvernement fédéral a contesté par deux fois les jugements des tribunaux établissant que la Loi sur Indiens était toujours discriminatoire. En 2010, il adopte le projet de loi C-3 visant à répondre aux exigences des tribunaux, mais ce projet est à nouveau contesté et porté à l'attention du Comité des droits de l'homme des Nations Unies. En 2019, ce dernier appuie la contestation jugeant que malgré l'adoption du projet de loi C-3, la Loi sur les indiens est toujours discriminatoire envers les femmes des Premières Nations. En août 2019, le Canada adopte le projet de loi S-3 que FAQ conteste dans son rapport de 2019. Heather Conn, *McIvor Case*, 11 mai 2020 [en ligne] : <https://thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/mcivor-case> (page consultée le 10 septembre 2020).

mesures nécessaires soient mises en place pour remplacer le régime archaïque de la *Loi sur les Indiens* par un véritable droit à l'autodétermination, de façon conforme avec l'esprit, l'intention et le libellé de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, et dans le respect des droits humains, incluant le droit à l'égalité des femmes autochtones.¹⁴³

Il faut dire que cette recommandation de FAQ n'est pas surprenante étant donné que l'ONU a joué un rôle majeur dans l'abrogation des dispositions sexistes de la *Loi sur les Indiens* comme nous l'avons présenté dans le précédent chapitre. En cela, elle est devenue un allié important des femmes autochtones. Malgré tout, la crainte demeure que les projets d'autodétermination autochtones, même articulés dans ce cadre, résultent en un recul des droits des femmes. La précision que fait FAQ quant à l'importance que le droit à l'autodétermination soit exercé en harmonie avec les droits humains en fait la preuve. En effet, la *Déclaration* unit deux types de droits, les droits autochtones, qui sont des droits collectifs, et les droits humains, des droits individuels, et pour cette raison, il n'est pas évident que cette approche soit aussi prometteuse qu'elle le paraisse.

2.4.1 Les faiblesses de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones

Dans l'ouvrage « *aboriginal rights are not human rights* », peter kulchyski¹⁴⁴ explique que les droits autochtones, dont la nature est collective, ont été élaborés par les Nations Unies en réponse aux luttes des peuples colonisés visant leur libération et concernent les cultures, les traditions, les langues ainsi que les lois et institutions autochtones. Ils sont un type de droit coutumier, puisqu'ils émergent de la continuité d'une pratique dans le temps, mais sont plus spécifiquement liés à un particularisme culturel, les cultures étant menacées par la position minoritaire des peuples autochtones.¹⁴⁵ En revanche, les droits humains, un héritage des Lumières, sont des droits individuels

¹⁴³ Femmes Autochtones du Québec, *Rapport final : Consultation sur la discrimination en vertu des dispositions sur l'inscription de la Loi sur les Indiens*, Kahnawake, FAQ, 2019, p.21.

¹⁴⁴ Les majuscules sont intentionnellement retirées puisque kulchyski, suivant l'exemple de bell hooks, écrit seulement en lettres minuscules dans l'esprit de rejeter de toute forme de hiérarchie, même symbolique.

¹⁴⁵ peter kulchyski, *aboriginal rights are not human rights: in defense of indigenous struggles*, Winnipeg, ARP Books, Semaphore Series, 2013, p.21.

reconnus à tous et à toutes en vertu de leur humanité qui les rendent égaux en dignité. Ils se veulent ainsi universels en ce qu'ils stipulent ce à quoi a droit tout être humain, indépendamment de ses particularités contingentes.¹⁴⁶ Malgré qu'il fût un temps où on en a douté¹⁴⁷, comme les Autochtones sont des êtres humains, on leur reconnaît donc accès aux deux familles de droits.

Malgré ou peut-être plus exactement parce qu'elle inclut ces deux familles de droits, kulchyski critique la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones :

i found that the undrip¹⁴⁸ is a seriously flawed legal instrument. while it offers some very useful examples of specific language around aboriginal issues, the undrip reflects a notion that all this time indigenous peoples around the world were looking for human rights rather than aboriginal rights.¹⁴⁹

Rappelant entre autres que le livre blanc présenté par le gouvernement canadien en 1969 en vue d'éliminer toute discrimination envers les Autochtones se basait précisément sur cette idée que tous les citoyens du Canada sont égaux et doivent donc être traités de la même façon, on avait alors tenté de mettre fin à tous les traités et à toutes les ententes signés entre les nations autochtones et l'État canadien, kulchyski dénonce que la Déclaration ne mentionne jamais que les droits humains, et plus particulièrement le droit à l'égalité, puissent être utilisés pour minorer les droits autochtones.¹⁵⁰ Sans avoir à entrer plus en détails dans la critique de kulchyski, on voit donc que par cette approche, même si on règle le problème de l'intervention illégitime du pays colonial, on ne règle toujours pas la priorité des droits en conflits.

De plus, comme le rappelle Eisenberg, le droit international n'est pas aussi neutre qu'on aimerait le croire. Il a été créé dans un contexte occidental puisqu'il invoque des

¹⁴⁶ kulchyski, *op. cit.*, p.20.

¹⁴⁷ Voir Bartolomé de Las Casas, *La Controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, introduit, traduit et annoté par Nestor Capdevila, Paris, Vrin, 2006, 315p.

¹⁴⁸ Abréviation pour United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.

¹⁴⁹ kulchyski, *op. cit.*, p.20.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.58.

arguments et des principes basés sur les controverses de l'histoire des sociétés libérales qui n'ont rien à voir avec l'histoire des Autochtones.¹⁵¹

En outre, bien que ou justement parce que le Canada est l'un des pays les plus concerné par cette Déclaration, il a fallu attendre jusqu'en 2010 pour qu'il la signe et en 2016 pour qu'il l'appuie sans réserve. En effet, avec les États-Unis, la Nouvelle-Zélande et l'Australie, le Canada figure parmi les pays qui ont le plus à perdre par la restitution de territoires, de ressources et de pouvoirs politiques prescrite par la Déclaration. Et comme cette dernière n'a pas force de contrainte, même si le Canada l'a ratifiée, on ne peut compter que sur sa bonne volonté pour la mettre en application. Il ne suffit évidemment pas de déclarer des droits pour qu'ils soient reconnus et protégés dans les faits. Et comme le souligne Deveaux, puisque le droit international est difficile à faire appliquer, et que les leaders autochtones se réclamant de l'approche des droits collectifs et humains maintiennent qu'ils ne devraient être astreints aux normes et aux droits des démocraties libérales, on ne peut pas espérer que le droit à l'autodétermination dans ce contexte soit sans danger pour les femmes autochtones.¹⁵²

Si nous sommes d'avis que l'approche des droits autochtones dans le cadre du droit international et du respect des droits humains est la plus adéquate parmi celles qui ont été examinées jusqu'à présent, puisqu'elle ne règle pas entièrement la priorité des droits en conflits, l'exploration du potentiel d'une solution qui tenterait de dépasser cette opposition, telle que celle défendue par Margaret Moore, est nécessaire.

2.5 L'approche de la justice rectificative

Margaret Moore soutient dans son article « Internal Minorities and Indigenous Self-Determination » que de se demander comment résoudre le conflit de droits ne nous aidera pas à trouver une solution au problème des minorités dans les groupes minoritaires, mais qu'il faut plutôt se demander qui a la légitimité de le résoudre. Elle suggère que l'analyse

¹⁵¹ Eisenberg, *op. cit.*, p.45.

¹⁵² Deveaux, *op. cit.*, p.533.

des arguments par lesquels les Autochtones ont justifié leur droit à l'autodétermination peut nous aider à mieux penser le problème des minorités.¹⁵³ Dans la mesure où les arguments basés sur l'incommensurabilité de la culture et sur le respect de l'identité n'offrent pas de solution pour régler le problème qui nous occupe, elle défend qu'il est préférable de reconnaître le droit à l'autodétermination, revendiqué par des arguments concernant les injustices historiques et dans une perspective de justice rectificative¹⁵⁴.

2.5.1 Les arguments basés sur l'incommensurabilité de la culture

Ces arguments consistent à défendre que l'autorité des groupes à l'autonomie politique est justifiée parce que seul le groupe est compétent pour légiférer, et ce, en accord avec ses propres normes. Conformément à cet argument, entre autres défendu par James Tully, il n'est ni approprié ni légitime d'évaluer les règles et les normes d'un autre groupe puisque les cultures sont sans aucune mesure. Selon Moore, cet argument pose problème puisqu'il repose sur l'idée du relativisme culturel. En effet, s'il n'y a pas d'échelle neutre par laquelle on peut évaluer les valeurs culturelles, on ne peut donc pas affirmer que l'interprétation de la culture de l'élite politique ni celle des femmes soit bonne. Selon cet argument, l'interprétation culturelle de la minorité est tout aussi valable. Ainsi, cet argument justifie pourquoi l'autorité culturelle ne peut pas être externe au groupe, mais ne peut pas justifier l'identification d'une autorité particulière à l'interne.¹⁵⁵

2.5.2 Arguments basés sur le respect de l'identité

Ces arguments reposent sur l'idée que l'autorité des groupes à contrôler leurs conditions d'existence est justifiée par le fait que tout groupe a comme intérêt de voir son identité reconnue et respectée dans la sphère publique. Il y a en effet des désavantages à faire partie de la minorité puisque les institutions, les codes et les règles ont été pensés pour la majorité. Ainsi, comme d'ailleurs le défendent Charles Taylor et Will Kymlicka,

¹⁵³ Margaret Moore, « Internal minorities and indigenous self-determination », in Avigail Eisenberg & Jeff Spinner-Halev, *Minorities Within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.274.

¹⁵⁴ Moore utilise la notion de «rectificatory justice»

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.278.

exprimer collectivement son identité peut remédier à ce désavantage. Moore suggère que cet argument pose problème puisque que tous les membres d'un groupe donné n'ont pas la même compréhension de ce qui constitue leur culture. De plus, étant donné que les individus portent nécessairement des identités multiples qui s'ajoutent les unes aux autres, comme celle d'être une femme et celle d'être autochtone, l'autonomie politique va probablement mener à ne reconnaître qu'une seule de ces identités. Les femmes seraient alors dans la position impossible d'avoir à choisir entre leur identité culturelle ou leur identité de genre.¹⁵⁶ Encore ici, rien dans cet argument ne nous permet de déterminer le contenu de la culture à respecter et donc il ne nous permet pas de résoudre le problème qui nous occupe.

Étant donné l'exigence de l'authenticité identitaire et culturelle que ces deux arguments évoquent, justifier ainsi le droit à l'autodétermination des groupes risque, comme on l'a démontré au début de ce chapitre, de reconduire la marginalisation des femmes. Moore ajoute que le défaut de ces arguments est aussi qu'ils obligent à adopter un projet politique où les groupes doivent renouer avec leurs traditions. Certes, beaucoup d'Autochtones pourraient évidemment ne pas voir là de problème, mais il faut admettre qu'en reconnaissant la valeur de ces arguments, on les oblige à vivre d'une certaine manière alors que certaines traditions n'ont peut-être plus de sens aujourd'hui ou ne sont peut-être plus souhaitables ni souhaitées.¹⁵⁷ À tout le moins, comme c'est cette exigence d'authenticité qui étouffe et divise, éviter ces arguments pourrait permettre un espace de négociation culturelle qui soit moins dangereux pour les droits autochtones et les droits des femmes.

2.5.3 Arguments basés sur la justice rectificative

Ces arguments sont basés sur l'évaluation des conditions dans lesquelles on devrait reconnaître l'autorité morale et juridictionnelle des groupes à traiter de leurs propres

¹⁵⁶ Mentionnons que beaucoup de femmes autochtones dénoncent la situation impossible dans laquelle elles se trouvent et affirment ne pas pouvoir séparer leur culture du genre auquel elles s'identifient, à l'instar de Mary Ellen Turpel-Lafond : « I cannot separate my gender from my culture ». Turpel-Lafond, *Patriarchy, op. cit.*, p.72.

¹⁵⁷ Moore, *op. cit.*, p.290.

affaires, soit l'accès aux conditions nécessaires à leur existence collective. Selon Moore, une première manière de reconnaître cette autorité aux peuples autochtones consiste à appliquer aux groupes l'idée défendue par John Stuart Mill que tout individu est intéressé par son propre bien-être et devrait donc avoir le droit de faire ses propres choix. Puisque les membres du groupe sont les mieux placés pour juger de leurs propres intérêts et qu'ils comprennent mieux les valeurs et les significations internes à leur culture, selon Moore, ils devraient donc avoir autorité sur leur existence.¹⁵⁸ Par extension, comme l'État colonial n'a pas su (ni voulu) représenter ni protéger les intérêts des peuples autochtones, son autorité serait alors illégitime. Suivant la même approche, un autre argument consiste à dire qu'une autorité est légitime en vertu du fait qu'elle est basée sur la volonté démocratique et la souveraineté d'un peuple. Or, comme les Autochtones ont été dépossédés de leurs institutions sans leur consentement, selon Moore, l'État actuel n'est pas légitime. Elle conclut que puisque les colonisateurs sont responsables des désavantages vécus par les peuples autochtones, ils ont donc la responsabilité d'abolir les institutions qui marginalisent les Autochtones, de corriger les injustices et de remettre en question leur autorité.¹⁵⁹

Dans ce contexte, selon Moore, se demander si les Autochtones doivent être soumis aux droits et aux règles libérales qui découlent des chartes de droits et libertés n'est pas approprié puisque le problème réside dans le fait que les peuples refusent l'autorité du système judiciaire non-autochtone pour des raisons historiques de dépossession.¹⁶⁰ Ainsi, comme Spinner-Halev, Moore défend que tout mécanisme de protection des minorités interne doit éviter de reconnaître l'autorité du système colonial à poser un jugement sur les pratiques autochtones et soutient aussi que le droit de sortie doit demeurer une option pour les femmes, bien qu'elle reconnaisse que ce soit une option insatisfaisante.¹⁶¹

À notre avis, là où l'approche de Moore est intéressante pour les droits des femmes, c'est dans l'idée que l'argument de la justice réparatrice place les communautés dans une

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.284-285.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.287.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.291.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.289.

position qui ne les incite pas à la rigidité identitaire puisqu'elle évite de réduire l'identité des peuples autochtones à une culture ou à un mode de vie particulier. Comme elle n'oblige pas les peuples à se définir par une nature distincte¹⁶², les communautés peuvent alors choisir de préserver ou non les éléments de leur culture et débattre de leur signification et de la manière de les institutionnaliser sans la menace de voir leurs droits amoindris ou remis en question si elles font un choix culturel qui n'est pas celui qui correspond exactement aux traditions précoloniales ou à l'interprétation jugée authentique des traditions précoloniales. Moore soutient d'ailleurs que cette approche permet de prendre en compte la nature dynamique et adaptative de la culture et de l'identité¹⁶³, ce qui nous semble être une dimension importante des réalités contemporaines puisque beaucoup d'Autochtones vivent à l'extérieur de leur communauté, entre autres pour pouvoir étudier ou travailler. Le métissage culturel et identitaire dans ces circonstances est un fait dont il faut tenir compte dans les discussions concernant les projets d'autodétermination et devrait, à notre avis, pouvoir être discuté pour prendre en compte les réalités de tous les Autochtones.

On pourrait toutefois affirmer que la solution de Moore est à peine plus satisfaisante que celle de Spinner-Halev et qu'elle porte flanc aux mêmes critiques puisque concrètement, elle suggère à peu près les mêmes solutions pour les femmes, soit le droit de sortie et la démocratie interne sans intervention de l'État colonial. Toutefois, elle défend que par l'argument de la justice réparatrice, l'élite doit être jugée légitime, comme toute élite dans un État souverain, seulement si elle exerce son autorité en accord avec les buts, les désirs et les visées de sa population.¹⁶⁴ De plus, anticipant la critique de l'imposition de la nature démocratique de la gouvernance autochtone, telle qu'articulée par Eisenberg et présentée précédemment dans ce chapitre, Moore défend qu'il y a une différence entre imposer une norme morale et répondre aux exigences que toute personne en position de pouvoir devrait satisfaire, soit d'être imputable et redevable à sa population. La nature

¹⁶² *Ibid.*, p.290.

¹⁶³ *Loc. cit.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.293.

collective d'un groupe qui se détermine lui-même requiert que les intérêts et la volonté de la population soient au cœur des institutions.¹⁶⁵

On doit reconnaître que même si cette approche est attirante en vertu de sa cohérence théorique, la démonstration de la possibilité de sa mise en pratique par l'acceptation de cette stratégie argumentative par les leaders autochtones n'est pas faite. En effet, comme le défend Coulthard, s'il faut que les nations autochtones fassent la démonstration que leurs revendications à l'autodétermination ne sont pas faites au nom de la survie culturelle pour qu'on leur reconnaisse un droit, alors on ne le leur reconnaîtra jamais. Les nations autochtones luttent pour être reconnues comme des entités distinctes ayant une autonomie politique pour protéger leur culture dans la mesure où elles cherchent à survivre à des centaines d'années de politiques d'assimilation.¹⁶⁶ On ne peut donc pas voir non plus dans cette approche, une résolution sans faille de l'impasse devant laquelle on se trouve face à cette opposition de droits.

2.6 Conclusion

Bien que nous n'ayons pu résoudre de manière satisfaisante l'opposition entre le droit collectif à l'autodétermination des peuples autochtones et le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes, l'examen des solutions que nous avons présentées nous mène au moins à identifier les tensions principales qui sont au cœur de ce conflit. En effet, si on ne peut pas reprocher aux femmes d'avoir cherché la garantie de leur droit à l'égalité par un appel au Canada, on doit reconnaître que cette stratégie est problématique puisqu'elle se base sur la légitimité de l'intervention externe, qui plus est, de l'intervention de l'État colonial qui a causé le déséquilibre entre les rapports de genre que connaissent les peuples autochtones aujourd'hui. Ainsi, seule une autorité interne aux communautés doit être jugée légitime. En revanche, comme l'exigence de l'authenticité culturelle et identitaire, exacerbée par la nécessité politique et juridique que vivent les peuples autochtones qui doivent faire la démonstration de leur caractère distinct, empêche les peuples autochtones

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.292.

¹⁶⁶ Coulthard, *op. cit.*, p.97.

d'envisager la négociation culturelle sans la crainte de voir leurs droits collectifs menacés, l'avenir n'est que peu rassurant pour les femmes, dont l'authenticité du statut est remise en cause. De plus, même si nous jugeons que la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones est une avancée prometteuse et au potentiel unificateur, elle ne peut imposer les réformes sociales essentielles au rétablissement de relations harmonieuses au sein des communautés et donc au projet de décolonisation qui doit, à notre avis, inclure à la fois la lutte contre le colonialisme et le patriarcat.

À l'instar de la critique centrale au féminisme autochtone, Joanne Barker affirme ceci : « It is exactly the discourse that construct gender and sovereignty as conceptual or political opposites that is at the heart of the problem. »¹⁶⁷ Si elle explique que voir une opposition entre le genre et la souveraineté est sexiste parce qu'elle ne prend pas en considération que les femmes font aussi partie des nations autochtones, elle défend surtout que cette vision agit comme un agent qui façonne les relations sociales contemporaines au détriment de tous.¹⁶⁸ Ainsi, l'exploration du potentiel de guérison d'une approche féministe autochtone qui prend en compte les effets sociaux dévastateurs à la fois pour les hommes et les femmes à l'intersection du colonialisme, du racisme et du patriarcat en vue de construire un avenir sain pour tous les Autochtones nous apparaît nécessaire.

¹⁶⁷ Barker, *op. cit.*, p.149.

¹⁶⁸ *Loc. cit.*

Chapitre 3

Le féminisme autochtone comme solution à la réconciliation des luttes

3.1 Introduction

Dans le chapitre précédent, l'examen des solutions proposées nous a permis de voir les points de tension les plus importants pour traiter de l'opposition entre le droit à l'autodétermination et le droit à l'égalité. En partant de ces points de tension et des faiblesses des solutions envisagées, nous pouvons dès lors dresser le portrait des conditions qu'une solution de réconciliation entre les luttes doit respecter. Elle doit d'abord éviter, pour des raisons de justice et d'efficacité, de provenir de l'extérieur; on doit trouver une solution qui soit interne aux communautés pour qu'elle puisse être jugée légitime. De plus, elle doit pouvoir satisfaire l'exigence de l'authenticité, qu'on puisse la juger comme réellement autochtone. Elle ne doit pas contraindre, mais plutôt être libératrice, émancipatrice et permettre aux Autochtones de déterminer par eux-mêmes à la fois leur identité et les conditions d'avenir dans lesquelles les communautés souhaitent vivre. Finalement, cette solution doit répondre au conflit de droit. Ce chapitre vise à démontrer en quoi le féminisme autochtone non seulement peut répondre à tous ces critères, mais devrait même être vu comme une condition à tout projet de libération autochtone.

On pourrait certainement dire que cette thèse est audacieuse étant données toutes les critiques qui ont été faites quant à l'incompatibilité du féminisme et des traditions autochtones. Avant donc de pouvoir envisager de quelle façon le féminisme autochtone peut être vu comme une solution appropriée, ce qui sera l'objet de la deuxième partie de ce chapitre, il nous faut d'abord exposer à quelles critiques il fait face. La première partie de ce chapitre consiste à présenter les critiques majeures formulées par deux femmes autochtones, Mary Ellen Turpel-Lafond et Patricia Monture-Angus. Nous avons fait le choix de présenter ces critiques parce qu'elles sont abondamment citées, que plusieurs s'y réfèrent pour critiquer le féminisme et qu'elles résument bien l'ensemble des objections auxquelles les féministes autochtones tentent de répondre. Selon elles, le concept d'égalité tel que défendu par le féminisme n'est ni pertinent ni nécessaire pour les femmes

autochtones puisqu'il est incompatible avec les objectifs poursuivis par la majorité des nations autochtones et ne peut répondre aux problèmes vécus par les femmes. Plutôt que de viser un idéal qui n'est pas culturellement approprié, elles défendent que, malgré la difficulté de la tâche, il est préférable de chercher à renouer avec les rôles de genre traditionnels, puisque non seulement la place des femmes y est plus intéressante que celle que propose la vision occidentale, mais qu'elle se rattache à une histoire millénaire où les relations étaient harmonieuses.

3.2 Les critiques du féminisme

3.2.1 La critique de l'égalité des chances et du féminisme dominant

Dans l'article « Patriarchy and Paternalism: The Legacy of the Canadian State for First Nations Women », la juriste autochtone Mary Ellen Turpel-Lafond défend que les femmes autochtones, déjà aux prises avec les conséquences néfastes du patriarcat, sont une fois de plus soumises aux impératifs coloniaux et au paternalisme lorsqu'on cherche à leur imposer la quête féministe de l'égalité des chances comme moyen d'améliorer leurs conditions de vie. Selon elle, l'égalité étant un concept étranger aux cultures traditionnelles autochtones, en faire un objectif à atteindre pour les communautés est une imposition coloniale. Elle critique ainsi le mouvement féministe dominant qui soutient cet objectif qu'elle décrit comme ni pertinent ni nécessaire pour les femmes autochtones.

3.2.1.1 La vision autochtone des rôles traditionnels

Loin de nier que les conditions de vie des femmes autochtones sont difficiles, Turpel-Lafond dénonce les effets dévastateurs de l'imposition du patriarcat par la colonisation et reconnaît aussi qu'il est maintenant bien implanté dans les communautés

autochtones.¹⁶⁹ Elle attire l'attention sur la sous-représentation des femmes dans les organisations politiques et représentatives autochtones et n'hésite pas à affirmer que l'exclusion des femmes autochtones par la Loi sur les Indiens et le refus de plusieurs conseils de bande de les réintégrer sont certainement des conséquences du patriarcat que l'on doit dénoncer. Cependant, elle soutient que cette situation n'appelle pas pour autant à la poursuite de l'idéal d'égalité des chances puisqu'il serait conceptuellement et culturellement inapproprié.¹⁷⁰ En effet, elle explique qu'au lieu de parler des droits, les traditions autochtones encouragent plutôt les hommes et les femmes à apprendre et à connaître leurs responsabilités respectives à l'égard de leur communauté et de la Terre. Soucieuse de ne pas généraliser à outrance ni réduire au silence la diversité des cultures des Premières Nations¹⁷¹, elle explique que ce qu'elles ont toutefois en commun est une compréhension des responsabilités qu'elle qualifie de communautarienne et ne voit pas comment cette notion peut être conceptuellement traduite en termes d'égalité telle que comprise par la société majoritaire.¹⁷² Tel que présenté dans le deuxième chapitre, Turpel-Lafond rapporte que les enseignements des aînés appellent à une grande prudence face à la quête de l'égalité puisque cette notion leur apparaît individualiste, égoïste et menant à l'aliénation des membres de leur communauté, où chacun a un rôle.¹⁷³

Turpel-Lafond souligne que selon les enseignements de sa nation, les Cris, on dit que les femmes sont au centre des communautés. Elle défend que cette vision est d'ailleurs partagée par plusieurs Premières Nations. Parce que ce sont les femmes qui portent la vie, Turpel-Lafond explique qu'elles sont vues comme celles qui donnent aussi naissance à la vie spirituelle, sociale, politique et culturelle. Elles sont les gardiennes de la culture et ont la responsabilité de l'enseigner et d'éduquer les enfants à respecter la Terre.¹⁷⁴ Elle précise qu'on ne doit pas seulement comprendre la centralité du rôle des femmes dans un sens

¹⁶⁹ Turpel-Lafond, *op. cit.*, pp.69-70.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.70.

¹⁷¹ Notons qu'elle n'inclut pas les peuples métis et inuit dans son analyse puisqu'elle affirme ne pas pouvoir parler de ces cultures qu'elle ne connaît pas.

¹⁷² Turpel-Lafond, *op. cit.*, p.68.

¹⁷³ *Loc. cit.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.69.

métaphorique, mais bien aussi au sens de la structure de l'autorité dans les communautés.¹⁷⁵ Chercher à atteindre l'égalité serait donc renoncer à occuper une place hautement valorisée, celle que les femmes avaient avant la colonisation. Turpel-Lafond cite Skonaganleh:rá, une femme mohawk, qui exprime précisément pourquoi l'égalité lui paraît être une position désavantageuse.

I don't want equality. I want to go back to where women, in aboriginal communities, were complete, where they were beautiful, where they were treated as more than equal – where man was helper and woman was the center of that environment, that community. So while I suppose equality is a nice thing and while I suppose we can never go back all the way, I want to make an effort at going back to at least respecting the role that women played in communities.¹⁷⁶

Comme en témoigne ici Skonaganleh:rá, selon Turpel-Lafond, l'enseignement principal des aînés quant au rôle des hommes est de supporter les femmes et par le fait même, la communauté, ce qui ne doit pas être compris comme une prescription à la division égale du travail, précise-t-elle.¹⁷⁷ Quant à elles, les femmes doivent rappeler aux hommes et aux leaders ce que sont leurs responsabilités envers elles et leur communauté,¹⁷⁸ un rôle d'autant plus crucial aujourd'hui, défend Turpel-Lafond, étant donné que par l'intériorisation du patriarcat, les hommes ont oublié leur rôle. Pour cette raison, elle soutient qu'il est primordial de ne pas abandonner les hommes et de chercher à être égales avec ceux qui ont intériorisé le patriarcat.¹⁷⁹ En effet, si on prend en considération que les sociétés occidentales, en l'occurrence la société canadienne, ont été construites sur un modèle patriarcal, pensé par et pour les hommes « blancs », on peut difficilement écarter la critique que viser l'égalité avec les hommes pourrait permettre une liberté d'interprétation de la culture et des valeurs qui ne soit pas une reconduction de l'imposition des valeurs occidentales où l'homme « blanc », comme le dit Turpel-Lafond, est la mesure

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.68.

¹⁷⁶ Skonaganleh:rá, citée par M. E. Turpel-Lafond, *ibid.*, p.68.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.70.

¹⁷⁸ *Loc. cit.*

¹⁷⁹ *Loc. cit.*

de toute chose.¹⁸⁰ Si l'égalité des chances signifie l'égalité avec l'homme « blanc », elle ne voit pas en quoi cet objectif est souhaitable.

[...] I do not see it as worthwhile and worthy to aspire to, or desire, equal opportunity with white men, or with the system that they have created. The aspirations of white man in the dominant society are simply not our aspirations. We do not want to inherit their objectives and positions and to be perfectly frank, I cannot figure out why non-aboriginal women would want to do this either.¹⁸¹

La critique de Turpel-Lafond de la poursuite de l'égalité s'accompagne ainsi d'une critique du féminisme dominant qu'elle voit comme un mouvement qui vise à effacer les spécificités des femmes au profit d'une identité qu'on pourrait qualifier à tort d'universelle. À cet égard, Turpel-Lafond cite Osenntonion, une autre femme mohawk :

To me, when these women, who call themselves “feminists” or get called “feminists”, talk about equality, they mean sameness. They appear to want to be the *same* as man. They want to be treated the same as man, make the same money as man... and, they consider all women, regardless of origin, to be the same, to share the same concerns. I, for one, maintain that aboriginal women are *different*, as are the women who are burdened with such labels as immigrant women, or visible minority women. I certainly do not want to be a “man”!¹⁸²

3.2.1.2 La critique du féminisme dominant

Alors que Turpel-Lafond concède que le féminisme est de plus en plus diversifié, elle défend qu'il n'y a toujours pas de place pour les femmes autochtones au sein du féminisme dominant. Elle explique que la voie du féminisme n'a pas été très fructueuse parce qu'à chaque fois que les femmes autochtones ont tenté de joindre le mouvement, il leur a fallu expliquer leurs différences et leur aliénation au mouvement.¹⁸³ Pour cette

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.73.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.72.

¹⁸² Osenntonion, citée par M. E. Turpel Lafond, *ibid.* p.68.

¹⁸³ *Ibid.*, p.75.

raison, elle décrit la collaboration comme frustrante et douloureuse. À titre d'exemple, elle rapporte l'expérience de Patricia Monture-Angus :

The result of my involvement in the feminist movement as a First Nations woman is centered around explaining, "I am not you" (read that as "I am not White"). This allows that I may only define my existence in a negative way, as measured against the norm (yours and White). There is no place within the woman's movement for a First Nations woman to focus on "I am me".¹⁸⁴

Ainsi, se joindre à un tel mouvement oblige paradoxalement les femmes autochtones qui veulent traiter des enjeux de genre à mettre au rancart leur propre oppression en tant que femme au profit de leur identité raciale.

Puisque le féminisme a d'abord été délimité par les femmes « blanches » en supposant que toutes les femmes vivaient la même oppression, le féminisme dominant occulte les expériences différentes des Premières Nations et ne peut saisir, selon Turpel-Lafond, la complexité de l'intersection de la discrimination culturelle, de classe et de genre. Elle précise que le problème majeur du mouvement féministe est qu'il ne saisit pas l'importance de l'origine coloniale du patriarcat. « Our communities do not have a cultural or social history of disenfranchisement of women from political or productive life. »¹⁸⁵ Si le patriarcat est venu par les politiques coloniales d'assimilation, alors chercher à retrouver l'équilibre entre les genres autrement que par un retour aux conceptions traditionnelles des genres ne lui semble pas une avenue pertinente. Ainsi, à moins qu'il ne soit possible d'élargir conceptuellement le champ de réflexion féministe sur la question de l'égalité des genres, selon Turpel-Lafond, le féminisme ne pourra rien offrir qui soit utile ou pertinent pour les femmes autochtones. « We need to start a discussion that does not include a preconceived notion of gender "equality". »¹⁸⁶

¹⁸⁴ Patricia Monture-Angus, citée par M. E. Turpel Lafond, *ibid.*, p.75.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.69.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.75.

Turpel-Lafond formule une autre critique importante au mouvement féministe dominant en abordant la question de la violence faite aux femmes. Elle défend que l'expérience de la violence des femmes autochtones ne peut pas seulement être comprise par la catégorie du genre. La violence (l'auteurice utilise le terme « domestic violence » liant volontairement la violence à la notion territoriale) est certes celle qui est perpétrée par les hommes, mais est aussi celle de l'État envers les communautés, ce qui inclut aussi la violence coloniale envers les hommes. Selon Turpel-Lafond, l'expérience de la violence chez les Autochtones dépasse donc la catégorie du genre qui, prise isolément, n'est utile qu'aux femmes qui ne vivent pas de discrimination raciale, culturelle, ou basée sur leur classe.¹⁸⁷ Turpel-Lafond soutient que, comme tant d'autres femmes qui ne s'identifient pas à la société dominante, elle ne peut considérer ces enjeux de façon distincte : « I cannot separate my gender from my culture »¹⁸⁸. Puisqu'elle estime que le mouvement féministe a beaucoup de chemin à faire avant d'en arriver à pouvoir traiter adéquatement des intersections de marginalisation que vivent les femmes autochtones et leur volonté politique d'exister en tant que groupe culturellement distinct, cette voie ne lui paraît pas encore fructueuse.¹⁸⁹

3.2.1.3 L'égalité culturelle et l'autodétermination comme projet prioritaire

Turpel-Lafond précise aussi que de viser un seul et même objectif pour toutes les nations, soit l'égalité entre les hommes et les femmes (objectif somme toutes louable), aurait un effet pervers dans la mesure où on ne prend ni en considération le contexte autochtone, ni la diversité des traditions.¹⁹⁰ En revanche, la poursuite de l'égalité culturelle que l'on pourrait atteindre par l'autodétermination lui apparaît essentielle et prioritaire :

In other words, before we can consider these debates about gender equality, what about our claims to cultural equality? Before imposing upon us the logic of gender equality (with white men), what about

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.72.

¹⁸⁸ *Loc. cit.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.76.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.71.

ensuring for our cultures and political systems equal legitimacy with the Anglo-Canadian cultural perspective that dominates the Canadian state?¹⁹¹

Ainsi, selon Turpel-Lafond, si l'on veut véritablement servir la cause autochtone, dont celle des femmes, il convient de s'abstenir d'imposer à nouveau une solution coloniale et paternaliste, comme celle de l'égalité des chances, et de permettre aux Premières Nations de déterminer par elles-mêmes les fondements sur lesquels elles souhaiteront construire leur avenir. « We do not want continued patriarchy nor do we want paternalistic prescriptions for our future paths. We want to extricate ourselves from both of these debilitating forces. »¹⁹² L'égalité des chances étant un outil colonial, elle appelle les femmes autochtones, à l'instar d'Audre Lorde, à s'en détourner et à chercher à rebâtir leur maison avec leurs propres outils, et ce, avec les hommes, sans quoi leur maison ne tiendra pas. « For the master's tools will never dismantle the master's house. »¹⁹³

Même s'il nous semble qu'il ne soit pas si évident qu'un tel ordre des priorités – d'abord l'atteinte de l'égalité culturelle par l'autodétermination, ensuite les réflexions sur la marginalisation des femmes – doive être adopté, ou même que l'on soit obligé de les voir comme des quêtes distinctes comme on le verra plus loin dans ce chapitre, il nous semble que l'on doit quand même reconnaître la force de la critique de la société occidentale de Turpel-Lafond. Au-delà de toutes les nuances que l'on voudrait faire à ce discours, qui est plutôt sévère et caricatural du féminisme, il nous semble difficile d'écarter complètement la critique du caractère paternaliste de la quête de l'égalité des genres. En outre, si selon Turpel-Lafond il s'agit là d'une solution coloniale qui est conceptuellement et culturellement inadéquate, Patricia Monture-Angus défend pour sa part qu'elle est vaine. Selon elle, les groupes de femmes qui ont cherché à se faire garantir la protection constitutionnelle de l'égalité ne peuvent espérer par là se protéger des formes d'oppressions qu'elles vivent.

¹⁹¹ *Loc. cit.*

¹⁹² *Loc. cit.*

¹⁹³ Audre Lorde, citée par M. E. Turpel-Lafond, *ibid.*, p.77.

3.2.2 La critique de l'égalité légale

Dans son ouvrage « *Thunder in My Soul, A Mohawk Woman Speaks* », la juriste autochtone Patricia Monture-Angus analyse la notion d'égalité dans l'appareil juridique canadien, et plus particulièrement dans l'article 15 de la Charte canadienne des droits et libertés. Soulignant d'abord le caractère étranger du concept d'égalité dans son expérience de la société canadienne et en tant que femme autochtone¹⁹⁴, elle défend qu'il faut être sceptique quant à l'utilité véritable de la protection constitutionnelle de l'égalité pour les femmes autochtones telle qu'elle est comprise et articulée par l'État canadien. Elle démontre en quoi les protections offertes par le gouvernement canadien, dans la mesure où elles n'ont pas été pensées pour répondre aux vécus des femmes autochtones, ne parviennent pas à répondre à l'expérience de discrimination qu'elles vivent et aux besoins qu'elles ont.

Monture-Angus explique que le système de justice canadien est construit de telle sorte que pour faire la démonstration d'un traitement discriminatoire, une personne doit spécifier aux cours de justice sur quelle base en particulier elle est victime de discrimination. Si une personne veut défendre que l'État la traite de façon inégale selon l'article 15 de la Charte des droits et liberté, elle doit donc préciser si sa discrimination concerne sa race, son origine nationale ou ethnique, sa couleur, sa religion, son sexe, son âge, sa déficience mentale ou physique.¹⁹⁵ Or, selon Monture-Angus, il est difficile d'identifier précisément la ou les catégories selon lesquelles un individu vit une expérience de discrimination. Et cette tâche est d'autant plus ardue si l'expérience de discrimination concerne plusieurs identités. Elle explique qu'en tant que femme autochtone, elle ne peut se rattacher précisément à aucune de ces catégories.

There is no single prohibited ground that captures my experience of life. I am forced to artificially separate my race (more appropriately my culture) from my gender. All of the categories within section 15 do not capture my

¹⁹⁴ Patricia Monture-Angus, *Thunder in my soul, A Mohawk Woman Speaks*, Black Point, Fernwood Publishing, 1995, p.131.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.138.

experience. I have to twist and turn my understanding of the words to make my experience fit. This feels very much like one of the ways I experience discrimination – someone else does the defining, presuming it fit. I am left with the contortions.¹⁹⁶

Monture-Angus montre ainsi la difficulté même de se retrouver dans ces catégories puisqu'aucune d'entre elles ne parle véritablement de qui elle est en tant que femme autochtone. Le fait qu'elle doive tenter de s'y retrouver pour ensuite essayer de traduire son expérience dans les termes de la loi, révèle pour elle le caractère étranger de la compréhension de l'égalité selon l'État canadien. Ainsi, selon Monture-Angus, pour une femme autochtone, faire appel à l'article 15 de la Charte pour dénoncer un traitement discriminatoire ne permettra probablement pas de décrire adéquatement la complexité de son expérience. « I cannot be certain that a Canadian court will be able to successfully conceptualize a situation of discrimination within discrimination. »¹⁹⁷ Vraisemblablement parce que, comme elle le dit, ceux qui les ont conçus étaient probablement des hommes « blancs » n'ayant pas un vécu de discrimination,¹⁹⁸ Monture-Angus soutient que le système de justice canadien et la Charte canadienne des droits et libertés sont de piètres mauvais outils pour rendre compte du vécu de la discrimination que vivent les femmes autochtones. À son avis, à quelques rares exceptions près, cette protection ne changera pas grand-chose aux conditions difficiles de la vie des femmes.

Selon Monture-Angus, les appuis en faveur de la position de la NWAC quant à l'application de la Charte aux communautés autochtones ont été surtout motivés par des arguments émotifs, face à la violence que vivent les femmes.¹⁹⁹ Or, elle explique que la section 32 de la Charte stipule que le droit à l'égalité n'est garanti que pour les intrusions faites par l'État. Comme la marginalisation des femmes autochtones est souvent vécue au sein des communautés par des acteurs privés et que les abus sont de l'ordre de la violence conjugale, familiale ou sexuelle, la Charte n'étant pas une charte des droits humains, ne

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.141.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.147.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.140.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.145.

peut pas leur venir en aide.²⁰⁰ Par ailleurs, Monture-Angus rappelle que lorsque les discriminations sont perpétrées par l'État, tel que ce fut le cas pour les clauses sexistes dans la Loi sur les Indiens, l'histoire nous informe qu'il a fallu de lourdes sanctions telles qu'une ordonnance de l'ONU pour que le Canada passe à l'action.²⁰¹ Elle note par ailleurs que l'absence de condamnation du colonialisme dans la Charte n'est pas de bonne augure.²⁰²

Monture-Angus ne souhaite pas blâmer la NWAC, mais précise que même si les conseils de bande ont poursuivi la discrimination de genre perpétrée par le fédéral, ils n'ont jamais eu le pouvoir d'abroger la Loi sur les Indiens. Elle affirme qu'on ne peut donc pas dire que la discrimination vécue par les femmes est causée par les gouvernements autochtones. « I am yet to be convinced that any form of traditional Aboriginal government was ever based on a notion of gender inequality. »²⁰³ Elle soutient ainsi que le problème de la discrimination de genre est un problème colonial dont seulement le gouvernement fédéral doit porter la responsabilité.²⁰⁴ Elle reconnaît que la colère que vivent les femmes est compréhensible et même nécessaire au processus de guérison. Elle soutient aussi que cette colère doit être accueillie par les hommes. Toutefois, elle plaide en faveur de son dépassement, tant individuellement que collectivement, si les peuples autochtones souhaitent progresser vers l'autonomie gouvernementale.²⁰⁵ Alors qu'elle se dit inquiète que les préoccupations formulées par la NWAC soient politiquement reprises par les détracteurs de l'autonomie des peuples autochtones²⁰⁶, Monture-Angus insiste en outre que l'on doit se rappeler que cette colère que vivent les femmes autochtones n'est pas seulement une conséquence de la violence quotidienne, mais aussi une conséquence de la loi canadienne.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.143.

²⁰¹ Notons toutefois que la Charte canadienne des droits et liberté n'avait pas encore été adoptée à ce moment.

²⁰² Monture-Angus, *op. cit.*, p.146.

²⁰³ *Ibid.*, p.147.

²⁰⁴ *Loc. cit.*

²⁰⁵ *Loc. cit.*

²⁰⁶ *Loc. cit.*

À la fin de son analyse de la conception de l'égalité telle qu'elle est conçue par l'État canadien, qu'elle décrit comme un parcours sinueux où l'on ne peut que sentir un certain vide²⁰⁷, Monture-Angus affirme ceci : « The federal government has thirty-five years of experience of aspiring to equality.²⁰⁸ My people have hundreds and hundreds and hundreds [sic] of years of experience of successfully living in balance (you might call it equality). »²⁰⁹ Elle suggère donc que l'État canadien s'inspire de la force des traditions autochtones pour combler ce vide et la froideur du système de justice. En écho à la vision de Mary Ellen Turpel-Lafond, Monture-Angus rappelle aussi l'idée de la responsabilité inhérente au rôle traditionnel des femmes: « Our responsibility as the women of this land is to see that they put the heart back in the law so that it starts to work for all of us. »²¹⁰

Alors que Monture-Angus et Turpel-Lafond voient difficilement comment elles peuvent bénéficier des luttes et des analyses féministes, d'autres femmes autochtones les considèrent essentielles. Si les féministes autochtones ne sont pas unanimes dans les analyses qu'elles font et les stratégies qu'elles suggèrent, elles défendent toutes que pour l'avenir des nations autochtones, il est essentiel de mettre les enjeux propres aux vécus des femmes au cœur des réflexions visant la décolonisation et l'autodétermination. En cela, elles défendent que le développement d'une analyse qui prend en compte la lutte contre le patriarcat et la colonisation soit nécessaire pour une réelle émancipation. La seconde partie de ce chapitre consiste à présenter les réponses de féministes autochtones aux critiques formulées par Turpel-Lafond et Monture-Angus, et reprises par beaucoup d'autres. Présenter ces réponses nous permettra de voir ce qui préoccupe les féministes autochtones. Alors que ce mouvement féministe est encore émergent et qu'il serait encore prématuré d'en donner une définition arrêtée, à la fin de cette deuxième section, nous tenterons d'en tracer les contours et pourrons évaluer dans quelle mesure il peut correspondre à la solution réconciliatrice que l'on cherche à l'opposition du droit à l'autodétermination et du droit à l'égalité.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.131.

²⁰⁸ Le texte a été écrit en 1995.

²⁰⁹ Monture-Angus, *op. cit.*, p.148.

²¹⁰ *Loc. cit.*

3.3 Les répliques de féministes autochtones

Puisque les critiques de Turpel-Lafond et Monture-Angus traitent de plusieurs thématiques, nous avons choisi de présenter les réponses de féministes autochtones suivant les questions majeures qu'elles soulèvent. La première que nous verrons porte sur un enjeu de la plus haute importance pour les femmes puisqu'il est presque systématiquement évoqué par les intellectuels et activistes autochtones à des fins politiques et culturelles lorsqu'il s'agit des droits des femmes.

3.3.1 La question de l'origine du patriarcat

Alors que Turpel-Lafond et Monture-Angus défendent que le patriarcat qui existe dans les communautés autochtones est uniquement la conséquence du colonialisme, la lecture de Emma LaRocque est différente. Sans contester le fait que dans certaines cultures traditionnelles les femmes occupaient des positions importantes et valorisées dans leur communauté, LaRocque soutient qu'on a tendance à romancer ces positions. De plus, évoquer ces traditions pour défendre par la suite qu'un retour à ces rôles serait émancipateur pour l'ensemble des nations autochtones ignore le fait que certaines traditions n'étaient pas exemptes de sexisme.²¹¹

There is an over-riding assumption that Aboriginal traditions were universally historically non-sexist and therefore, are universally liberating today. Besides the fact that not all traditions were non-sexist, we must be careful that, in an effort to celebrate ourselves, we do not go to the extreme of biological essentialism of our role as women by confining them to the

²¹¹ Pour plus de détails sur son analyse des causes de la violence chez les Autochtones, voir : Emma LaRocque, « Violence in Aboriginal communities », dans Commission Royale sur les Peuples autochtones, *The Path to Healing : Report of National Round Table on Aboriginal Health and Social Issues*. Ottawa: Commission Royale sur les Peuples autochtones, 1993, pp.72-107.

domestic and maternal spheres, or romanticizing our traditions by closing our eyes to certain practices and attitudes that privilege men over women.²¹²

Sans vouloir présumer de la mauvaise foi de Turpel-Lafond et Monture-Angus puisqu'elles affirment parler de leurs propres traditions (Crie et Mohawk) et de ce qu'elles connaissent des autres cultures autochtones, nous devons souligner que le discours qu'elles tiennent est périlleux. Affirmer que les traditions qu'elles connaissent offrent une place intéressante aux femmes et même une meilleure place que celle que propose l'égalité telle que comprise par le féminisme libéral, laisse entendre qu'on peut se passer de l'examen critique de l'ensemble des traditions autochtones. De plus, en affirmant que les traditions qui valorisent les femmes ont survécu à la colonisation, Turpel-Lafond et Monture-Angus s'inscrivent, peut-être malgré elles, dans une stratégie politique qui utilise la différence entre les peuples autochtones et non-autochtones pour justifier la reconnaissance du droit à l'autodétermination. Toutefois, comme prévient Rauna Kuokkanen, cette stratégie n'a pas été fructueuse pour sa nation, la nation Sami, parce que non seulement elle nuit aux femmes, mais aussi aux projets d'autodétermination.²¹³

Kuokkanen rapporte que cet argument stipulant que les traditions valorisant les femmes sont encore vivantes est souvent utilisé au sein de la société sami. Elle explique qu'un mythe sur la force des femmes sami est bien répandu dans les communautés et que celui-ci est utilisé à des fins politiques, et ce, au détriment des femmes.²¹⁴ Suivant l'analyse de Jorunn Eikjok, Kuokkanen explique l'origine et les conséquences de l'adoption de ce mythe.

[N]otions of powerful Sami women and traditional Sami society as matriarchal are myths created by the Sami ethnopolitical movement in the 1970s, which needed to distinguish the Sami people from the surrounding Nordic peoples and cultures. Until the late 1980s, it was common in the Sami movement to stress that Sami women were not as oppressed as Nordic women and that in Sami society, women were equal with men. Besides as a

²¹² Emma LaRocque, « Métis and Feminist », dans Joyce Green, *Making Space*, *op. cit.* p.65.

²¹³ Rauna Kuokkanen, « Myths and Realities of Sami women, A Post-Colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sami Society », dans Joyce Green, *Making Space*, *ibid.* p.72.

²¹⁴ *Ibid.*, p.73

marker of distinctiveness, the notion of strong Sami women also had to do with a desired ideal of Sami society rather than the everyday reality of Sami women. Today, this myth is often used against Sami women who advocate women's issues.²¹⁵

Cette différence, rappelons-le, toujours par l'État colonial pour justifier un traitement juridique ou politique différent, peut certainement expliquer la motivation d'entretenir un tel mythe. Sans affirmer que ce dernier est une pure construction détachée de tout fondement historique, Kuokkanen dénonce son utilisation puisqu'il occulte les transformations patriarcales des sociétés sami. Par exemple, le Reindeer Herding Act de 1978 a rendu impossible pour les femmes d'être propriétaires de troupeaux de rennes et de faire des demandes de subvention pour soutenir leurs activités alors qu'elles ont toujours pris part à cette pratique traditionnelle.²¹⁶ Quand en 1996 on a amendé l'Acte, on a omis de baliser les biens matrimoniaux en cas de divorce ou de séparation et beaucoup de femmes en subissent encore les contrecoups par la perte de leur troupeau.²¹⁷ Kuokkanen explique que cette omission peut en partie être expliquée par le tabou du divorce qui existe chez les Sami, étant donné que traditionnellement, les séparations étaient rares.²¹⁸ Ainsi, malgré la forte présence des femmes dans l'industrie, on considère maintenant que l'élevage des rennes est une sphère d'activité masculine, ce qui n'avait jamais été le cas avant les dispositions sexistes de l'Acte de 1978.²¹⁹ Malgré ces transformations importantes pour les femmes sami, Kuokkanen affirme que le mythe des femmes fortes n'a toujours pas changé. Ainsi, le discours idéalisé de la culture empêche de voir l'oppression vécue par les femmes.

Un autre problème exacerbé par la vénération des traditions est celui de la difficulté pour les femmes de dénoncer la violence qu'elles subissent. En effet, Kuokkanen explique qu'elles vivent un réel conflit de loyauté en raison de la création d'un mythe sur le caractère pacifique du peuple sami; un mythe, explique-t-elle, créé par des anthropologues voulant

²¹⁵ *Loc. cit.*

²¹⁶ *Ibid.*, p.79.

²¹⁷ *Loc. cit.*

²¹⁸ *Loc. cit.*

²¹⁹ *Loc. cit.*

démontrer que la société dominante avait le devoir de protéger les Sami puisqu'ils n'auraient jamais pris part à une guerre.²²⁰ Placée devant l'obligation de nier la distinction pacifique de son peuple, il devient beaucoup plus difficile pour une femme de dénoncer un conjoint violent, par exemple. Ainsi, Kuokkanen dénonce cette idéalisation des traditions et des sociétés autochtones en disant qu'elle est nuisible à la fois aux femmes, mais tout autant aux projets d'autodétermination. En effet, si les femmes qui subissent de la violence la dénoncent, on ne verra pas en quoi, sur cet aspect, la société Sami se distingue des autres et on aura tendance à penser qu'elle est moins légitime d'être considérée distincte. Par ailleurs, si les femmes ne dénoncent pas la violence qu'elles subissent, le tissu social continue à s'effriter et par le fait même nuit à la force nécessaire pour qu'un peuple s'autodétermine.

As long as we cling to the myths that do a huge disservice to those Sami women who are most vulnerable, rather than give them necessary support, Sami society cannot start healing, essential in the process of restoring a healthy and strong self-determination.²²¹

Ainsi, Kuokkanen pose la question cruciale à savoir ce que l'on doit faire quand nos projets d'autodétermination sont construits sur des mythes et des illusions plutôt que sur la réalité des sociétés contemporaines.²²² Comment en effet espérer construire un avenir pour une population alors que l'on ne prend pas en compte ce que vit cette population et ce dont elle a besoin pour s'épanouir? Suivant Kuokkanen, nous devons reconnaître qu'insister sur l'idée que les traditions culturelles ont survécu au colonialisme est néfaste pour les femmes autochtones. Ces exemples montrent aussi comment l'économie des discussions sur les rôles des genres est nuisible aux projets d'autodétermination.

Toutefois, selon Andrea Smith, il est important de nommer que la violence perpétrée par les hommes est en grande partie un héritage des politiques d'assimilation et plus particulièrement des pensionnats autochtones dont on reconnaît maintenant les conséquences intergénérationnelles dans la perpétration de la violence. Elle suggère que

²²⁰ *Ibid.*, p.80.

²²¹ *Ibid.*, p.82.

²²² *Loc. cit.*

d'identifier le colonialisme comme l'origine de la violence peut permettre de diminuer le sentiment de culpabilité et de honte que vivent ceux qui commettent la violence, ce qui leur permettrait ainsi de la reconnaître et de la confronter.²²³ Elle insiste toutefois qu'au final, peu importe l'origine du patriarcat, il est surtout important d'en parler.²²⁴ Si nous voyons en quoi cette approche suggérée par Smith est intéressante, comme le rappelle Gina Starblanket, on évoque souvent l'équilibre harmonieux dans les communautés précoloniales pour évacuer la nécessité d'entamer des réflexions sur les questions de genre.²²⁵ Ainsi, nous soutenons qu'il faut faire usage d'une grande prudence quand il s'agit de situer l'origine du patriarcat pour ne pas que la stratégie qu'on utilise mène à écarter les réflexions importantes qui concernent l'oppression que vivent les femmes en raison de l'intériorisation du patriarcat.

Alors que Turpel-Lafond et Monture-Angus prescrivent un retour aux traditions pour se détacher du patriarcat, les féministes autochtones défendent qu'il ne faut pas tenir pour acquis que ce qu'on identifie comme les traditions authentiques sont bonnes en soi. Tel que le suggère Joyce Green, il faut que ce qui est considéré comme traditionnel soit questionné, discuté, voire même négocié.²²⁶ Selon elle, plusieurs questions que posent les féministes autochtones en regard de la tradition devraient rester ouvertes et être discutées. Quelles sont les pratiques traditionnelles qui étaient et qui devraient encore être considérées essentielles?²²⁷ Qui devrait être inclus dans ces pratiques?²²⁸ Que doit-on faire si, en réponse à l'assimilation culturelle, on choisit de valoriser des cultures et des traditions qui oppressent les femmes?²²⁹ Qui est une autorité en matière de tradition?²³⁰ Avant que l'on

²²³ Andrea Smith, « Native American feminism, Sovereignty and Social Change », dans J. Green, *Making Space*, *op. cit.*, p.103.

²²⁴ *Ibid.*, p.97.

²²⁵ Gina Starblanket, « Being Indigenous Feminists: Resurgences Against Contemporary Patriarchy » dans J. Green, *Making Space*, *op. cit.*, p.27.

²²⁶ Green, *Making Space*, *op. cit.*, p.26.

²²⁷ Green, « Cultural and Ethnic... », *op. cit.*, p.9.

²²⁸ Green, *loc. cit.* et Starblanket, *op. cit.*, p.32.

²²⁹ Fay Blaney, « Aboriginal Women's Action Network », dans Kim Anderson & Bonita Lawrence (eds.), *Strong Women Stories, Native Vision and Community Survival*, Toronto, Canadian Scholars' Press, Women's Press, 2012, p.167.

²³⁰ Green, « Cultural and Ethnic... », *op. cit.*, p.3 et Starblanket, *op. cit.*, p.25.

lutte pour le futur des nations, qui est inclus dans ces nations?²³¹ Entamer ces discussions en prenant en compte de l'intersection du colonialisme, du genre et de la race ne peut être que bénéfique pour la reconstruction de communautés saines.

Alors que l'on voit ici que les féministes autochtones appellent à revisiter les traditions de manière critique pour prendre en compte les expériences des femmes, elles voient d'un œil suspicieux la suggestion que fait Turpel-Lafond de rejeter l'idéal de l'égalité et de tenter plutôt de faire un retour aux rôles traditionnels de genre.

3.3.2 La critique des rôles traditionnels de genre

S'appuyant sur des études féministes sur le nationalisme et d'autres mouvements de libération, Lina Sunseri précise que le rôle de porteuse de culture que l'on attribue souvent aux femmes peut insidieusement mener au contrôle de leur sexualité et les restreindre à des rôles domestiques. Elle explique que lorsque les mouvements nationalistes allient la quête de la libération à un idéal de la pureté de la race, il devient alors primordial de s'assurer que les enfants de la nation portent entièrement cette identité, ce qui mène au contrôle du rôle reproductif des femmes. Si l'on défend l'idée que les femmes ont la responsabilité de porter la culture et de l'enseigner, tel que le suggère Turpel-Lafond, on voit bien que ce discours peut renforcer la légitimité du maintien des femmes dans la sphère domestique et ce, au nom de la protection de la culture. De plus, ce discours peut exclure de la nation toute personne de descendance mixte qui ne saurait donc être perçue comme authentique.²³² À ce sujet, Sunseri note qu'on a tendance à oublier que l'adoption d'individus d'autres nations, dans la mesure où ces derniers embrassaient la culture de leur nation d'accueil, était une pratique répandue chez les peuples autochtones.²³³ Il y a donc

²³¹ Smith, *op. cit.*, p.97.

²³² Lina Sunseri, « Moving Beyond the Feminism Versus Nationalism Dichotomy: An Anti-Colonial Feminist Perspective on Aboriginal Liberation Struggles », dans Patricia A. Monture & Patricia D. McGuire (eds.), *First voices : An Aboriginal women's reader*, Toronto, Inanna Publications and Education Inc., p.256.

²³³ *Ibid.*, p.260.

lieu de s'assurer qu'en cherchant à renouer avec les traditions, on demeure vigilant quant aux choix culturels que l'on fait et aux conséquences qu'un tel projet peut avoir pour les femmes et pour toute personne dont l'identité est métissée.

Emma LaRocque défend également que ce discours sur les rôles traditionnels où l'on valorise et détermine les femmes par leur maternité (womanhood) mène à un déterminisme biologique au fort potentiel d'exclusion. Selon elle, il est faux d'affirmer qu'il y avait véritablement une conception unifiée de la maternité dans les traditions autochtones et elle rappelle que ces dernières permettaient une grande flexibilité aux individus quant aux rôles qu'ils choisissaient de prendre.²³⁴ Sans vouloir nier qu'il existe des différences entre les femmes autochtones et non-autochtones, LaRocque insiste surtout sur les conséquences de prescrire un retour aux rôles traditionnels puisqu'elle soutient qu'une telle prescription n'est souvent pas utilisée au profit des femmes, mais bien à celui de la lutte anticoloniale alimentée par le discours sur la différence culturelle.²³⁵ Ainsi, plutôt que de servir à la cause de la réappropriation culturelle, les rôles traditionnels sont utilisés à des fins politiques, et ce, au détriment de la lutte contre la marginalisation des femmes. LaRocque affirme ainsi que ce qu'on demande aux femmes est trop exigeant. « [T]he integrity of my sexuality and my body will not be sacrificed for race, for religion, for “difference”, for “culture” or for “nation”. »²³⁶

De plus, LaRocque dénonce le fardeau imposé aux femmes la responsabilisation des femmes lorsqu'on leur dit qu'il ne faut pas abandonner les hommes en leur rappelant du même souffle qu'elles sont spirituellement et socialement au cœur de leur nation. Elles auraient donc la responsabilité de prendre soin et d'éduquer toute la nation, et surtout les hommes autochtones qui se sont égarés par leur intériorisation du patriarcat. Insidieusement, dénonce ainsi LaRocque, ce discours affirme que les femmes autochtones doivent assumer la responsabilité de leur oppression.²³⁷ Alors que les Autochtones cherchent à s'autodéterminer, elle plaide pour la prise en considération des questions

²³⁴ Larocque, *op. cit.*, p.64.

²³⁵ *Ibid.*, p.66.

²³⁶ *Ibid.*, p.67.

²³⁷ *Loc. cit.*

posées par les féministes autochtones en regard à l'attachement aux traditions. Puisque tous ne s'entendent pas sur le rôle que devraient prendre les femmes, c'est-à-dire celui où elles sont ce que LaRocque décrit comme « all embracing mothers and healers »²³⁸, on ne peut pas dire qu'il est urgent de traiter de la reconnaissance culturelle sans laisser la place aux discussions sur la culture et les rôles traditionnels.²³⁹ Selon elle, cette discussion sur le genre ne peut pas être remise à plus tard, soit après la libération du joug colonial, comme le laisse entendre Turpel-Lafond, puisqu'on sait que ces moments historiques de libération sont particulièrement propices aux discours essentialistes et à la marginalisation des femmes.²⁴⁰ Pour LaRocque, il ne peut s'agir d'une véritable libération si les droits de certains, en l'occurrence, de certaines, sont sacrifiés.²⁴¹

Selon Joyce Green, viser uniquement à rejeter les institutions et la rhétorique coloniale par un retour aux traditions n'est pas nécessairement une stratégie libératrice si on ne questionne pas les relations de pouvoir qui font partie de ces traditions.²⁴² De plus, défendre ce qu'elle décrit comme une fiction qu'il y aurait une version culturelle unique et authentique de la tradition fait abstraction de la réalité; dans toute communauté, autochtone ou pas, ce ne sont pas tous les membres qui sont fidèles de la même manière aux pratiques culturelles auxquelles leur communauté accorde de la valeur.²⁴³ D'ailleurs, elle rappelle que toutes les communautés autochtones ne vont pas nécessairement faire le choix d'un retour aux traditions. Ainsi, selon Green, les féministes autochtones ont beaucoup à apporter à ces discussions qui vont déterminer le futur des communautés et rejeter d'emblée leur analyse au nom de l'inauthenticité de leur discours consiste à se priver, comme elle le dit, d'une puissante critique socio-politique.²⁴⁴

Alors que Turpel-Lafond et Monture-Angus ne voient pas que les femmes autochtones puissent avoir une voix au sein du féminisme, les féministes autochtones, loin

²³⁸ *Ibid.*, p.62.

²³⁹ *Loc. cit.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p.69.

²⁴¹ *Loc. cit.*

²⁴² Green, *Making Space, op. cit.*, p.27.

²⁴³ *Ibid.*, p.26.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.27.

de s'allier au mouvement sans critique, défendent qu'il peut grandement contribuer aux réflexions des nations autochtones en vue de la décolonisation.

3.3.3 La question de la place des femmes autochtones au sein du féminisme

Lina Sunseri reconnaît que l'analyse et la lutte des féministes de la deuxième vague ont été construites en grande partie sur l'idée que toutes les femmes vivent la même oppression patriarcale du seul fait qu'elles sont des femmes. Elle explique qu'il est effectivement problématique pour les femmes « non blanches » de s'allier à ce discours qui affirme l'universalité de leurs intérêts et la nécessité d'accorder la priorité de la protection des droits des femmes à toute lutte politique.²⁴⁵ Bien qu'elle affirme que le féminisme dominant inclut de plus en plus les critiques des femmes racisées, et qu'aujourd'hui on admette que ce ne sont pas toutes les femmes qui partagent une identité de genre ni qu'elles ont toutes les mêmes intérêts politiques, elle défend que beaucoup de travail doit encore être fait pour inclure les critiques coloniales et raciales.²⁴⁶ Plus particulièrement, Sunseri critique le fait que beaucoup de féministes occultent leur participation au pouvoir colonial par la position de pouvoir dans laquelle elles se trouvent.²⁴⁷ Malgré tout, elle soutient que les femmes autochtones ne devraient pas rejeter pour autant les analyses du mouvement féministe. Elles devraient plutôt chercher à s'en enrichir en prenant en compte leurs réflexions sur les relations de pouvoir relativement au genre et leurs mises en garde quant aux luttes nationales, qui mènent souvent au recul des droits des femmes. Sunseri défend que tout comme les luttes nationales, les luttes féministes peuvent être exclusives. En tant que féministe autochtone – qu'elle décrit comme un féminisme qui lutte contre toutes les formes d'oppressions²⁴⁸, elle plaide pour l'union des luttes en disant que l'une sans l'autre ne permettra pas de résoudre tous les problèmes des femmes autochtones.²⁴⁹

²⁴⁵ Sunseri, *op. cit.*, p.254.

²⁴⁶ *Loc. cit.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p.255.

²⁴⁸ *Ibid.*, p.255.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.254.

Selon Verna St. Denis, le féminisme, plutôt que de perpétuer la colonisation en imposant des concepts et des objectifs occidentaux, permet de penser les solutions aux problèmes occidentaux. En effet, à ces critiques sur la poursuite de l'égalité par la voie du féminisme, St. Denis répond qu'on doit d'abord et avant tout reconnaître que les sociétés autochtones ont été grandement modifiées par le christianisme, le patriarcat, le capitalisme, l'éducation, la politique et l'économie coloniale et que les rapports de genre dans les communautés n'ont pas été épargnés de ces influences.²⁵⁰ Ainsi, puisque les valeurs coloniales qui imposent un modèle genré font bel et bien partie des communautés, elle défend l'importance d'être au fait de leur contenu.²⁵¹ Selon St. Denis, il faut être en mesure de comprendre comment ce patriarcat a été intériorisé et comment on a justifié les inégalités sociales, économiques et politiques dans les institutions européennes. Et pour comprendre cela, connaître et comprendre les critiques féministes du patriarcat européen est un passage obligé.²⁵² Puisque le féminisme consiste justement à comprendre et à trouver des solutions aux inégalités de genre, il lui semble particulièrement pertinent pour les communautés autochtones qui vivent les contrecoups du même patriarcat de s'intéresser à l'analyse féministe. Selon St. Denis, être au fait et s'inspirer des « solutions coloniales » aux problèmes coloniaux, n'est certainement pas une aberration.

Toutefois, comme Sunseri, St. Denis n'adhère pas pour autant à la quête de l'égalité comme seule solution aux problèmes issus de la colonisation. Elle défend que la discrimination de genre ne peut pas être séparée de l'héritage colonial et du racisme qui se poursuivent encore aujourd'hui. Face aux problèmes causés par cet héritage et là où les droits à l'autodétermination et ceux des peuples autochtones sont niés, St. Denis affirme que l'égalité est un objectif bien insuffisant pour les femmes autochtones.²⁵³ Ainsi, selon elle, tout projet d'émancipation devra inclure une réflexion sérieuse sur l'égalité, le genre et les répercussions de l'intériorisation du patriarcat, mais cette réflexion devra être prise

²⁵⁰ Verna St. Denis, « Feminism Is for Everybody », dans J. Green, *Making Space, op. cit.*, p.41.

²⁵¹ *Ibid.*, p.42.

²⁵² *Loc. cit.*

²⁵³ *Ibid.*, p.43.

de front avec les projets politiques d'autodétermination des peuples autochtones. Comme quoi l'une de ces luttes sans l'autre ne sera pas suffisante pour une réelle décolonisation.²⁵⁴

De plus, St. Denis défend que le féminisme ne soit pas aussi homogène et statique qu'on le décrit chez les autochtones qui le critiquent et précise qu'il n'existe pas un ordre du jour féministe global auquel toutes les féministes adhèrent.²⁵⁵ Elle explique que l'idée que les femmes veulent être traitées comme des hommes a été vivement critiquée par les féministes elles-mêmes. Comme Sunseri, elle admet que le féminisme n'a pas toujours pris en compte les enjeux vécus par les femmes qui n'appartiennent pas à la société dite « blanche » et qu'avec raison, les femmes issues des groupes minoritaires se sont senties exclues du mouvement féministe. Cependant, elle précise que déjà, depuis les années 1970, les frontières du féminisme se sont élargies et qu'elles continuent toujours de l'être. Au-delà du féminisme libéral, explique-t-elle, il existe des féministes qui s'intéressent aux intersections entre le genre, le racisme et les classes sociales et au déchirement qu'elles peuvent vivre face au dilemme d'avoir à manifester leur loyauté soit à leur nation et leur culture, soit à leur genre.²⁵⁶ Selon St. Denis, les femmes autochtones gagneraient à s'intéresser aux vécus communs qu'elles ont avec les autres femmes racisées et bénéficieraient de leurs analyses. Or, dénonce-t-elle, la crainte d'être associées au féminisme, et donc d'être potentiellement catégorisées comme étant à l'encontre des projets d'autodétermination autochtone et des traditions, décourage les femmes autochtones à fréquenter ces autrices.²⁵⁷

À ce propos, Rauna Kuokkanen répond aussi aux propos de Turpel-Lafond et Monture-Angus en suggérant que plutôt que de s'efforcer à marquer leurs différences avec le féminisme dominant, il serait plus constructif pour les femmes autochtones de chercher les affinités qu'elles ont avec d'autres groupes de femmes marginalisées qui vivent des oppressions similaires.²⁵⁸ Kuokkanen défend ainsi l'intérêt de s'intéresser à l'analyse

²⁵⁴ *Loc. cit.*

²⁵⁵ *Loc. cit.*

²⁵⁶ *Ibid.*, p.48.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.49.

²⁵⁸ Kuokkanen, *op. cit.*, p.83.

féministe postcoloniale, dont elle définit l'objectif comme suit : « [...]post-colonialism feminist analysis seeks to deconstruct and demonstrate the “interrelationship of oppression of race, class, ethnicity, gender and sexuality in both a national and transnational frame” (Clough 1994 :18). »²⁵⁹ Alors que les femmes autochtones sont aux prises avec l'intersection de ces mêmes catégories d'oppression, s'intéresser aux réflexions et apprendre des stratégies des femmes d'autres contextes ne pourrait qu'être bénéfique. Kuokkanen défend aussi que les femmes autochtones devraient davantage profiter du potentiel de la collaboration politique avec d'autres groupes de femmes.²⁶⁰

À la critique que le féminisme serait une manière de mettre de l'avant les intérêts des femmes et d'abandonner les hommes en ne prenant pas en compte qu'eux aussi ont été abusés et opprimés par l'État canadien, comme le dit Turpel-Lafond, St. Denis répond que le féminisme est plutôt une manière d'éveiller les consciences et d'éduquer les hommes comme les femmes.²⁶¹ En effet, selon elle, le féminisme est pour tout le monde et concerne donc autant les femmes que les hommes puisque les valeurs et les institutions coloniales ont aussi dicté le rôle des hommes autochtones. À cet égard, St. Denis se réfère à l'analyse d'Alan Johnson dans « The Gender Knot: Unraveling our Patriarchal Legacy », qui décrit l'influence du patriarcat sur les hommes :

Patriarchy encourages men to seek security, status and other rewards through control; to fear other men's ability to control and harm them; and to identify being in control as both their best defence against loss and humiliation and the surest route to what they need and desire. In this sense, although we usually think of patriarchy in terms of what happens between men and women, it is more about what goes on among men.²⁶²

St. Denis soutient que cette analyse de Johnson ne parle pas seulement des relations de pouvoir et de contrôle qui existent dans la société dominante, mais bien aussi de celles dans les communautés autochtones. Elle défend donc qu'il est d'un grand intérêt pour les peuples autochtones de s'informer de ce genre d'analyse. Selon elle, puisqu'on ne traite

²⁵⁹ *Loc. cit.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p.86.

²⁶¹ St. Denis, *op. cit.*, p.46.

²⁶² Allan G. Johnson, cité par St. Denis, *ibid.*, p.46.

pas de l'intériorisation du patriarcat dans les communautés par crainte de l'analyse féministe, beaucoup d'hommes ne sont pas conscients de ces influences desquelles ils pourraient décider de s'émanciper s'ils savaient mieux les identifier.²⁶³ Elle soutient ainsi que loin de vouloir abandonner les hommes, le féminisme offre une analyse des genres qui peut certainement être aussi à l'avantage des hommes.

De plus, comme en témoigne Fay Blaney, l'une des fondatrices de l'association Aboriginal Women's Action Network (AWAN) qui vient en aide aux femmes autochtones du tristement célèbre quartier Downtown Eastside à Vancouver, pour répondre aux expériences des femmes, les bénévoles de l'organisme ont senti l'impératif d'aller chercher des outils auprès des théories féministes :

We have come to recognize that there is an urgent need for a deeper level of analysis and goal setting to end sexism and neo-colonialism, both within Aboriginal communities and in the larger societies. For this reason, we have adopted a form of "research for social change" known as participatory action research. This approach to our projects is our way of working towards attitudinal changes around sexism, racism and poor-bashing, as well as consciousness-raising around the concepts of patriarchy, colonialism and misogyny. Central to this process is the privileging of the voices of Aboriginal women who are forced into the margins of Aboriginal and Canadian society. Feminist and Indigenous research methodologies, along with critical theory, have also been very informative in this process.²⁶⁴

À l'image du féminisme autochtone qui, comme l'explique Green, n'est pas seulement une analyse théorique, mais vise aussi la praxis²⁶⁵, l'organisme AWAN incarne ainsi la lutte intersectionnelle que les féministes autochtones défendent, que les nations autochtones doivent entamer pour une réelle émancipation et qui prend en compte les différents vécus des membres de leurs nations. Green rappelle que comme toutes les femmes autochtones n'ont pas le même vécu, elles n'ont certainement pas non plus une analyse politique unifiée et encore moins toutes la même vision quant aux stratégies de décolonisation qu'elle

²⁶³ *Ibid.*, p.46.

²⁶⁴ Blaney, *op. cit.*, pp. 163-164.

²⁶⁵ Green, *Making Space, op. cit.*, p.25.

défendent.²⁶⁶ Toutefois, ne pas écarter leurs voix et prendre compte leurs demandes est crucial, selon elle. Si toutes les femmes autochtones n'étaient pas d'accord avec les revendications de la NWAC à l'effet que les nations autochtones soient soumises à la Charte canadienne des droits et libertés et qu'on peut questionner, comme Monture-Angus, le fait qu'une telle stratégie réponde véritablement aux besoins qu'ont les femmes, nous ne pouvons affirmer pour autant qu'elle a été entièrement vaine ni qu'elle était aussi naïve qu'on l'a accusée d'être.

3.3.4 La stratégie de la reconnaissance légale de l'égalité

Rappelons que la critique de Monture-Angus au sujet Charte canadienne des droits et liberté concerne d'abord l'impossibilité de se retrouver dans les différentes catégories d'oppression que comprend l'article 15. Si nous reconnaissons comme elle que ce mécanisme d'identification de l'oppression n'a pas été pensé pour prendre en compte l'interaction des catégories de discrimination, il nous faut souligner que la critique de Monture-Angus n'est toutefois pas en opposition avec les critiques féministes intersectionnelles, qui ont de plus en plus d'écho en droit canadien. Sans oublier le problème de l'illégitimité de l'État que nous avons reconnu au chapitre précédent et sans vouloir défendre la capacité entière de l'État colonial de pouvoir rendre compte de la synergie des oppressions vécues par les femmes autochtones, il nous faut admettre que le droit n'est pas statique. Comme le démontrent Sirma Bilge et Olivier Roy par leur analyse de la jurisprudence au Canada entre 1990 et 2010, la discrimination intersectionnelle est une analyse dont le droit tient de plus en plus compte.²⁶⁷ Et comme le précise elle-même Monture-Angus²⁶⁸, les femmes autochtones ont contribué et continuent à contribuer à l'élargissement de l'interprétation des droits.

²⁶⁶ Green, *Making Space*, *op. cit.*, p.148.

²⁶⁷ Sirma Bilge et Olivier Roy, « La discrimination intersectionnelle : la naissance et le développement d'un concept et les paradoxes de sa mise en application en droit antidiscriminatoire », *La Revue Canadienne Droit et Société*, Vol.25 (no1), avril 2010, pp. 51-74.

²⁶⁸ Monture-Angus explique que c'est notamment en raison de la lutte des femmes autochtones (les causes de Lavell et de Bédard) que l'article 15 de la Charte (1982) inclut une interprétation

Nous défendons aussi qu'on ne peut accuser les groupes de femmes autochtones qui ont cherché la garantie constitutionnelle de leur droit à l'égalité d'avoir occulté l'interaction des catégories de discrimination. Il nous semble même qu'on puisse dire que c'est justement pour pouvoir confronter les formes simultanées des rapports de pouvoir dont elles font l'expérience qu'elles ont mené cette lutte. Il serait aussi injuste de dire que la volonté des groupes de femmes était naïve quant à la possibilité entière de l'État canadien de pouvoir reconnaître l'expérience spécifique de la discrimination qu'elles peuvent vivre. Il nous semble plutôt qu'à l'instar d'autres mouvements féministes postcoloniaux aux prises avec une oppression interne à leur communauté, tel que le mouvement des femmes noires aux États-Unis²⁶⁹, les femmes autochtones aient tenté ici de se faire entendre devant l'absence de prise en considération des enjeux qu'elles mettaient de l'avant auprès de l'élite autochtone.

Toutefois, sans être entièrement vain, nous devons admettre que le résultat de l'adoption de cette stratégie n'a pas été significatif pour la majorité des femmes autochtones. Green explique que non seulement la plupart des femmes autochtones n'ont pas toutes les ressources (entre autres de temps, d'argent ou de connaissances juridiques) requises pour faire appel aux mécanismes juridiques²⁷⁰, mais qu'en plus, elles hésitent à emprunter cette voie qui demeure celle de l'État colonial qu'elles dénoncent.²⁷¹ En outre, comme le disait Monture-Angus, alors que la Charte ne garantit pas de protection contre la violence que vivent les femmes autochtones au quotidien, elle n'assure pas non plus, comme le dénonce Green, l'égalité des chances face aux conséquences systémiques de la colonisation :

plus généreuse de l'égalité que celle de la Déclaration canadienne des droits (1960). Voir Monture-Angus, *op. cit.*, pp.134-137.

²⁶⁹ Voir notamment Kimberlé Williams Crenshaw et Oristelle Bonis, « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Les Cahiers du Genre*, Vol.2 (no39), 2005, pp. 51-82.

²⁷⁰ Green, *op. cit.*, p.147.

²⁷¹ *Ibid.*, pp.153-154.

[W]hile the Charter has provided some important support for equality and anti-discrimination claims, it has been an inadequate tool for obtaining social and economic relief from poverty, a condition that, for Aboriginal people is a consequence of colonialism and is systemic in its perpetuation. The Charter's focus on rights and freedoms is not matched by attention to equality of opportunities, nor to social and economic minimums for basic human needs.²⁷²

Sans grande surprise, on ne peut donc pas conclure que les protections qu'offre l'État canadien sont suffisantes pour répondre aux besoins des femmes autochtones. Mais souligner, comme le fait Monture-Angus, que les inquiétudes soulevées par la NWAC quant à la protection de leurs droits peuvent être utilisées par ceux qui refusent de reconnaître le droit à l'autodétermination des peuples autochtones mène à réduire au silence les voix des femmes. La lutte pour l'autodétermination, aussi nécessaire soit-elle, ne peut être utilisée pour taire l'oppression que vivent les femmes. Comme le défendent les féministes autochtones, cette lutte doit être menée simultanément avec celle des femmes et non au détriment de ces dernières.

3.3.5 La question de l'autodétermination comme projet prioritaire

Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, Turpel-Lafond suggère qu'au lieu de viser l'égalité des chances entre les hommes et les femmes, il serait préférable de viser d'abord l'égalité culturelle entre les nations autochtones et la nation canadienne. Les féministes autochtones affirment toutefois que cette priorité accordée à la lutte pour l'autodétermination est problématique parce qu'elle ignore les besoins des femmes. Selon Andrea Smith, si l'on peut dire que la souveraineté consiste à ne plus être déterminé par l'autre, à prendre des décisions en dehors du joug des colonisateurs, il faut insister pour que les décisions parlent au nom de tous les membres de la communauté souveraine, incluant les femmes : « Rather than adopt the strategy of fighting for sovereignty first and then improving Native women's status second, [...] we must understand that attacks on

²⁷² *Ibid.*, p.152.

native women's status are themselves attacks on Native sovereignty. »²⁷³ Kuokkanen fait le même constat et souligne qu'en plus d'ignorer les revendications des femmes, cette stratégie de lutter d'abord pour la souveraineté ne permettra pas une réelle décolonisation; ces luttes doivent être menées ensemble. « As patriarchy is an inseparable part of colonization, trying to dismantle one without the other may prove both ineffective and inadequate. »²⁷⁴ En ce sens, la lutte pour l'égalité n'est pas distincte de celle de l'autodétermination, elle fait tout autant partie d'un projet global d'émancipation et de décolonisation.

Certes, il faut reconnaître que toutes les femmes ne s'entendent pas sur la définition de l'« égalité », mais refuser d'envisager cet objectif parce qu'il ne correspond pas à une vision traditionnelle et authentique des rapports de genre occulte les voix et les besoins des femmes. Comme le soutient Sunseri, les communautés autochtones doivent avoir la flexibilité de prendre en compte les réalités différentes vécues par leurs membres :

We must acknowledge that “tradition” is not static, but is always transformed by people; therefore, postcolonial Aboriginal nations must accommodate differences of experience and let traditional practices meet the continuously changing needs of their members.²⁷⁵

Si les projets d'autodétermination pouvaient ainsi être construits en prenant en compte de tous les vécus authentiques des autochtones contemporains, alors les nations autochtones seraient ainsi tournées vers un avenir sain pour leurs membres, et ce, en respectant les droits humains de chacun et chacune comme le prescrit ici LaRocque :

In the final analysis, what matters to me is that, as we rebuild, we have an opportunity to create contemporary cultures based on human rights that extend to all members of our communities. Such rights will respect cultures and traditions but, at the same time we must be vigilant that cultures and traditions uphold the human rights of all people, certainly children and women.²⁷⁶

²⁷³ Smith, *op. cit.*, p.99.

²⁷⁴ Kuokkanen, *op. cit.*, p.73.

²⁷⁵ Sunseri, *op. cit.*, p.261.

²⁷⁶ LaRocque, *op. cit.*, p.69.

3.4 Conclusion

Suivant les impacts dévastateurs et complexes du colonialisme et du patriarcat canadien, il ne peut y avoir de solution parfaite et unanime pour réconcilier les droits des peuples autochtones à l'autodétermination et les droits des femmes. Les conflits internes sur les questions identitaires et l'attachement aux traditions sont profonds et nous ne pouvons prétendre avoir réussi à les résoudre. Cependant, nous défendons que le féminisme autochtone peut correspondre aux critères d'un contre-pouvoir adéquat qui permettrait la réconciliation des luttes.

Même si le féminisme autochtone continuera probablement à être accusé de tenir un discours colonial, dans la mesure où il est porté par des Autochtones et qu'il traite des enjeux spécifiques que vivent les Autochtones, soit à l'intersection du colonialisme, du racisme et du sexisme²⁷⁷, nous défendons qu'il s'agit bien d'un discours qui provient de l'intérieur.

Puisque la solution envisagée doit pouvoir satisfaire l'exigence de l'authenticité et que les féministes autochtones qui remettent en question les traditions sont accusées pour cette raison de ne pas être d'authentiques autochtones, il ne semble pas que le féminisme autochtone puisse être une solution adéquate. Toutefois, si l'on prend en compte que ce que tentent de mettre de l'avant les féministes autochtones sont les vécus et les différentes expériences propres aux femmes autochtones et que ces vécus sont bel et bien ceux d'Autochtones aux prises avec les conséquences coloniales et patriarcales, on ne peut écarter qu'il s'agit là d'un discours authentiquement autochtone.

Si l'on conclut que la solution devait être libératrice et permettre aux Autochtones de déterminer par eux-mêmes leur identité et les conditions de leur avenir, le féminisme

²⁷⁷ Green, *Making Space*, *op. cit.*, p.20.

autochtone offre certainement les réflexions nécessaires pour une telle émancipation. Les analyses qu'il propose ont l'avantage de voir de manière plus complète les conséquences de la colonisation et permet ainsi d'être mieux outillé pour les confronter. Il permet aussi de repenser une identité émancipée des impacts de la colonisation et de l'intériorisation du patriarcat et pose des questions cruciales pour mieux penser l'avenir des communautés, comme celui de leurs membres. De plus, le féminisme autochtone s'attaque au problème de la violence et en cela permet de rendre les nations plus fortes en vue de l'autodétermination.

Finalement, comme le féminisme autochtone défend que la lutte pour les droits des femmes et celle pour l'autodétermination doivent être vues comme une seule et même lutte en vue d'un projet global d'émancipation et de décolonisation, il offre une solution au conflit de droits. En outre, le féminisme autochtone a un potentiel de guérison puisqu'il cherche à rétablir des relations sociales saines, ce qui est un avantage pour les femmes, mais aussi pour les hommes.

Nous reconnaissons que le développement du féminisme autochtone comme solution pour protéger les droits des femmes n'a pas de force juridique et bien peu de force politique et qu'on ne peut donc pas uniquement compter sur celui-ci. Toutefois, plus on fera de place à ce discours de décolonisation globale, plus il sera difficile de le contourner lors du développement des projets d'autodétermination des nations autochtones. Ainsi comme le dit Fay Blaney : « Finding our voices to articulate our realities, despite the contradictions, is our way to liberation. »²⁷⁸

²⁷⁸ Blaney, *op. cit.*, p.168.

4. Conclusion

Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous avons vu que les conséquences de la colonisation canadienne ont été désastreuses pour les peuples autochtones. D'abord, l'arrivée des maladies européennes a décimé une grande partie des populations et a grandement perturbé l'équilibre social, culturel, politique et économique des premiers peuples. Ensuite, par les campagnes d'évangélisation et l'introduction des mœurs et des valeurs européennes, on a tenté de civiliser ceux qu'on considérait « sauvages ». Quand les colonisateurs n'ont plus eu besoin de négocier avec les Autochtones dans un rapport de nation à nation, on a justifié l'accaparement des territoires autochtones par la fiction du « terra nullius ». Par ce que James Tully appelle l'empire de la conformité, on a ensuite visé à uniformiser les caractéristiques distinctives des différentes nations autochtones par les multiples politiques d'assimilation visant à l'éradication des cultures, des valeurs, des langues et des structures de gouvernance autochtones. Par la Loi sur les Indiens, on a réglementé et codifié toutes les dimensions de la vie des Autochtones en suivant les traditions patriarcales européennes, jusque dans l'identification de ceux et celles à qui s'applique cette loi, toujours en vigueur. Les effets de cette colonisation ont certes été catastrophiques pour l'ensemble des Autochtones, tels qu'en témoignent les multiples problématiques sociales, économiques et politiques que vivent les Autochtones aujourd'hui, mais nous avons aussi démontré que par son caractère patriarcal, la colonisation a eu des conséquences encore plus dévastatrices pour les femmes. Par la perte de leur statut par le mariage avec un homme non statué, les femmes et leurs enfants ont été exclus de leurs communautés. Les femmes ont aussi été exclues de toute participation politique et ont été reléguées à la sphère privée. Le rapatriement de la Constitution et, avec elle, la reconnaissance des droits des peuples autochtones ont certainement marqué un tournant important dans l'histoire canadienne. Alors que des femmes ont tenté de contester leur discrimination, les organisations politiques autochtones composées presque exclusivement d'hommes s'y sont opposés au nom du droit à l'autonomie politique et culturelle. Cette intériorisation du patriarcat dans les communautés et chez l'élite autochtone a mené au développement d'une opposition entre les droits à l'autonomie

gouvernementale et les droits des femmes, ces derniers jugés incompatibles avec la vision collective des traditions autochtones.

Dans l'objectif de trouver une solution à ce conflit entre les droits collectifs à l'autodétermination des peuples autochtones et le droit individuel à l'égalité, dans le deuxième chapitre, nous avons examiné les différentes approches proposées par des féministes libérales sensibles aux réalités autochtones. Par l'examen de ces solutions, nous avons pu présenter la nature complexe de l'opposition dans un contexte colonial marqué par le patriarcat et en avons identifié les tensions principales. Nous avons d'abord montré qu'une des tensions à cette opposition est l'exigence de l'authenticité autochtone. La plupart des nations autochtones cherchent à s'autodéterminer pour pouvoir renouer avec leurs traditions culturelles et politiques et plusieurs défendent que sans ce retour à l'authenticité autochtone, il ne pourrait y avoir de réelle décolonisation. Toutefois, dans la mesure où les traditions ont été transformées par la colonisation et le patriarcat et que beaucoup de leaders autochtones sont hostiles à l'analyse de genre et ont jugé que les femmes qui revendiquent leurs droits sont inauthentiques, nous avons montré que les projets d'autodétermination basés sur le retour aux traditions ont le potentiel d'exclure et de violer les droits fondamentaux de toute personne qui ne correspond pas à cet idéal d'authenticité. Par la recherche d'une tierce partie pour arbitrer ce conflit, nous avons d'abord montré que l'État colonial n'est pas légitime pour exercer ce rôle. Toutefois, les approches examinées n'ont pas su montrer comment on peut identifier et mettre en place un pouvoir légitime qui soit interne aux communautés. À cette tension du problème de la légitimité interne s'ajoute celle de la difficulté de trouver un espace de négociation des traditions qui soit libre du danger de nuire à la reconnaissance des droits autochtones. Dans la mesure où, pour qu'une pratique soit reconnue comme un droit par le Canada, les nations autochtones doivent faire la démonstration qu'elle était exercée à l'époque précoloniale, négocier ce qui est traditionnel peut avoir des répercussions importantes. Néanmoins, nous avons défendu que la marginalisation et l'exclusion des femmes ne peuvent être justifiées au nom de l'autonomie culturelle et politique des peuples dont elles font partie et il nous fallait donc trouver une solution qui permette la négociation des traditions. Nous avons jugé qu'il fallait alors évaluer le potentiel de réconciliation qu'offrent les féministes

autochtones puisqu'elles soutiennent que les droits des femmes et les droits autochtones ne doivent pas être vus en opposition, mais bien être défendus ensemble.

Au troisième chapitre, nous avons tenté de démontrer que le féminisme autochtone correspond aux critères qu'exige la solution au conflit entre les droits à l'autodétermination et les droits des femmes. Nous avons défendu qu'il répond au conflit de droits, qu'il provient bien de l'intérieur, qu'il est authentique, libérateur et qu'il permet aux Autochtones de déterminer eux-mêmes leur identité et les conditions de leur avenir. Dans la mesure où le féminisme autochtone vise un projet global d'émancipation et de décolonisation, où l'on cherche à se détacher à la fois du pouvoir colonial et patriarcal, il offre des solutions au conflit de droits. En revanche, bien que nous ayons défendu qu'il provient de l'intérieur et qu'il est authentique, cette position est loin de faire l'unanimité. En effet, on reproche précisément au féminisme d'être un discours occidental basé sur les droits individuels par lequel on cherche à effacer les distinctions entre les genres. Cette vision serait donc incompatible avec la conception communautaire autochtone où l'on définit non pas des droits, mais des rôles et responsabilités aux hommes et aux femmes. Chercher à protéger les droits des femmes par la quête de l'égalité serait paternaliste dans la mesure où cette solution n'est pas celle que les femmes autochtones traditionnelles voudraient. L'oppression vécue par les femmes en raison de la colonisation et du patriarcat ne saurait ainsi être confrontée par une autre solution coloniale. En revanche, par leurs analyses qui prennent en compte l'intersection entre le colonialisme, le racisme et le patriarcat, les féministes autochtones critiquent ces rôles traditionnels qui attribuent aux femmes la responsabilité de porter la culture, de prendre soin des enfants et de guider les hommes, qui ont oublié leurs responsabilités envers elles et leur communauté. Les féministes autochtones dénoncent aussi qu'en idéalisant les cultures traditionnelles, on soit tenté de faire l'économie des réflexions sur le genre, que le patriarcat soit uniquement une conséquence de la colonisation ou qu'il ait existé à l'époque précoloniale. Alors que le féminisme offre des outils pour confronter le patriarcat, que de plus en plus de femmes autochtones les adaptent aux contextes précis qu'elles vivent, et que par ces analyses elles proposent des solutions pour inclure tous les Autochtones dans un avenir postcolonial, nous

avons défendu que le féminisme autochtone est nécessaire pour envisager un réel projet de décolonisation et d'émancipation. Parce qu'il cherche à prendre en compte tous les vécus des Autochtones aux prises avec l'interaction des oppressions racistes, coloniales et patriarcales, le féminisme autochtone est compatible avec les expériences authentiques des Autochtones contemporains, hommes ou femmes. En outre, comme le féminisme autochtone est formulé par des actrices internes aux communautés, on peut espérer qu'il soit éventuellement jugé légitime.

Si les voix des femmes sont tuées au nom des projets politiques visant l'autodétermination et que le sexisme est encore bien présent dans les communautés autochtones, à l'instar des féministes autochtones, nous ne rejetons pas pour autant la nécessité de progresser vers l'émancipation du joug colonial. Cependant, étant donné la sous-représentation des femmes dans les instances politiques autochtones et leur marginalisation aux tables de négociation en vue de l'autodétermination, nous soutenons qu'il est de la plus haute importance que les femmes qui osent prendre la parole soient entendues. Alors que les organisations autochtones disent parler pour l'ensemble des nations, nous défendons qu'il est d'autant plus crucial qu'on porte attention aux voix des femmes.

Comme le défend Linda Martin Alcoff, parler pour les autres, même en étant bien intentionné peut être nuisible à plusieurs égards. Le danger qui est le plus criant dans le cas qui nous occupe est celui de perpétuer l'oppression des femmes autochtones pour qui on parle. Dans son article « The Problem of Speaking for Others », Alcoff explique que la prise de parole est toujours située et qu'il n'est pas possible d'être dans une position neutre et objective. La position sociale de celui qui parle, sa classe sociale, son genre, sa race, tout ce qui l'identifie face aux autres, a un impact sur la signification de ce qu'il dit, sur le fait qu'on prenne son message au sérieux, qu'on le croie vrai, raisonnable ou pertinent.²⁷⁹ Autrement dit, la localisation de celui qui parle a un impact épistémique sur ce qui est dit.²⁸⁰

²⁷⁹ Linda Martin Alcoff, « The problem of speaking for others », *Cultural Critique* no20, 1991, p.13.

²⁸⁰ *Ibid.*, pp.6-7.

Ainsi, qui parle et à qui devient aussi important que ce qui est dit²⁸¹ et ceux et celles dont le genre, la classe, la race et la préférence sexuelle sont privilégiés se retrouvent donc dans une position épistémique avantageuse. Par conséquent, lorsque ce sont des intellectuels ou des leaders des organisations autochtones qui portent un discours sur les intérêts et les besoins de leurs nations, certes les communautés académique et politique sensibles aux enjeux autochtones prendront ce discours au sérieux, mais on doit se poser la question si cette parole sert véritablement la cause des femmes.

Alcoff explique que la prise de parole est un pouvoir autodéterminant. Lorsqu'on parle pour soi, on représente qui on est, nos besoins, nos buts, qui nous sommes. Dans cette mesure, par cet acte de parler pour soi, on se crée.²⁸² « In speaking for myself, I (momentarily) create my self – just as much as when I speak for others I create their selves – in the sense that I create a public, discursive self, which will in most cases have an effect on the self experienced as interiority. »²⁸³ L'autodétermination autant collective qu'individuelle est un processus qui par essence ne peut être fait que par soi-même et pour soi-même. En ce sens, le féminisme autochtone, en tant que discours des femmes pour elles-mêmes et au sein des communautés est une avenue qui permet une discussion enracinée, une négociation vivante dans les communautés et qui, ultimement, mène vers une praxis autodéterminante. Le simple fait que cette discussion soit menée par les femmes autochtones elles-mêmes est déjà une prise de pouvoir dans la lutte politique. Comme Alcoff l'explique, qui parle, de qui on parle et qui écoute est le résultat d'une lutte politique, l'expression d'un rapport de force.²⁸⁴ Pour cette raison, accorder une place à la parole et aux réflexions des féministes autochtones est indispensable pour l'avenir des peuples autochtones.

²⁸¹ *Ibid.*, p.12.

²⁸² *Ibid.*, p.10.

²⁸³ *Loc. cit.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p.15.

Bibliographie

Monographies

ALFRED, T. (2014). *Paix, pouvoir et droiture, Un manifeste autochtone*, Wendake, Éditions Hannenorak, 303 p.

ANDERSON, K. & B. Lawrence (eds.). (2012). *Strong Women Stories, Native Vision and Community Survival*, Toronto, Canadian Scholars' Press, Women's Press, 263 p.

COULTHARD, G.S. (2018) *Peau rouge, masques blancs : Contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Lux Éditeur, 359 p.

COULTHARD, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 256 p.

GREEN, J. (ed.) (2007). *Making space for indigenous feminism*, Winnipeg, edited by Fernwood publishing, 256 p.

GREEN, J. (ed.) (2017). *Making space for indigenous feminism 2nd Edition*, Winnipeg, edited by Fernwood publishing, 328 p.

kulchyski, p. (2013). *aboriginal rights are not human rights: in defense of indigenous struggles*, Winnipeg, ARP Books, Semaphore Series, 2013, 173 p.

KYMLICKA, W. (2001) *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Éditions Boréal, 357 p.

LADUKE, Winona. (2002). *The Winona LaDuke Reader: A Collection of Essential Writings*, Bervely, Voyageur Press, 304 p.

LAS CASAS B. de. (2006). *La Controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, introduit, traduit et annoté par Nestor Capdevila, Paris, Vrin, 315 p.

LOCKE, J. & J. W. Adamson. (1922). *The Educational Writings of John Locke, edited by John William Adamson*, Cambridge, Cambridge University Press, 290 p.

LOCKE, J. (2003). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 256 p.

MONTURE-ANGUS P. (1995). *Thunder in my soul, A Mohawk Woman Speaks*, Black Point, Fernwood Publishing, 273 p.

OKIN, S. & al. (1999). *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton, Princeton University Press, 146 p.

SILMAN, J. (1987) *Enough is enough : Aboriginal women speak out*, Toronto, The women's press, 253 p.

TULLY, J. (1999). *Une étrange multiplicité : le constitutionalisme à une époque de diversité*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. Prisme, 260 p.

VIAU, R. (2000) *Femmes de personne*, Montréal, Les éditions du Boréal, 323 p.

Articles

ALCOFF, L. M. (1991) «The problem of speaking for others», *Cultural Critique*, no. 20, pp. 5-32.

BARKER, J. (2006). « Gender, Sovereignty, and the Discourse of Rights in Native Women's Activism », *Meridians*, Vol.7 (no1), Duke University Press, pp. 127-161.

BILGE, S. & O. Roy. (2010). « La discrimination intersectionnelle : la naissance et le développement d'un concept et les paradoxes de sa mise en application en droit antidiscriminatoire », *La Revue Canadienne Droit et Société*, Vol.25 (no1), avril 2010, pp. 51-74.

CRENSHAW, K. W. et O. Bonis. (2005). « Cartographie des marges : Intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Les Cahiers du Genre*, Vol.2 (no39), pp. 51-82.

DEVEAUX, M. (2000). « Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality », *Political Studies*, Vol.48 (no3), pp. 522-539.

EISENBERG, A. (2003). « Diversity and Equality: Three Approaches to Cultural and Sexual Differences », *The Journal of Political Philosophy*, Vol.11 (no1), pp. 41-64.

GABRIEL, E. (2011). « Aboriginal Women's Movement; A Quest for Self-determination », *Aboriginal Policy Studies*, Edmonton, Vol.1 (no1), p. 183-188.

GOHIER, M. (2013). « Les politiques coloniales françaises et anglaises à l'égard des Autochtones », dans A. Beaulieu, S. Gervais & M. Papillon. (2013). *Les Autochtones et le Québec, Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. PUM, pp. 113-134.

GREEN, J. A. (2003). « Cultural and Ethnic Fundamentalism: The Mixed Potential for Identity, Liberation, and Oppression », *The Scholar Series*, Saskatchewan Institute of Public Policy, Fall 2003, pp. 1-21

LAWRENCE, B. (2003). « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview », *Hypatia*, Vol.18 (no2), Indigenous Women in the Americas, Spring 2003, pp. 3-31.

LECLAIR, J. (2013). « Les droits ancestraux en droit constitutionnel canadien : quand l'identitaire chasse le politique », dans A. Beaulieu, S. Gervais & M. Papillon. (2013). *Les Autochtones et le Québec, Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. PUM, pp. 299-321.

MOORE, M. (2005). « Internal Minorities and Indigenous Self-Determination », dans A. Eisenberg & J. Spinner-Halev. (2005). *Minorities Within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 271-293.

OKIN, S. M. (1998), *Feminism and multiculturalism : some tensions*. *Ethics*, vol. 108, no.4, 1998, pp. 661-684.

SPINNER-HALEV, J. (2001). « Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State », *Ethics*, Vol.112 (no1), October 2001, pp. 84-113.

SUNSERI, L. (2009), « Moving Beyond the Feminism Versus Nationalism Dichotomy: An Anti-Colonial Feminist Perspective on Aboriginal Liberation Struggles », dans Patricia A. Monture & Patricia D. McGuire (eds.), *First voices : An Aboriginal women's reader*, Toronto, Inanna Publications and Education Inc., p. 253-263.

TURPEL-LAFOND, M. E. (1997). *Patriarchy and Paternalism : The Legacy of the Canadian State for First Nations Women*, Montréal, McGill-Queen's University Press, pp.64-78.

WESLEY-ESQUIMAUX, C. (2009). « Trauma to Resilience: Notes on Decolonization », dans G. G. Valaskakis, M. Dion Stout & E. Guimond. (2009) *Restoring the balance: First Nations women, community, and culture*, Winnipeg, University of Manitoba Press, pp.13-34.

Sites Internet

BEAUDOIN, G. A. (2006). « Affaire Drybones », *L'Encyclopédie canadienne*, le 7 février 2006 [en ligne] : <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/drybones-affaire-1970/> (page consultée le 13 juillet 2015).

CADOTTE, M. (2013). « Épidémies au Canada », *L'Encyclopédie canadienne*, le 19 juin 2013, [en ligne] : <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/epidemie/> (page consultée le 13 juillet 2015).

CONN, H. (2020). « McIvor Case », *L'Encyclopédie canadienne*, le 11 mai 2020 [en ligne] : <https://thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/mcivor-case> (page consultée le 10 septembre 2020).

HENDERSON, W.B. (2006). « Loi sur les Indiens », *L'Encyclopédie canadienne*, le 7 février 2006, [en ligne] : <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/loi-sur-les-indiens/> (page consultée le 8 juillet 2015).

MCCONNELL, W.H. (2006). « La déclaration canadienne des droits », *L'Encyclopédie canadienne*, le 7 février 2006 [en ligne] : <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/la-declaration-canadienne-des-droits/> (page consultée le 13 juillet 2015).

MCNAB, M. (2006). « Questions relatives aux Femmes autochtones », *L'Encyclopédie canadienne*, le 7 février 2006 [en ligne] : <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/questions-relatives-aux-femmes-autochtones/> (page consultée le 14 juillet 2015).

Rapports gouvernementaux

LAROCQUE, E. (1993). « Violence in Aboriginal communities », dans Commission Royale sur les Peuples autochtones, *Violence in Aboriginal communities, The path to healing: Report of National round table on Aboriginal health and social issues*. Ottawa: Commission Royale sur les Peuples autochtones, 1993, pp. 72-107.

SAYERS, J. F. & MacDonald, K. A. (2001). « Pour une participation équitable des femmes des Premières nations à la gestion des affaires publiques », dans J. F. Sayers et al. (2001). *Les femmes des Premières Nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapports de recherche en matière de politique*, Ottawa, Condition féminine Canada, pp.1-63.

Rapports d'ONG

Femmes Autochtones du Québec. (2019). *Rapport final : Consultation sur la discrimination en vertu des dispositions sur l'inscription de la Loi sur les Indiens*, Kahnawake, FAQ, 38 p.

Textes de lois

Pacte international relatif aux droits civils et politiques, 16 décembre 1966, 999 R.T.N.U. 171, R.T. Can. 1976 n° 47 (entrée en vigueur : 23 mars 1976).

Loi constitutionnelle de 1982