

Université de Montréal

**La norme du consentement préalable, libre et éclairé dans le contexte du colonialisme
d'établissement : réflexions à partir des conceptions de l'autodétermination autochtone**

Par
Chloé Doucet

Département de science politique
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en science politique, option
mémoire

Mai 2021

© Chloé Doucet, 2021

Ce mémoire intitulé

**La norme du consentement préalable, libre et éclairé dans le contexte du colonialisme
d'établissement : réflexions à partir des conceptions de l'autodétermination autochtone**

Présenté par

Chloé Doucet

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Martin Papillon

Président-rapporteur

Françoise Montambeault

Directrice de recherche

Dominique Leydet

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire cherche à dépasser la notion traditionnelle de la souveraineté afin de résoudre l'apparente incommensurabilité entre les revendications d'autorités territoriales des États et des peuples autochtones. À travers le cas d'étude des processus de consultation héritiers de la norme du consentement préalable, libre et éclairé (CPLÉ), il est démontré que l'énonciation de la norme dans le régime international des droits humains empêche le libre refus des peuples autochtones. La prédominance des intérêts étatiques au sein du système international limite une compréhension substantive de la notion de consentement à travers la crainte du « veto » autochtone, limite qui est reproduite à travers la mise en œuvre de la norme. La déconstruction du concept du CPLÉ ancrée dans le contexte du colonialisme d'établissement permet d'ouvrir le champ des possibles vers une nouvelle compréhension de la norme qui soit informée par les conceptions de l'autodétermination autochtone. Au terme de cette étude, il est postulé que la résolution du conflit de significations ne peut s'effectuer qu'au sein d'une vision pluraliste de l'autorité territoriale où le libre refus des peuples autochtones est systématiquement respecté. Ainsi, cette recherche propose de se tourner vers la littérature autochtone afin d'informer le sens donné à la notion d'autodétermination.

Mots clés : peuples autochtones, autodétermination, CPLÉ, refus, autorité territoriale

Abstract

This dissertation seeks to go beyond the traditional notion of sovereignty to resolve the apparent incommensurability between states and indigenous peoples' claims of territorial authority. Through the case study of the consultation processes inherited from the norm of free, prior, and informed consent (FPIC), it is shown that the enunciation of the norm in the international human rights regime prohibits the free refusal of indigenous peoples. The predominance of state interests within the international system circumscribes a substantive understanding of the notion of consent through the fear of the indigenous "veto", a limit reproduced through the implementation of the norm. The deconstruction of the concept of FPIC rooted in the context of settler colonialism opens up possibilities for a new understanding of the norm which can clear the way towards a new understanding guided and driven by indigenous peoples' conceptions of self-determination. At the end of this study, it is postulated that the resolution of the conflict of meanings can only take place within a pluralist vision of territorial authority where the free refusal of indigenous peoples is systematically upheld. Thus, this research proposes to turn to indigenous literature to inform the meaning given to the notion of self-determination.

Keywords: Indigenous peoples, self-determination, FPIC, refusal, territorial authority

Table des matières

CHAPITRE I : INTRODUCTION.....	1
Problématique	3
Question de recherche.....	5
Méthodologie	7
Structure du mémoire.....	9
CHAPITRE II : LE CONSENTEMENT, PRÉALABLE, LIBRE ET ÉCLAIRÉ, UN STANDARD AUX SIGNIFICATIONS MULTIPLES.....	11
La norme du consentement préalable, libre et éclairé dans le droit international.....	12
La genèse du consentement préalable, libre et éclairé.....	13
La Convention 169 de l'Organisation internationale du travail.....	15
Les guides de principe des organisations multilatérales.....	18
La Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones	19
Le système interaméricain des droits de l'homme.....	22
Le CPLE : un compromis imposé entre des visions de l'autorité territoriale opposées....	28
Autodétermination ou veto autochtone ?	29
Les limitations à la notion de consentement dans les organes de droits humains	30
Le problème du lieu d'énonciation : les biais du système international	34
CHAPITRE III : UNE MISE EN ŒUVRE COMPLEXIFIÉE PAR LE CONTEXTE DU COLONIALISME D'ÉTABLISSEMENT	37
L'État comme point de référence : le problème théorique de la mise en œuvre du CPLE	38
Le contexte du colonialisme d'établissement	39
Le choc des épistémologies et ontologies.....	43
La subordination de la vision du monde autochtone : le problème pratique de la conduite des mécanismes héritiers du CPLE	46
Néolibéralisme	47
Multiculturalisme	50
Les conditions matérielles de la subordination	53
Consultation, consentement et autodétermination, des approches irréconciliables ?	54
Théoriser le consentement comme la règle plutôt que l'exception.....	55
CHAPITRE IV : FAIRE AUTREMENT ; COMMENT LE REGISTRE DES AUTODÉTERMINATIONS INFORME LE CONCEPT DU CPLE	60
L'autodétermination dans la littérature autochtone	61
La résurgence préalable aux relations avec l'État.....	64
La résurgence pour changer l'État	71
Le registre des autodéterminations	77
Les implications du registre des autodéterminations pour le CPLE	79

La problématique du concept de consentement	82
Le consentement comme pouvoir de refus	86
Conclusion	93
Réflexions sur le concept d'autorité territoriale.....	96
Bibliographie	98

Liste des sigles et abréviations

CPLE : Consentement préalable, libre et éclairé

DNUDPA : Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones

FSC : Forest Stewardship Council

OÉA : Organisation des États américains

OIT : Organisation internationale du travail

ONU : Organisation des Nations Unies

Remerciements

Ce travail est le fruit d'un long chemin qui malgré les (nombreux) détours, porte en lui multiples discussions qui m'ont sans doute compliqué la tâche, mais qui m'auront permises d'avoir réellement appris. Je n'aurais pu envisager la fin de cette aventure sans le support incroyable de mon entourage. À vous toutes et tous, merci d'avoir enduré mes plaintes et d'avoir cru que je finirais d'écrire un jour, d'y avoir cru plus que moi d'ailleurs.

À ma directrice, Françoise, qui est à la toute origine de ce projet. Un merci spécial pour m'avoir fait confiance, pour ta grande patience, ton support, mais surtout pour avoir cru en moi malgré les délais que je n'ai jamais respectés.

Simon et Andréanne, l'équivalent de la planche de bois qui a sauvé Rose dans le Titanic pour mon mémoire, il n'y a pas de mot suffisant pour vous remercier.

Virginie, merci pour tout, juste tout.

Kim, merci pour ton dévouement à la cause, pour ton acharnement à me faire travailler, pour tout le temps sauvé à couper des mots que j'ai n'ai pas investi dans ce mémoire, mais surtout pour les journées de travail à ne pas travailler.

Limoges, merci pour les repas, le ménage et pour avoir enduré toutes ces discussions politiques de balcon qui ne parlaient pas de 2012 (mais spécialement pour le ménage).

Jade, merci de m'avoir encouragé dans l'ensemble de mes mauvais choix de nourriture, pour les 18 memes par jour et pour l'image permanente de toi qui monte un meuble Ikea.

Jim, merci ta joie de vivre, ton énergie débordante et ton imprévisibilité qui m'ont permis de sortir de ma zone de confort et de décrocher comme avec personne d'autre.

Hadrien, merci pour les onsaitpucombien de jours de suite passés chez toi à ne pas écrire ce mémoire, pour toute ton empathie dans le calvaire de l'écriture de ce truc et pour Wikihadri qui a toujours réponse à mes questions.

Tim, qui ne le mérite pas, mais merci quand même.

À tou.te.s les autres que je ne peux remercier individuellement faute d'espace, mais qui le mériteraient amplement. Audrey, Camille, Charles, Daphnée, Francis, Gabrielle, Gavin, Missila, Momo et Naddeo, merci du fond du cœur.

Et finalement, merci à BBB pour l'amour félin et sa grande résilience.

CHAPITRE I : INTRODUCTION

En juin 2011, Evo Morales, Président de l'État plurinational de Bolivie, inaugure la construction de la route Villa Tunari-San Ignacio de Moxos. Le tracé prévoyait traverser le Territorio Indígena y Paque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS), territoire ancestral traditionnel des peuples autochtones des basses-terres¹ Mojeño-Ignaciano, Yuracaré et Chimán (Sanchez-Lopez 2015, 24 ; McNeish 2013). Le projet visant à relier les régions des Andes et de l'Amazonie avait pour but avoué de développer les infrastructures routières boliviennes pour favoriser le transport à la fois de marchandises commerciales et de biens essentiels. Certains peuples autochtones originaires du TIPNIS craignaient toutefois que le résultat de la construction soit autre, pouvant accélérer la déforestation du territoire, l'exploitation des ressources de pétrole et de gaz naturels du parc de même que la colonisation illégale du territoire par les populations autochtones des hautes-terres² (Fabricant et Postero 2015 ; McNeish 2013). L'importance de la préservation du territoire pour ces Autochtones est indissociable de leur survie puisque le caractère sacré du territoire entraîne la responsabilité de le protéger pour les générations futures en plus d'être essentiel à la subsistance (Muñoz 2017). Le conflit entourant la construction de la route met en relief la complexité à considérer l'autorité sur le territoire de manière universelle. Alors que l'occupation historique du lieu et la relation à cet espace constituent une justification pour l'autonomie et l'autodétermination autochtone, la présence de frontières étatiques qui entourent ces autodéterminations complique le portrait (Springerova et Valiskova 2016 ; Laing 2015). Pour l'État bolivien, l'autodétermination de l'ensemble du peuple entraîne la nécessité du développement économique : l'intérêt collectif général ne pouvant ainsi être miné par les intérêts de collectivités au sein de la nation (Laing 2015, 155). La souveraineté de l'État semble ainsi difficilement réconciliable avec la notion guarani de *iyambae* signifiant la liberté et l'absence de maître (Fabricant et Postero 2016, 464).

¹ Les termes hautes-terres et basses-terres sont utilisés afin de faire référence à la réalité géographique de l'altitude bolivienne. Pour une analyse des implications identitaires de ces termes pour l'autochtonie voir Sanchez-Lopez 2015, Lopez Pila 2014 et McNeish 2013.

² La construction de la route n'est toutefois pas contestée par l'ensemble des communautés autochtones du TIPNIS. Si certaines souhaitent un trajet alternatif, d'autres acceptent le projet tel quel. Les données du gouvernement affirment que 80% des 69 communautés au parc acceptaient le projet tel. D'autres analyses indiquent plutôt des résultats drastiquement différents soit respectivement 6 et 3 des 69 communautés en faveur du projet (Muñoz 2015, 132, McNeish 2013, 231).

S'il existe des conceptions différentes de l'autorité territoriale, la tension se retrouve partout dans le monde. Le 26 novembre 2016, le gouvernement Trudeau donne l'aval au projet d'expansion de l'oléoduc Trans Mountain visant à accroître la capacité d'exportation du pétrole des sables bitumineux canadiens (Gouvernement du Canada 2016). Le tracé, parallèle à celui en place depuis 1953 traverserait le territoire l'Alberta et de la Colombie-Britannique afin d'atteindre la côte pacifique pour rejoindre les marchés de l'Asie. Il permettrait ainsi de réduire la dépendance d'exportation pétrolière du Canada aux marchés américains (Radio-Canada 2018 ; Hoberg 2018). Puisque le Canada est le 4^e producteur et 3^e exportateur mondial de pétrole, avec 97% des ressources pétrolières situées dans les sables bitumineux canadiens, la construction de l'oléoduc est cadrée en termes d'intérêt national et de croissance nécessaire par les autorités fédérales (Gouvernement du Canada s.d.). Le Gouvernement canadien qualifie ainsi le projet d'impératif économique : « Je l'ai dit plusieurs fois, il n'y a pas un pays dans le monde qui trouverait des millions de barils de pétrole et les laisseraient dans le sol alors qu'il y a un marché pour ça » (Traduction libre, Uechi 2014, Gouvernement du Canada 2016 ; Snowden 2018). Traversant les territoires traditionnels non-cédés de plus de 100 peuples et nations autochtones ayant tous leurs propres conceptions de l'autodétermination et de l'autorité territoriale, le projet est loin de faire l'unanimité (Owen 2018). Certaines nations contestent l'avènement de l'oléoduc via les tribunaux afin d'asseoir leur juridiction sur le territoire et de protéger les intérêts de leurs communautés, notamment la responsabilité spirituelle de protection des sources d'eau³ (Kestler-D'Amours 2020). D'autres souhaitent plutôt devenir partenaires dans le développement afin d'assurer leur pouvoir décisionnel et d'en retirer des bénéfices économiques pour lutter contre la pauvreté au sein des communautés (Lam 2020, 48 ; Fletcher 2019).

Ces assertions d'autorités concurrentes au territoire ne sont pas exclusives aux contextes de développement des ressources et ne peuvent être réduites à un clivage prodéveloppement et anti-développement. Le rejet de l'établissement d'une réserve naturelle sur le territoire des communautés autochtones de l'ouest⁴ du Suriname en 2006 n'avait pas comme motivation première la préservation du territoire, mais plutôt des modes de vie traditionnels (Haalbloom 2011).

³ Malgré un échec du renversement de l'approbation du projet via les tribunaux par les nations Squamish, Tseil-Waututh et Coldwater à ce jour, la Chef Leah George-Wilson affirme que la décision judiciaire ne modifie en rien le rejet du projet qui est guidé par leurs propres lois autochtones (Bellrichard 2020).

⁴ Il s'agit des peuples Washabe, Section et Apoera qui s'auto-identifient sous l'appellation *West Suriname Communities* (Haalbloom 2009, 68).

Le projet de réserve Kaboeri Creek visait à protéger la loutre géante, une espèce en voie d'extinction. En tant qu'aire protégée, la future réserve tomberait toutefois sous juridiction du gouvernement, imposant par le fait même certaines limites et interdictions qui pourraient nuire à la subsistance traditionnelle des communautés autochtones par la pêche, la chasse et l'agriculture (Haalbloom 2009, 100). Le manque de protection pour les droits autochtones dans le cadre législatif du Suriname ainsi que les expériences passées d'injustices n'encourageant pas une confiance envers l'État, les communautés autochtones de l'ouest du Suriname ont vu avec méfiance les implications possibles du statut de réserve pour leurs survies, préférant maintenir le statu quo et l'absence de restrictions (Haalbloom 2009, 113).

Ces cas de conflits ne sont que des exemples parmi tant d'autres montrant qu'il existe une tension entre une autorité territoriale autochtone et étatique. Loin d'être le fruit du hasard, ces visions concurrentes du territoire s'inscrivent dans la réalité historique et contemporaine du colonialisme d'établissement. Les États coloniaux se fondent sur la prémisse de leur légitimité sur le territoire sur lesquels ils revendiquent la souveraineté et le contrôle exclusif (Dabin 2019 ; Battell Lowman et Barker 2015 ; Veracini 2010 ; Wolfe 2006). La naturalisation de la souveraineté de l'État posant la condition du monopole sur le territoire, nécessite le désaveu des souverainetés préalables, en l'occurrence autochtones, comme prérequis à la légitimité de l'État (Rifkin 2014, 151). Pourtant, les revendications d'autorités territoriales autochtones n'ont pas été annihilées, elles se manifestent chaque fois qu'un État souhaite entreprendre un projet en territoire autochtone. C'est donc dire que l'État colonial n'a pas réussi à détruire les assertions concurrentes de souverainetés et que leurs présences posent une menace à sa légitimité (Napoleon 2005, 32).

Problématique

Ce mémoire propose que les diverses assertions d'autorités sur le territoire ne sont incommensurables que lorsque lues à travers le paradigme colonial. Par divers moyens, les États coloniaux cherchent à réconcilier la présence pérenne des revendications autochtones concurrentes sur le territoire avec la souveraineté de l'État. Ces stratégies ont toutefois pour effet de reproduire les logiques coloniales en ne permettant pas d'ouvrir le champ des possibles, d'envisager d'autres façons de faire.

Dans les dernières décennies, la norme du consentement préalable, libre et éclairé (CPLE) s'est imposée comme l'approche dominante afin de résoudre les disputes territoriales entre

Autochtones et États (Rodríguez-Garavito 2010, 43). Le CPLE implique que les peuples autochtones doivent être minimalement consultés avec l'objectif d'obtenir leur consentement pour tout projet se déroulant sur leurs territoires ancestraux. Il représenterait ainsi l'outil par excellence afin de garantir le droit à l'autodétermination⁵ des peuples autochtones (Hanna et Vanclay 2013). Fondée sur le droit international à travers l'Organisation internationale du travail, l'Organisation des Nations Unies et le Système interaméricain des droits de l'Homme entre autres, la norme est considérée par plusieurs auteur.trice.s comme un nouveau contexte pour la réalisation de relations plus égalitaires entre États et peuples autochtones (Guzmán-Gallegos 2017 ; Doyle 2015 ; Hanna et Vanclay 2013 ; Anaya 2013). Si le CPLE peut être considéré de manière optimiste quant à la réalisation de l'autodétermination des peuples autochtones⁶, la réalité empirique des mécanismes de consultation et de consentement sur le terrain montre plutôt qu'il ne parvient pas à sortir de son ancrage colonial. La tension quant à l'autorité décisionnelle sur le territoire ne pourra être résolue s'il y a impossibilité de considérer que la reconnaissance de l'autorité territoriale des peuples autochtones soit la règle plutôt que l'exception.

La proposition théorique qui suit est donc double. Il s'agit d'abord de déconstruire le concept du CPLE afin de démontrer que dans sa formulation et son application actuelle, il ne permet pas de résoudre les conflits entre peuples autochtones et États. En inscrivant le CPLE au sein du contexte du colonialisme d'établissement, il est ensuite possible de considérer la norme comme une stratégie visant à rendre la souveraineté des États coloniaux légitime et par le fait même, à délégitimer les assertions de souveraineté concurrentes. Si le conflit significatif ne peut être résolu au sein du paradigme colonial, déconstruire le CPLE permet de sortir de cette impasse en ouvrant la porte à la construction d'une nouvelle compréhension de la notion de consentement.

⁵ La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones définit le droit à l'autodétermination comme le pouvoir de déterminer librement de leur statut politique, tout en assurant librement leur développement économique, social et culturel (ONU 2007, Article 3).

⁶ Le terme autodétermination en contexte autochtone n'a pas un sens et une application uniforme (Napoleon 2005 ; Anaya 1996). Dans le droit international, il semble considérer l'ensemble des possibilités d'autodétermination internes (à l'intérieur de l'État) et refuser les formulations de l'ordre de la sécession (Wigwe-Chizindu 2017). Wiessner affirme que pour les peuples autochtones il peut prendre l'une ou l'autre des formes, mais représente une volonté d'autonomie afin de préserver les cultures et les façons de vivre « as they see » (2012, 45). L'autorité sur le territoire représente donc une composante de l'autodétermination.

Question de recherche

Cette recherche étant motivée par le constat que le CPLE ne parvient pas à répondre à l'ensemble des aspirations autochtones quant à la façon d'asseoir leurs autorités autodéterminées, il conviendra de se tourner vers les Autochtones eux-mêmes et elles-mêmes afin d'informer le concept du CPLE. Ce mémoire cherchera donc à répondre à la question *Comment la littérature autochtone nous informe sur le sens donné à la notion de consentement*. L'enjeu de l'autorité territoriale sera analysé sous l'angle des conceptions de l'autodétermination autochtone⁷. Le CPLE étant considéré comme un outil afin de garantir le droit à l'autodétermination des peuples autochtones, le droit de décider librement de leurs avenir, il est nécessaire d'appréhender les diverses voies que peuvent prendre les projets d'autodétermination des peuples autochtones. L'autodétermination est ainsi postulée comme intrinsèquement hétérogène puisqu'il appartient à chaque peuple et nation de déterminer la nature et l'étendue de leurs autorités (Corntassel 2015 ; Alfred et Corntassel 2005).

En plus d'être hétérogènes, ces autodéterminations sont parfois décrites comme contradictoires dans la littérature. Il conviendra plutôt d'illustrer que ce qui a été théorisé comme des oppositions complètes entre les Autochtones souhaitant entrer en relation avec l'État⁸ et ceux et celles rejetant cette relation⁹, participe plutôt à un même registre, soit le registre des autodéterminations autochtones. Bien que composées de projets politiques divers, les autodéterminations sont liées par une philosophie commune, un rapport au territoire commun, qui puisse expliquer les conflits quant à l'autorité territoriale.

La littérature autochtone consultée sera comprise selon le concept de *maison autochtone* comme entendu par Giroux (2008). La *maison autochtone* est positionnée comme une pensée politique autochtone contemporaine qui construit « un espace cosmologique (spirituel, affectif et

⁷ Le terme « autodéterminations autochtones » fait référence aux conceptions, revendications et pratiques d'autodéterminations des peuples autochtones. Le pluriel sera utilisé afin d'illustrer la multiplicité significative du terme. L'autodétermination ainsi considérée repose sur de multiples sens et implications qui ne peuvent être fixés que par les Autochtones eux-mêmes et elles-mêmes.

⁸ Voir par exemple *Towards a Relational Paradigm - Four Points for Consideration: Knowledge, Gender, Land and Modernity* (Starblanket et Stark 2018), *The Right(s) Relationship?: Reimagining the Implementation of Historical Treaties* (Borrows et Coyle 2017), *Global Indigenous Politics* (Lightfoot 2016), *Self-Determination and Indigenous Women's Rights at the Intersection of International Human Rights* (Kuokkanen 2012) et *Native Acts: Recognition, and Cultural Authenticity* (Barker 2011),

⁹ Voir par exemple *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (Coulthard 2014), *Mohwak Interruptus: Political Life Across the Border of Settler States* (Simpson 2014), *Dancing On Our Turtle's Back* (Betasamosake Simpson 2011), *Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism* (Alfred et Corntassel 2005) et *God is Red: a Native View of Religion* (Deloria 2003).

matériel) dans lequel pourront prendre assise les quêtes politiques particulières » (Giroux 2018, 53). Il est ainsi possible de noter des ressemblances idéologiques et normatives découlant d'une réalité partagée soit celle de l'expérience de la colonisation (Giroux 2008, Alfred et Corntassel 2005). Ce canon philosophique autochtone ne se traduit toutefois pas uniformément dans la pratique puisque le bagage idéologique commun enseigne l'importance d'une connaissance située à travers l'expérience (Giroux 2008, 47). Le postulat qu'il existe quelque chose tel qu'une vision du monde autochtone n'ignore pas les réalités particulières de chaque nation et peuple. La théorisation d'une pensée politique autochtone contemporaine implique ainsi des similarités épistémologiques et ontologiques sans que celles-ci ne soient toutefois vécues de manière uniforme. Le rejet de la dualité entre pratique et croyance (ou entre philosophie et projet politique) postulée par Giroux semble ainsi pouvoir résoudre les clivages en apparence insurmontables au sein de la *maison autochtone* (2008, 47).

Résoudre le conflit quant à la signification de l'autorité décisionnelle suppose ainsi une solution globale qui puisse répondre à l'ensemble des volontés d'autodéterminations des peuples autochtones. Si le projet paraît ambitieux, le remède est plutôt simple. Le paradigme colonial subordonne les systèmes de connaissances autochtones, empêchant de considérer l'unité entre le monde humain et le monde naturel comme valide (Borrows 2018, De la Cadena 2010, Deloria 2003). Il en résulte ainsi une incapacité à envisager une violation contre la nature comme pouvant être égale à celle d'un.e humain.e. En repositionnant le débat au sein des perspectives autochtones, les territoires et corps autochtones s'imposent comme également inviolables. Cette perspective doit ainsi prendre en compte une autorité autochtone complète sur le territoire comme fondement moral.

L'analyse des tensions au sein des mécanismes de consultation héritiers du CPLE lue sous la *maison autochtone*, le registre des autodéterminations autochtones, montre que l'enjeu est moins de refuser que de pouvoir le faire. Les choix des peuples et nations autochtones se doivent ainsi d'être respectés, que ceux-ci impliquent l'avènement d'un projet ou le refus de celui-ci. Le respect du libre refus des peuples autochtones comme modalité du registre des autodéterminations peut ainsi résoudre le conflit de significations entourant l'autorité territoriale. Respecter le libre refus des peuples autochtones se présente comme alternative viable au consentement préalable, libre et éclairé puisqu'il peut inclure l'ensemble des projets politiques d'autodétermination particuliers, tant ceux rejetant toute relation avec l'État que ceux considérant l'interdépendance entre les États et les Autochtones. Ce repositionnement permet ainsi de dépasser le clivage traditionnel présent

dans la littérature afin de proposer une nouvelle lecture basée sur la reconnaissance de l'ensemble des projets d'autodétermination des peuples autochtones.

Methodologie

La construction du registre des autodéterminations suppose d'interpréter la littérature afin de faire entrer en dialogue les auteur.trice.s et de repérer ce qu'ils et elles ont de commun. Toute interprétation comporte le risque de perdre le sens original du texte. Dans le contexte des études autochtones, ce risque est d'autant plus présent puisque la littérature est ancrée dans des épistémologies et ontologies qui ont été et demeurent marginalisées (Olivier de Sardan 2008). Toute recherche « court toujours le risque de privilégier certaines perspectives et d'en marginaliser, essentialiser ou même effacer d'autres » (Traduction libre, Cannella et Manuelito 2008, 3). L'utilisation d'une littérature strictement autochtone afin d'illustrer la variété des projets d'autodétermination permet de rendre compte de la signification de ceux-ci telle qu'ils et elles la conçoivent en limitant les possibilités d'interférence coloniale extérieure. Il s'agit d'éviter l'extractivisme épistémique en utilisant les idées et théories déjà produites par les Autochtones et ce, au sein du contexte où elles sont produites plutôt que de les abstraire de ce contexte (Grosfoguel 2019). Une attention à articuler les idées dans leurs contextes respectifs est identifiée comme un impératif à toute recherche interprétative (Ranbinow et Sullivan 1979 ; Prévost 1995, Bevir et Rhodes 2018). Le registre des autodéterminations a donc été théorisé postérieurement à la déconstruction des aprioris coloniaux sur l'autodétermination et l'autorité territoriale qui sont au centre du cas d'étude du CPLE. Le contexte du colonialisme d'établissement est ainsi posé de manière préalable à l'interprétation de la *maison autochtone*. Cette approche visait à reconnaître que seul.e.s les Autochtones peuvent déterminer la nature de leurs autodéterminations. « Les colonisateur.trice.s sont substantiellement limité.e.s dans leurs connaissances du colonialisme et de l'anticolonialisme puisqu'ils et elles ne partagent pas la subjectivité, l'histoire et le positionnement des colonisé.e.s » (Traduction libre, Carlson 2016, 5). Cette démarche ne peut toutefois être parfaite puisqu'en tant que colonisatrice moi-même, ma propre interprétation de la littérature autochtone pose également un risque.

Ce mémoire adopte en ce sens une perspective de sensibilité décoloniale. Darder affirme que la sensibilité à l'histoire coloniale peut constituer un important correctif pour les chercheur.euse.s en position de privilège afin de ne pas reproduire l'édifice épistémologique et ontologique occidental dans la recherche (2018, 4). La posture de sensibilité décoloniale permet de

prendre au sérieux les mises en garde de certain.e.s auteur.trice.s autochtones contre la possibilité d’être à la fois colonisateur.trice.s et décoloniaux¹⁰. Il est ainsi impossible de me situer dans le paradigme décolonial, mais ce travail représente une étape dans le long voyage de la déconstruction de mes propres postulats coloniaux.

Ce mémoire permet toutefois de répondre, dans une certaine mesure, à certaines définitions de la décolonisation, puisque le terme est lui-même soumis à une multiplicité significative. Pour LaRocque, la lourde tâche de la décolonisation ne peut incomber qu’aux peuples autochtones seuls. La responsabilité de déconstruire les conceptions coloniales reposerait ainsi davantage entre les mains des colonisateur.trice.s (2010, 162). La mobilisation de connaissances alternatives qui critiquent les aprioris coloniaux dans le but de détruire les fondements épistémiques du colonialisme est une part intégrante de la recherche décoloniale (Smith 1999). Inscire le CPLE comme une stratégie utilisée par les États afin de réconcilier les revendications d’autorités territoriales concurrentes sur le territoire avec le monopole de la souveraineté de l’État, répond ainsi à cet impératif de déconstruction. Un second impératif de la recherche décoloniale reposerait sur la responsabilité de rendre visibles les voix subalternes (Cannella et Manuelito 2008). La dé-impérialisation du monde académique au sens de LaRocque impose de considérer les contributions théoriques autochtones comme valides et importantes plutôt que d’ancrer la recherche au sein des particularités ou différences culturelles (2010, 174). L’utilisation de la *maison autochtone* est à la fois stratégique et éthique. Elle permet de considérer l’ensemble des projets politiques d’autodétermination des Autochtones comme valides tout en évitant de me positionner de manière normative. Ce choix induit une tension entre la volonté de non-essentialisation et l’impératif d’une théorie globale. Le registre des autodéterminations se présente ainsi comme un postulat théorique et philosophique totalisant, mais informé par la littérature autochtone utilisée comme matériel empirique pour illustrer la variété des projets politiques d’autodétermination.

L’utilisation de textes et exemples a donc cherché à illustrer la diversité au sein du registre dans une visée théorique plutôt que de représenter une adéquation à la réalité. L’intérêt de recherche à la base de ce mémoire pour le refus autochtone ancré dans une posture de rejet de l’État représente

¹⁰ Tuck et Yang affirment que le discours de la décolonisation est adopté par les colonisateur.trice.s dans le but de réconcilier leur complicité et culpabilité dans la colonisation (2012, 1). La réelle décolonisation ne peut supposer que la restitution des territoires aux peuples autochtones, position intenable pour l’ensemble des blanc.he.s. Quant à leur rôle dans la recherche, Adams affirme que les auteur.trice.s allochtones ne peuvent comprendre ou encore décrire la complexité des valeurs, projets politiques et spiritualités des sociétés autochtones (1995, 42).

une grande part des exemples mobilisés alors qu'il constitue sans doute une position autochtone marginale en pratique. Le choix des auteur.trice.s autochtones sous-tend également cette visée théorique. Malgré une volonté de ne pas situer le registre des autodéterminations selon d'autres conditions que le contexte du colonialisme d'établissement¹¹, il y a au sein de la *maison autochtone* une surreprésentation d'auteur.trice.s géographiquement situé.e.s en Amérique du Nord et en Australie. Il ne s'agit pas d'un choix conscient, mais plutôt d'une contrainte inévitable puisqu'ils et elles constituent le corpus influent dans la philosophie politique autochtone contemporaine. Ces limites ne représentent toutefois pas un obstacle à la pertinence de la proposition théorique du registre des autodéterminations puisqu'il s'agit d'un outil conceptuel nécessairement flexible. Les significations de l'autodétermination ne peuvent être figées puisqu'elles appartiennent aux Autochtones. Si elles ont pu être comprises dans le contexte des mécanismes de CPLE et du colonialisme d'établissement, les significations présentées ne constituent pas les limites du registre, mais plutôt une démonstration de son caractère intrinsèquement hétérogène.

Structure du mémoire

Le premier chapitre de ce mémoire posera les bases pour la déconstruction de la norme du consentement préalable, libre et éclairé. Il sera question de l'émergence de la norme dans le droit international ainsi que de son évolution à travers les différents organes du système international des droits humains (Organisation internationale du travail, Nations Unies et Système interaméricain des droits de l'Homme). Malgré la présence d'un standard théorique concernant la substance du CPLE, il est postulé que la portée de la notion de consentement est limitée par l'influence des États-nations au sein du droit international. La crainte du consentement autochtone, compris comme veto au sein du paradigme de la souveraineté étatique, empêche ainsi la reconnaissance de l'autorité territoriale des peuples autochtones.

Le deuxième chapitre s'intéresse à la mise en œuvre de la norme du CPLE. Il est avancé que les biais à l'origine de l'énonciation de la norme au sein du système international sont dus au contexte du colonialisme d'établissement. Les inégalités de pouvoir sont ainsi reproduites dans la pratique à travers l'hégémonie des épistémologies et ontologies occidentales dominantes. Si les

¹¹ Le contexte du colonialisme d'établissement impose toutefois certaines limitations géographiques puisque les colons s'installent sur le territoire sans but de retourner vers leurs terres d'origines (Battel Lowman et Barker 2015 ; Veracini 2010). Il ne s'agit donc pas d'une forme de colonisation entre métropoles et colonies, ce qui peut circonscrire l'espace géographique à l'Amérique et l'Australie.

approches de la consultation et du consentement ne parviennent pas à sortir du paradigme de la souveraineté de l'État, une nouvelle conceptualisation théorique à partir de la notion d'autodétermination informée par la littérature autochtone permettra de considérer que les Autochtones détiennent une autorité territoriale en elle-même et non seulement reconnue par les États.

Le dernier chapitre propose de construire les fondements théoriques du registre des autodéterminations afin de déplacer le lieu d'énonciation de la norme du CPLE vers les visions du monde autochtones. Il est ainsi possible de considérer des implications pratiques à ce dernier qui n'étaient pas permises par les formulations précédentes. L'ensemble des projets politiques d'autodétermination des Autochtones, aussi divers soient-ils, participent à un même registre et donc, un pouvoir de refus permis par une conception plurielle des autorités et souverainetés sur le territoire, est au centre du registre des autodéterminations. L'ancrage colonial dans lequel est prise la notion de consentement à travers les limitations dont elle est victime impose l'utilisation d'un nouveau vocable afin d'illustrer que les modalités prescrites par ce registre s'ancrent dans des fondements théoriques différents. Le terme de libre refus est proposé comme modalité qui puisse rendre compte de la diversité des luttes pour l'autodétermination autochtone sans toutefois renfermer une essence autochtone anti-développement. Le libre refus garantit ainsi que les peuples autochtones puissent accepter ou refuser l'avènement de tout projet sur leurs territoires sur la base d'une ontologie plurielle de ce territoire.

CHAPITRE II : LE CONSENTEMENT, PRÉALABLE, LIBRE ET ÉCLAIRÉ, UN STANDARD AUX SIGNIFICATIONS MULTIPLES

« International legal rules also determine which collectivities are entitled to exercise sovereign authority and over which territory and people such authority operates. These avenues of obtaining and maintaining sovereign statehood are the means by which the international legal order distinguishes between legal and illegal claims to sovereign power. » (Macklem 2015, 87)

Ce chapitre vise à détailler, dans un premier temps, l'émergence et l'évolution de la norme internationale de la consultation et du consentement préalable, libre et éclairé (CPLE) des peuples autochtones au sein du droit international. À travers la question du degré d'autorité territoriale reconnu aux Autochtones dans les déclarations, conventions, traités et jurisprudences fondateurs du CPLE¹², il sera possible de dégager différentes compréhensions de la norme. Alors que le langage de la consultation fait référence à la nécessité d'un processus où la participation des peuples autochtones est requise et souhaitée, le langage du consentement renvoie plutôt à l'idée que la finalité de certaines décisions demeure entre leurs mains. Les différents textes issus du régime de droit international utilisent ces langages de différentes façons en affirmant à un degré divers une possibilité de pluralisme d'autorités sur le territoire. Si la décision finale revient plus souvent qu'autrement entre les mains de l'État, le champ des possibles s'est graduellement étendu pour accorder davantage d'autonomie aux Autochtones. À l'heure actuelle, le standard du CPLE implique que les peuples autochtones doivent être consultés pour tout projet se déroulant sur leurs territoires,¹³ et ce, avec la visée d'obtenir leur consentement. Malgré la qualification de standard, ce dernier n'implique toutefois pas une compréhension homogène, entraînant ainsi le CPLE dans un flou significatif.

L'analyse qui suit explique l'absence de consensus par les divergences à propos de la notion de consentement. En inscrivant le CPLE au sein de son énonciation dans le droit international, il est possible de considérer la norme comme une stratégie utilisée par les États afin de cadrer l'autorité territoriale des Autochtones comme ne pouvant s'exercer qu'à l'intérieur des frontières

¹² Ces textes fondateurs sont la Convention 107 et 169 de l'Organisation internationale du travail, la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones puis les jurisprudences du Système interaméricain des droits de l'Homme.

¹³ Les termes terre, territoire et territoire ancestral seront utilisés de manière interchangeable en référence à la définition suivante : « Indigenous peoples' territories include lands that are in some form titled or reserved to them by the State, lands that they traditionally own or possess under customary tenure (whether officially titled or not), or other areas that are of cultural or religious significance to them or in which they traditionally have access to resources that are important to their physical well-being or cultural practices » (Anaya 2013, 9).

étatiques qui demeurent, par le fait même, intactes. Le partage de l'autorité décisionnelle sur le territoire étant considéré comme incompatible avec la souveraineté territoriale des États modernes, le consentement autochtone est subordonné à l'impératif moral de l'intérêt national. La crainte d'un veto autochtone – d'une autorité systématique entre les mains des Autochtones – motive ainsi l'imposition de limites au consentement. Conséquemment, le droit international ne peut répondre à l'ensemble des revendications d'autodétermination des peuples autochtones, reproduisant la logique de leur subordination au sein du système international comme entités sous-étatiques.

La norme du consentement préalable, libre et éclairé dans le droit international

Il existe une variété d'outils juridiques internationaux qui traitent du CPLE, ou du moins des droits qui y sont rattachés. La norme du consentement préalable, libre et éclairé tire ses origines de la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail en 1989 dans sa première formulation de consultation préalable, libre et éclairée. La compréhension de la norme s'est ensuite développée à travers la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones de 2007 et approfondie à travers la jurisprudence du Système interaméricain où elle atteint la formulation de consentement. Le CPLE peut ainsi être défini selon les conditions suivantes :

Firstly, 'free' should imply no coercion, intimidation or manipulation. Secondly, 'prior' should imply that consent must be sought sufficiently in advance of any authorization or commencement of activities, and that the relevant agents should guarantee enough time for the indigenous consultation/consensus processes to take place. Thirdly, 'informed' implies that indigenous peoples should receive satisfactory information in relation to certain key areas, including the nature, size, pace, reversibility and scope of the proposed project, the reasons for launching it, its duration, and a preliminary assessment of its economic, social, cultural and environmental impact. Crucially, this information should be accurate and in a form that is accessible, meaning that indigenous peoples should fully understand the language used. Finally, 'consent' should be intended as a process of which consultation and participation represent the central pillars. While consultation should be undertaken in good faith, full and equitable participation of indigenous peoples should be guaranteed. Indigenous peoples should also have equal access to financial, human and material resources in order to engage constructively in this discussion. Moreover, they should be able to participate through their own freely chosen representatives and according to their customs. (Barelli 2012 : 2)

Les sections suivantes illustrent comment la norme du CPLE a émergé au sein du droit international ainsi que la manière dont elle est comprise selon les organes juridiques internationaux la mobilisant. Il sera ainsi possible d'illustrer les divergences et convergences au sein du régime de droit international concernant les droits humains autochtones sous l'angle du CPLE. Il existe une

tension intrinsèque à l'intérieur même de la norme qui a des implications profondes sur l'étendue des dispositions qu'elle contient pour les droits des peuples autochtones. Cette tension est manifeste sous la lunette de l'expression de l'autorité décisionnelle sur le territoire. Alors que les versions d'expression faibles de la norme accorderont l'autorité décisionnelle à l'État, les versions fortes affirmeront plutôt la possibilité d'un contrôle territorial par les peuples autochtones, d'un pluralisme intrinsèque de l'autorité sur le territoire (Schilling-Vacaflor et Flemmer 2013, 5). Il est possible de distinguer différents discours et cadrages dans la littérature qui notent la présence de versions faibles et de versions fortes. Le droit à la consultation serait ainsi une forme faible, affirmant qu'il s'agit d'un droit participatif, un droit d'être entendus par l'État et où ce dernier établit les critères de participation et prend la décision finale (Giupponi 2018, 494 ; Merino 2019, 3). En contrepartie, le droit au consentement (ou au CPLE) pourrait impliquer une certaine reconnaissance de l'autorité décisionnelle autochtone où le consentement serait requis dans certains cas précis et devrait être minimalement recherché dans les autres cas (Idem). À l'autre bout du spectre, la version forte existe en théorie, les peuples autochtones détiendraient une autorité absolue plutôt que reconnue. Le consentement serait donc une règle inviolable qui conduirait les relations entre États et peuples autochtones (Merino 2019, 3).

La genèse du consentement préalable, libre et éclairé

Le concept du CPLE et des consultations préalables sont d'abord héritiers de la *Convention 107 relative aux populations autochtones et tribales* (C107) de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) de 1957. La C107 représente le premier traité international en ce qui concerne les droits autochtones de même que le premier outil juridiquement contraignant pour les 27 États signataires¹⁴ (Doyle 2015, 76 ; Ward 2011, 59 ; OIT 1957). Ces États sont ainsi obligés de respecter les dispositions en matière de droits autochtones se trouvant dans la C107¹⁵. L'Article 12 fait office de première mention du consentement libre¹⁶, qui était à l'époque restreint aux cas de relocalisations hors des territoires historiques tout en étant subordonné au principe de

¹⁴ Sur les 27 ratifications originales, 17 sont toujours en vigueur (OIT s. d.)

¹⁵ Cette obligation est plus théorique que pratique puisque la mise en application des dispositions contenues dans le droit international dans les contextes juridiques nationaux n'est pas toujours garantie (Fredericks 2016). Les études de la *compliance*, de l'analyse de la conformité ou non-conformité des cadres juridiques nationaux aux normes internationales permet d'illustrer cette limite (Kinsbury 1998 ; Risse et Ropp 2013).

¹⁶ « Les populations intéressées ne devront pas être déplacées de leurs territoires habituels sans leur libre consentement, si ce n'est conformément à la législation nationale, pour des raisons visant la sécurité nationale, dans l'intérêt du développement économique du pays ou dans l'intérêt de la santé desdites populations. » (OIT 1957, Article 12).

développement économique national (Ward 2011 : 59). Plusieurs dérogations à l'obtention du consentement étaient en effet explicites au sein de la C107 : « Les populations intéressées ne devront pas être déplacées de leurs territoires habituels sans leur libre consentement, si ce n'est conformément à la législation nationale, pour des raisons visant la sécurité nationale, dans l'intérêt du développement économique du pays ou dans l'intérêt de la santé desdites populations. » (OIT 1957, Article 12). Tout en affirmant que le consentement était nécessaire, celui-ci ne pouvait être considéré comme une décision autochtone unilatérale puisque l'avènement d'un projet quelconque pouvait être dans l'intérêt du plus grand nombre. La C107 fut grandement critiquée pour sa visée assimilationniste ainsi que son caractère stato-centrique puisqu'elle faisait la promotion de l'intégration et de l'assimilation des peuples autochtones dans la communauté nationale afin de permettre leur développement et d'ainsi mettre fin à leur « arriération ». Il était en effet question de modifier les modes de vie des populations autochtones afin de les rendre plus enclines à la conception occidentale du développement (Doyle 2015, 76). Malgré les limites inhérentes à la C107 en termes de droits humains, il s'agit de la première occurrence dans les textes juridiques internationaux de l'octroi du consentement à des entités non étatiques, ce qui, pour Doyle, ouvrira la porte à une éventuelle compréhension plus substantielle (Doyle 2015, 78).

Le début de la nouvelle ère en matière de droits humains autochtones est marqué par le rapport sur les discriminations à l'encontre des peuples autochtones du Rapporteur spécial du Conseil économique et social des Nations Unies, José Martínez Cobo. Les conclusions de l'étude déposées en 1982 à la Sous-Commission de la prévention des discriminations et de la protection des minorités des Nations Unies après plus de 10 ans de travail feront état de nombreuses violations aux droits humains autochtones à travers le globe (Wiessner 2009, 2). Alors que la période précédente était caractérisée par la volonté d'assimilation des peuples autochtones dans les communautés nationales, la nouvelle ère vise plutôt à protéger l'identité distincte des Autochtones et ce, en tant que peuples (Doyle 2015, 79 ; Antkowiak 2014). La fin du telos de l'intégrationnisme est marquée par un cadrage des enjeux autochtones qui dépasse le thème de la seule discrimination pour une compréhension plus substantielle et plurielle des droits autochtones (Corntassel 2007, 146).

Le changement de cap en matière de droits humains autochtones concorde avec l'attention grandissante sur la scène internationale pour les questions de droits humains ainsi que les mobilisations autochtones transnationales (Bellier 2015 ; Ryser 2014 ; Rodríguez-Garavito 2010,

17 ; Corntassel 2007, 146). Pour Corntassel, la prolifération des organisations non gouvernementales (ONG) autochtones depuis les années 70 couplée à la présence autochtone au sein des rencontres internationales et au succès des activités de lobbying a permis de mettre en lumière et d'universaliser les préoccupations locales des peuples autochtones (Corntassel 2007, 146). Ces mobilisations profitent d'un climat international favorable, notamment de la multiplication des plaidoyers pour la décolonisation et l'antiracisme (Ndahinda 2011, 413 ; Peterson 2010, 220). La création du Groupe de travail sur les populations autochtones de l'ONU en 1982 est à la fois le produit du rapport Martínez-Cobo, des mobilisations autochtones et de l'intérêt des organes internationaux envers le thème des droits humains. La démarche du groupe visera à la fois à rendre compte des différents processus mis en œuvre dans les contextes nationaux au sujet des droits et libertés fondamentales des peuples autochtones et à développer des standards internationaux en la matière (Wiessner 2009, 2). Le Groupe sera également responsable de l'écriture du projet de Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA) qui aboutira 25 ans plus tard en 2007. (ONU s.d.)

La Convention 169 de l'Organisation internationale du travail

La *Convention 169 de l'Organisation internationale du travail relative aux peuples indigènes et tribaux* (C169), ratifiée par 23 pays depuis son adoption en 1989 demeure à ce jour le seul traité au sujet des peuples autochtones qui est toujours ouvert à la ratification (Doyle 2015, 101). L'importance pérenne dont jouit la C169 s'incarne d'abord par le fait qu'elle dépasse le cadre des droits humains individuels pour s'ancrer dans la reconnaissance collective des peuples autochtones. Les droits à la consultation et à la participation y sont reconnus en raison de la relation spéciale qu'entretiennent les peuples autochtones au territoire plutôt que par le droit à la propriété (Tomlinson 2019 ; Barelli 2012). Différents droits sont ainsi garantis par la reconnaissance de leurs caractères intrinsèquement collectifs tels que les droits territoriaux et le droit à la culture (Giupponi 2018).

Une première mention de ce qui pourrait s'apparenter au CPLE est visible dans l'Article 16 qui stipule que le consentement doit être donné librement et en toute connaissance de cause pour les cas de relocalisation hors des territoires traditionnels (OIT 1989, Article 16). S'ajoute donc à la Convention 107 lui précédent la mention « en toute connaissance de cause ». Il s'agit néanmoins d'une disposition isolée pour une obligation de consentement puisque le reste du texte relève plutôt

d'une vision de consultation préalable, libre et éclairée où le consentement doit seulement être recherché plutôt qu'obtenu. Le cœur de la Convention peut être identifié dans l'Article 6 qui précise les conditions de la consultation en ajoutant que les processus doivent être conduits « de bonne foi et sous une forme appropriée aux circonstances, en vue de parvenir à un accord ou d'obtenir un consentement au sujet des mesures envisagées » (OIT 1989, Article 6). Les dispositions de la C169 réfèrent au devoir de consentement, minimalement comme un objectif à rechercher, pour tout projet de développement sur un territoire autochtone. En parallèle du droit à la consultation présent dans la C169, le droit collectif au territoire est également affirmé par les Articles 13 et 15. L'Article 13 note l'importance singulière du territoire pour la préservation des cultures et spiritualités autochtones et affirme que les gouvernements ont la responsabilité de préserver la relation spéciale que les Autochtones entretiennent avec le territoire (OIT 1989, Article 13). L'Article 15 atteste quant à lui que les ressources se trouvant sur les territoires autochtones doivent également être protégées par le droit « pour ces peuples, de participer à l'utilisation, à la gestion et à la conservation de ces ressources » (OIT 1989, Article 15).

Bien qu'affirmant le droit à la participation, à la consultation et à la propriété collective (en opposition à la propriété individuelle), la C169 place néanmoins certaines restrictions à ces droits, qui ne peuvent par conséquent être absolus. L'Article 15 qui assure le droit à la gestion du territoire et des ressources s'y trouvant, offre la possibilité pour les États d'outrepasser ce droit, s'il y a consultation ainsi que des mesures compensatoires proportionnelles aux intérêts et droits brimés (OIT 1989, Article 15). Même dans les cas de relocalisation régies par l'Article 16, le droit peut être outrepassé si la relocalisation est jugée nécessaire. Le cas échéant, les peuples autochtones doivent pouvoir retourner sur les terres chaque fois que c'est possible et des mesures compensatoires doivent être offertes (OIT 1989, Article 16). Malgré la portée symbolique de la C169, nombre de limites sont posées au droit à la consultation, encore plus lorsqu'il est question de consentement. La recherche de consentement plutôt que l'obligation de l'obtenir est vue comme le compromis acceptable entre deux visions du monde considérées comme irréconciliables. Un côté représentant la conception de l'État comme souverain sur le territoire et les ressources s'y trouvant et de l'autre, les affirmations d'autodéterminations¹⁷ des peuples autochtones (Doyle 2015, 84). La

¹⁷ Il n'existe pas de définition universelle de l'autodétermination. D'autant plus que la notion s'inscrit dans un bagage philosophique différent lorsqu'il est question des peuples autochtones. Les conceptions des autodéterminations autochtones seront discutées au chapitre 3. De manière large, elle peut être définie par le Charte de l'ONU comme le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes (ONU 1945, Article 1.2)

Convention exclut ainsi la possibilité que les États doivent obtenir le consentement pour la mise en œuvre de projets sur les territoires ancestraux autochtones, empêchant ainsi le droit de refuser.

L'intérêt de la Convention pour de nombreux auteur.trice.s réside donc dans la première énonciation du droit à la consultation et à la participation pour les peuples autochtones ainsi que l'établissement de normes minimales pour mener les processus consultatifs (Giupponi 2018 ; Doyle 2015 ; Barelli 2012 ; Ward 2011). Sont ainsi reconnus comme essentiels la recherche de solutions appropriées, le respect mutuel des parties en cause et la participation effective des peuples autochtones dans les processus afin qu'ils puissent détenir une chance réelle de modifier le résultat du projet (Barelli 2012, 6). La C169 amène l'idée que les peuples autochtones doivent être consultés avant l'approbation et la phase d'exploration de tout projet qui pourrait nuire à leurs droits collectifs, en affirmant la détention inhérente de tels droits en tant que peuples culturellement distincts et non seulement comme populations (Merino 2018, 76).

Malgré son origine liée à l'Organisation du travail, la C169 a aujourd'hui encore, une portée beaucoup plus grande. Il s'agit en effet du seul traité international contraignant visant la protection des droits autochtones. D'autant plus que son application par les divers organes de droits humains des Nations Unies ou du Système interaméricain de même que par les Cours nationales va bien au-delà des droits du travail (Barelli 2012, 49). Plusieurs auteur.trice.s notent l'importance centrale de la Convention dans la construction d'un cadre de droits autochtones ainsi que son influence qui subsiste même 30 ans après son adoption (Giupponi 2018 ; Barelli 2012). La ratification de la Convention par seulement 23 États¹⁸ n'est pas révélatrice d'une limite inhérente à celle-ci puisque son influence s'exerce sur d'autres outils juridiques internationaux tels que les résolutions, déclarations et conventions de l'ONU et de l'Organisation des États américains (OEA), notamment le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* et la Commission et Court interaméricaine des droits de l'homme (Ignacia de Casas 2019, 252).

Parmi les instruments internationaux concernant les droits autochtones, il s'agit d'une version faible de la norme du CPLE, garantissant que les peuples autochtones soient minimalement

¹⁸ Les États dont la ratification de la Convention 169 est toujours en vigueur sont : Argentine, Bolivie, Brésil, Chili, Colombie, Costa Rica, Danemark, Dominique, Équateur, Espagne, Fidji, Guatemala, Honduras, Luxembourg, Mexique, Nicaragua, Norvège, Népal, Paraguay, Pays-Bas, Pérou, République centrafricaine et Venezuela. (OIT s.d.)

consultés et où le consentement n'est requis que pour des dispositions exceptionnelles (Merino 2019 : 3).

Les guides de principe des organisations multilatérales

La formulation faible du concept du CPLE qui le définit comme un droit à la consultation plutôt qu'au consentement est également préférée par les entreprises et institutions financières internationales à travers leurs guides de principes qui tendent à affirmer le droit à la consultation sous la forme d'un droit de participation en évitant les formulations pouvant faire référence à l'idée d'un veto autochtone (Merino 2019). La Banque Mondiale affirme le droit à la consultation préalable, libre et éclairée plutôt qu'au consentement. La Société financière internationale et l'International Council on Mining and Metals précise quant à elle que le consentement même comme objectif à rechercher et non à atteindre, n'est pas toujours à la portée des parties. Le rôle des compagnies serait ainsi réduit à s'accorder aux législations nationales qui vont souvent moins loin que les standards internationaux en la matière (Doyle 2015 ; Hanna et Vanclay 2013, 151). Alors que les approches du droit du développement notent de plus en plus la responsabilité des entreprises, et non seulement des États, à protéger les droits humains, le droit à la consultation s'impose comme un impératif minimal à respecter. Tomlinson affirme d'ailleurs que les standards développés par le Groupe de la Banque Mondiale sont considérés comme les meilleures pratiques sur la scène internationale, influençant ainsi les comportements des autres compagnies (Tomlinson 2019, 884).

Alors que la nécessité de consultation est évoquée partout dans les guides de principe des organisations multilatérales, le consentement brille par son absence. Même les meilleures pratiques développées par les Institutions financières internationales en matière de consultation des peuples autochtones peinent à se saisir de leurs responsabilités de protection des droits humains. La tendance étant plutôt d'affirmer qu'il s'agit du choix individuel de chaque compagnie de poursuivre un projet sans le consentement des communautés impliquées et qu'ultimement, il s'agit du devoir des gouvernements de trouver l'équilibre entre les intérêts des parties concernées (Tomlinson 2019, 887).

D'un autre côté les standards développés par Forest Stewardship Council (FSC) se démarquent par une approche « forte » qui prévoit un droit explicite au consentement. En tant qu'organisation internationale accordant des certifications qui garantissent la saine gestion

forestière, le FSC s'ancre dans une approche de développement durable plutôt que de croissance économique (Fréchette 2019, 90). « Les protocoles et critères FSC requièrent des entreprises certifiées qu'elles respectent les principes du consentement préalable, libre et éclairé (CPLÉ), selon lesquels une communauté a le droit de donner ou de retirer son consentement à toute proposition de projet qui pourrait affecter les terres traditionnellement détenues, occupées ou utilisées » (Traduction libre, FSC International s.d.) « Les standards développés dans les guides de principes de l'organisme sont ainsi voués à être mis en œuvre dans les différents contextes nationaux par les instances nationales du FSC, tout en s'assurant de la cohérence entre les pratiques particulières par l'organe international (Teitelbaum et al. 2021, 3). Dans le cas canadien, le standard va ainsi plus loin que les réglementations en vigueur en affirmant que le consentement doit représenter l'objectif plutôt que les consultations (FSC Canada 2016, 12). La consultation et la participation sont ainsi décrites comme des impératifs des processus de CPLÉ, mais dont l'objectif est la confiance mutuelle, l'établissement d'un dialogue et l'obtention de plusieurs consentements à toutes les phases du projet (Idem). Plutôt que de reposer sur les législations nationales et le choix individuel de chaque entreprise, la certification FSC se base sur une compréhension substantive qui prend racine dans le droit international, le discours des droits humains et les instruments internationaux, notamment la DNUDPA (Teitelbaum et al. 2021, 10). Malgré une portée différente selon les États, le standard FSC est décrit comme exemplaire en matière de responsabilité sociale des entreprises (Idem, 8).

La Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones

L'idée de l'autodétermination pour les peuples est inscrite dans la Charte des Nations Unies de 1945 dans son tout premier article à travers l'affirmation de l'égalité des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes (ONU 1945, Article 1 alinéa 2). Le cœur de la Déclaration se matérialise dans la reconnaissance de ce droit à l'autodétermination des peuples autochtones et dont le droit au consentement découle logiquement (Tomasseli 2017 ; Hanna et Vanclay 2013 ; Ward 2011). En effet, le droit à l'autodétermination dans la DNUDPA est garanti par les Articles 3 et 4 selon les formulations suivantes : « les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils et elles déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel » (ONU 2007, Article 3) et « les peuples autochtones, dans l'exercice de leur droit à l'autodétermination, ont le droit d'être autonomes et de

s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes. » (ONU 2007, Article 4). L'Article 26 approfondit la compréhension du droit à l'autodétermination tel qu'inscrit dans la DNUDPA en affirmant le droit aux terres détenues par traités en plus de celles traditionnellement utilisées. La propriété collective du territoire est couplée à l'autorité de contrôler et de déterminer l'utilisation de celui-ci, incluant les ressources s'y trouvant (ONU 2007, Article 26). C'est ainsi que Barelli affirme qu'un droit au consentement existe implicitement dans la Déclaration à travers ces articles puisqu'ils seraient substantiellement vides sans l'autorité de refuser alors que les Autochtones ont le droit d'exercer l'autorité sur le territoire (Barelli 2012, 9). Si l'ébauche de la Déclaration d'abord présentée à la Commission des droits humains de l'ONU en 1993 prévoyait explicitement le droit au consentement, la version finale adoptée en 2007 après plus de 20 ans de discussions présente plutôt un compromis entre deux visions opposées, semblable aux dispositions en cette matière contenues dans la C169 :

Les États consultent les peuples autochtones concernés et coopèrent avec eux de bonne foi par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives, en vue d'obtenir leur consentement, donné librement et en connaissance de cause, avant l'approbation de tout projet ayant des incidences sur leurs terres ou territoires et autres ressources, notamment en ce qui concerne la mise en valeur, l'utilisation ou l'exploitation des ressources minérales, hydriques ou autres (ONU 2007, Article 32 alinéa 2).

La Déclaration se distingue donc de la C169 en clarifiant davantage les situations concrètes où le CPLE est nécessaire (en plus de la relocalisation) et en affirmant le principe de l'autodétermination des peuples autochtones.

La littérature sur la DNUDPA souligne que celle-ci doit être lue dans son ensemble, en y incluant le droit à l'autodétermination, plutôt qu'à travers ses articles séparés. Elle serait donc pourvue d'une portée large que la formulation du droit à la consultation vue sous l'angle d'un droit à la participation comme formulé dans la C169 (Barelli 2012, 10). En plus de la nécessité d'obtenir le CPLE dans les cas de relocalisation (ONU 2007, Article 10), la DNUDPA ajoute la nécessité de son obtention pour la mise en œuvre de mesures législatives ou administratives affectant les populations concernées (ONU 2007, Article 19) et le stockage ou chargement de matières dangereuses (ONU 2007, Article 29). La C169 prévoyait un ensemble de droits à respecter concernant les peuples autochtones (droit à la consultation, à la participation, à la propriété collective...), la Déclaration affirme ces mêmes droits, mais de manière interconnectée en fonction du droit à l'autodétermination (Doyle 2015 ; Giupponi 2018). Le consentement préalable, libre et

éclairé est ainsi défini par Hanna et Vanclay comme un principe découlant du droit à l'autodétermination, garanti dans la DNUDPA en tant que droit humain fondamental qui doit être protégé pour les peuples autochtones (Hanna et Vanclay 2013). Pour Ward, la Déclaration formule le CPLE « en relation à l'autodétermination plutôt que comme un droit dérivé du droit à la culture ou à la non-discrimination » (Traduction libre, Ward 2011, 57). Si la nouveauté marquée par l'affirmation de ce droit central au sein de la DNUDPA est primordiale à la formulation du consentement, l'Article 32 dans sa forme finale présente tout de même le consentement comme un simple objectif à atteindre et non comme un impératif (ONU 2007, Article 32). La Déclaration dépasse donc la mention du droit à la consultation qui était présente dans la Convention de l'OIT puisqu'elle augmente le nombre de cas où le consentement est nécessaire en plus d'affirmer la nécessité de rechercher celui-ci en vertu du droit à l'autodétermination. Il s'agit ainsi d'une formulation moyenne de la norme du CPLE où l'autorité décisionnelle demeure entre les mains des États la plupart du temps, mais où l'autorité territoriale autochtone serait reconnue dans certains cas précis.

Malgré que la DNUDPA ne soit pas juridiquement contraignante pour les États signataires, elle demeure un outil influent dans le droit international et national. La littérature fait état du statut autoritaire et légitime de la Déclaration sur la scène internationale et donc, de son inévitable influence avec le temps sur les contextes juridiques nationaux. Il s'agirait donc d'une norme internationale émergente qui a, depuis son adoption par l'ONU en 2007, précipité l'adoption d'un ensemble de lois tant aux échelles nationales qu'internationale (Doyle 2015 ; Hanna et Vanclay 2013 ; Ward 2011 ; Rodríguez-Garavito 2010). Doyle note d'ailleurs que les Déclarations et traités non contraignants sont de plus en plus utilisés au sein des sous-organes des Nations Unies qui, malgré l'endossement ou non de la Déclaration par les États¹⁹, font régulièrement des recommandations et condamnations en son nom aux échelles nationales (Doyle 2015, 105). Les différents articles représenteraient donc le fruit de l'évolution du droit international, la DNUDPA comporte en ce sens des principes de droits humains internationaux généraux que les États ne devraient pas négliger (Doyle 2015). Risse et Sikkink notent que les normes internationales en matière de droits humains ont un statut spécial quant à leur mise en œuvre puisqu'elles servent à

¹⁹ L'issue du vote de 2007 à l'Assemblée générale de l'ONU était de 144 pays en faveur, 11 abstentions (Azerbaïdjan, Bangladesh, Bhoutan, Burundi, Colombie, Géorgie, Kenya, Nigeria, Russie, Samoa et Ukraine) et 4 contre (Australie, Canada, États-Unis et Nouvelle-Zélande). Les 4 États s'étant initialement opposés à la Déclaration ont à ce jour rétracté leur position pour appuyer celle-ci (Lightfoot 2016, 2-4-68).

définir les conduites souhaitées des États libéraux et servent donc à construire une communauté libérale des États qui se reconnaissent comme tels en fonction du respect des droits humains fondamentaux (1999, 8). Fontana et Grugel mettent de l'avant que les droits garantis dans la DNUDPA, dont le principe du CPLE, sont fort différents des autres outils de participation en raison de leurs racines ancrées dans les normes internationales de droits humains qui représentent une force de levier particulière pour leur mise en œuvre éventuelle (Fontana et Grugel 2015, 250). En bref, malgré les limites à la mise en œuvre de la norme dans les contextes nationaux, il n'en demeure pas moins que l'influence de la DNUDPA est bien réelle malgré son statut non contraignant. « La DNUDPA peut être vue comme une codification consolidée et synthétisée du large spectre de la jurisprudence des droits humains concernant les peuples autochtones » (Traduction libre, Doyle 2015, 106).

L'Article 32 de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones et l'Article 6 de la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail relative aux peuples indigènes et tribaux laissent tous deux entendre que le consentement doit être minimalement recherché pour l'ensemble des projets de développement ayant lieu sur les territoires autochtones. Si la portée de la notion du consentement n'est pas clairement identifiée hors des cas exceptionnels mentionnés dans les deux cas, certaines jurisprudences de la Cour interaméricaine des droits de l'Homme (Cour) ont apporté des réponses quant aux circonstances où le consentement devrait non seulement être recherché, mais bien obtenu (Barelli 2012, 11).

Le système interaméricain des droits de l'homme

Alors que la C169 et la DNUDPA traitent spécifiquement des droits autochtones, les outils (traités, commissions, déclarations et jurisprudences) développés au sein du système interaméricain traitent plutôt des droits humains fondamentaux et ont progressivement interprété ceux-ci en lien avec les questions autochtones. (Barelli 2012) Le système interaméricain n'agit toutefois pas en vase clos, il s'inspire en effet des instruments de droits humains autochtones présents sur la scène internationale, dont la C169 et la DNUDPA.

Le système interaméricain des droits de l'Homme a été créé par l'Organisation des États américains (OEA) suite à la ratification de la Déclaration américaine des droits et devoirs de l'Homme en 1948 (Cuneo 2020, 257). Avec 21 États signataires à l'origine, l'OEA compte maintenant 35 États membres (OEA s.d.). Le système compte deux organes principaux, la

Commission interaméricaine des droits de l'homme (Commission) et la Cour interaméricaine des droits de l'homme (Cour IDH) (Cuneo 2020, 257). Alors que la Cour n'est contraignante que pour les États membres ayant ratifié la Convention²⁰ et ayant accepté la juridiction de la Cour IDH²¹, la Commission a le pouvoir d'investiguer sur l'ensemble des membres de l'OEA en vertu de la Convention (si ratifiée) ou de la Déclaration (si la Convention n'est pas ratifiée) (Giupponi 2018, 505). La Commission dispose d'un pouvoir important malgré son caractère non contraignant. Elle peut recevoir des pétitions des États membres, mais également des pétitionnaires en tant qu'individus ou groupes (Giupponi 2018, 505 ; Ward 2011). Elle peut donc déposer des rapports, analyses et recommandations afin de déterminer la responsabilité des États membres dans la violation des droits humains et peut se référer à la Cour afin de faire appliquer les recommandations (Grossman 2008, 1267). La Cour est, quant à elle, considérée comme ayant une autorité juridiquement contraignante, mais seulement pour les États ayant accepté sa juridiction. Elle fait office d'autorité supranationale puisqu'elle applique la Convention qui doit être intégrée dans les systèmes nationaux des États signataires. Dulitzky note ainsi que les pouvoirs de la Cour se trouvent supérieurs à ceux des différentes Cours nationales et qu'elle possède ainsi un pouvoir allant au-delà des Constitutions des États (Dulitzky 2015, 57).

Le caractère contraignant (ou non) des organes du système interaméricain n'est pas révélateur d'une force ou d'une faiblesse puisque l'ensemble de la jurisprudence qui en est issue participe à l'interprétation et à l'évolution du droit international (Cuneo 2020, 258). Les jugements et les analyses développés au sein de la Cour et de la Commission font état du caractère évolutif du droit et ont ainsi utilisé les dispositions présentes dans la C169 et dans la DNUDPA pour clarifier les situations où les peuples autochtones avaient un droit à la consultation ou au consentement (De Casas 2019, 6 ; Giupponi 2018, 515). Plutôt que d'être considéré en lui-même, le CPLE est plutôt dérivé du droit à la propriété tel qu'énoncé dans l'Article XXIII de la Déclaration²² et dans l'Article 21²³ de la Convention (OEA 1969, Article 21 ; OEA 1948, Article XXIII). Le droit à la propriété

²⁰ À ce jour, les pays n'ayant pas ratifié la Convention sont : Antigua-Barbuda, Bahamas, Belize, Canada, États-Unis, Guyana, Saint-Kitts-et-Nevis, Sainte-Lucie et Saint-Vincent-et-Grenadines (OEA s.d.)

²¹ À ce jour, les pays n'ayant pas reconnu la juridiction de la Cour IDH sont : Dominique, Grenade et Jamaïque en plus des pays n'ayant pas ratifié la Convention (OEA s.d.)

²² « Toute personne a droit à la propriété privée pour satisfaire aux nécessités essentielles d'une vie décente, qui contribue à maintenir sa dignité et celle de son foyer » (OEA 1948, Article XXIII)

²³ « 1. Toute personne a droit à l'usage et à la jouissance de ses biens. La loi peut subordonner cet usage et cette jouissance à l'intérêt social. 2. Nul ne peut être privé de ses biens, sauf sur paiement d'une juste indemnité, pour raisons d'intérêt public ou d'intérêt social, et dans les cas et selon les formes prévues par la loi. 3. L'usure ainsi que toute autre forme d'exploitation de l'homme par l'homme sont interdites par la loi. » (OEA 1969, Article 21)

a ainsi servi de base à une compréhension plus large des droits des peuples autochtones au sein du système interaméricain en amenant une vision plus holistique de celui-ci où le droit à la culture et à la survie y sont inséparables (Barelli 2012 ; Ward 2011, 61). De ces droits, la Cour et la Commission ont énoncé une variété de dispositions et de devoirs en matière de consultation et de consentement des peuples autochtones que l'ensemble des États doivent respecter puisque part intégrante du soft law²⁴.

Le cas *Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua* porté devant la Cour en 2001 peut être compris comme base de la compréhension plus large des droits participatifs autochtones (consultation ou consentement) puisqu'il s'agit de la première décision nationale à reconnaître la propriété communale (De Casas 2019 ; Barelli 2012 ; Antkowiak 2014 ; Grossman 2008). Le conflit entre le peuple Awas Tingni et le gouvernement nicaraguayen concernait d'abord l'octroi de concessions pour l'exploitation forestière à des compagnies étrangères en territoire autochtone, mais plus largement la réclamation d'un titre sur le territoire et d'une reconnaissance de la délimitation de celui-ci par les autorités nationales (Grossman 2008, 1277). Le jugement, reconnaît, à travers la reconnaissance de la violation de l'Article 21 de la Convention (droit à la propriété individuelle) une compréhension plus large de ce droit qui, dans le contexte autochtone, inclus le droit à la propriété communale.

Given the characteristics of the instant case, some specifications are required on the concept of property in indigenous communities. Among indigenous peoples there is a communitarian tradition regarding a communal form of collective property of the land, in the sense that ownership of the land is not centered on an individual but rather on the group and its community. Indigenous groups, by the fact of their very existence, have the right to live freely in their own territory; the close ties of indigenous people with the land must be recognized and understood as the fundamental basis of their cultures, their spiritual life, their integrity, and their economic survival. For indigenous communities, relations to the land are not merely a matter of possession and production but a material and spiritual element which they must fully enjoy, even to preserve their cultural legacy and transmit it to future generations (Cour interaméricaine des droits de l'Homme 2001, para 149).

En plus de créer un précédent en matière d'interprétation du droit à la propriété, Grossman ajoute qu'il s'agit de la première décision internationale à affirmer des droits et obligations en vertu de

²⁴ Dans le jugement *Kichwa Indigenous People of Sarayaku v. Ecuador*, la Cour interaméricaine affirme que l'obligation de consulter est un « principe général du droit international » et « une obligation qui a clairement été reconnue ». (Traduction libre, Cour interaméricaine des droits de l'homme 2012, para 164-165) Elle affirme de ce fait que la responsabilité des États ne peut être justifiée par le manque de législation interne puisqu'il s'agit plutôt de principes de droit généraux et universellement acceptés.

principes qui soient relatifs aux peuples autochtones, soit à leurs traditions et coutumes (Grossman 2008, 1278).

Dans *Maya indigenous communities of the Toledo district v. Belize (2004)*, la Commission interaméricaine se base sur le jugement *Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua* afin d'affirmer la violation du droit de propriété (communale) selon l'Article XXIII de la Déclaration, le Belize n'étant pas signataire de la Convention (Commission interaméricaine 2004, para 194). Le rapport reproche au Belize d'avoir accordé des concessions forestières et extractives à des tiers en territoire autochtone sous le prétexte que ces terres étaient de propriété nationale (Fredericks 2016, 445 ; Commission interaméricaine 2004, para 133). Par le fait même, l'État n'a pas su reconnaître les droits territoriaux autochtones selon lesquels ces terres devaient être protégées afin de garantir la survie du peuple maya (Giupponi 2018, 507). La particularité de ce cas réside dans le fait que la Commission ajoute aux dispositions du droit à la propriété l'obligation pour les États de consulter les peuples autochtones en vue d'obtenir le consentement pour les projets de développement se déroulant sur les territoires ancestraux.

The Commission also observes in this connection that one of the central elements to the protection of indigenous property rights is the requirement that states undertake effective and fully informed consultations with indigenous communities regarding acts or decisions that may affect their traditional territories. As the Commission has previously noted, Articles XVIII and XXIII of the American Declaration specially oblige a member state to ensure that any determination of the extent to which indigenous claimants maintain interests in the lands to which they have traditionally held title and have occupied and used is based upon a process of fully informed consent on the part of the indigenous community as a whole. This requires, at a minimum, that all of the members of the community are fully and accurately informed of the nature and consequences of the process and provided with an effective opportunity to participate individually or as collectives. In the Commission's view, these requirements are equally applicable to decisions by the State that will have an impact upon indigenous lands and their communities, such as the granting of concessions to exploit the natural resources of indigenous territories. (Commission interaméricaine 2004, para 142)

La Commission utilise ainsi le langage du CPLE dans son rapport non pas comme un droit international en soi, mais plutôt comme une obligation des États découlant du respect des droits humains fondamentaux autochtones soit le droit à la propriété communale sur leurs territoires en raison de l'importance de la connexion culturelle et spirituelle à celui-ci. (Fredericks 2010, 445)

Dans *Saramaka People v. Suriname*, le langage du CPLE est directement mobilisé par la Cour, bien que limité à des circonstances précises. Le jugement fait référence à l'Article 32 de la DNUDPA qui affirme la nécessité pour les États de consulter les peuples autochtones dans le but d'obtenir leur consentement pour tous les projets de développement sur les territoires autochtones

ou en affectant les ressources (Heinämäki 2016, 233 ; ONU 2007, Article 32 ; Cour interaméricaine 2007, 131). La Cour a déterminé que le Suriname était en violation de la Convention puisque la restriction au droit à la propriété (entendu de manière collective depuis *Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua*) ne peut être valide si elle entraîne un risque pour la survie même (Cour interaméricaine 2007, para 129). Les ressources se trouvant sur le territoire sont ainsi considérées comme part intégrante de la survie des peuples autochtones, non seulement en raison de leur importance pour la subsistance, mais également en raison des impacts potentiels de l'exploitation des ressources souterraines. Dans le contexte autochtone, la protection des ressources doit ainsi revête une importance particulière en raison du caractère spirituel de la relation des peuples autochtones à la terre (Giupponi 2018, 528). Le droit à la participation émerge de ce fait comme un mécanisme de protection du droit à la propriété et à la survie qui doit répondre à trois conditions. « Premièrement, l'État doit garantir la participation effective des membres du peuple saramaka, conformément à leurs coutumes et traditions, pour tout projet de développement, investissement, exploration ou extraction [...] Ces exigences sont destinées à préserver, protéger et garantir la relation spéciale que les Saramakas entretiennent avec le territoire, qui en retour assure leur survie en tant qu'Autochtones » (Traduction libre, Cour interaméricaine 2007, para 129). Le jugement entraîne donc l'obligation de la participation autochtone pour tout projet de développement ou d'investissement se trouvant sur les territoires ancestraux. Afin d'assurer cette participation, les États ont le devoir de consulter les peuples autochtones concernés (Cour interaméricaine 2007, para 133). Les dispositions quant à la consultation sont énoncées d'une manière semblable à celles de la DNUDPA en affirmant la consultation avec recherche de consentement comme standard minimum.

These consultations must be in good faith, through culturally appropriate procedures and with the objective of reaching an agreement. Furthermore, the Saramakas must be consulted, in accordance with their own traditions, at the early stages of a development or investment plan, not only when the need arises to obtain approval from the community, if such is the case. Early notice provides time for internal discussion within communities and for proper feedback to the State. The State must also ensure that members of the Saramaka people are aware of possible risks, including environmental and health risks, in order that the proposed development or investment plan is accepted knowingly and voluntarily. Finally, consultation should take account of the Saramaka people's traditional methods of decision-making (Cour interaméricaine 2007, para 133).

Plus que la DNUDPA, le jugement de la Cour interaméricaine précise toutefois que le consentement préalable, libre et éclairé doit être obtenu et non seulement recherché pour les projets de développement ou d'investissement à grande échelle ou qui entraîneraient des impacts

significatifs sur le territoire saramaka (Farget 2019, 422 Giupponi 2018 ; Cour interaméricaine 2007, para 134).

Finalement, dans *Kichwa Indigenous People of Sarayaku v. Ecuador*, la Cour affirme en 2012 que l'obligation de consulter relève d'un principe général de droit international et qui doit en ce sens être respecté par les États (Cour interaméricaine 2012, para 164). L'Équateur a ainsi été reconnu coupable d'avoir signé des contrats d'exploitation d'hydrocarbures en terre sarayaku déléguant ainsi aux compagnies le fardeau de la consultation (De Casas 2019, 23 ; Fredericks 2010, 446).

It should be emphasized that the obligation to consult is the responsibility of the State; therefore the planning and executing of the consultation process is not an obligation that can be avoided by delegating it to a private company or to third parties, much less delegating it to the very company that is interested in exploiting the resources in the territory of the community that must be consulted. (Cour interaméricaine 2012, para 187)

Les processus consultatifs se doivent donc d'être menés par les États eux-mêmes²⁵ en respectant cinq principes fondamentaux soit d'être effectués à l'avance, de bonne foi dans le but de parvenir à une entente, de manière adéquate et accessible, en incluant un processus d'évaluation d'impacts environnementaux et finalement, les consultations doivent être informées (Giupponi 2018, 513; Cour interaméricaine 2012, para 180-211). Si le jugement mentionne la nécessité de rechercher le consentement, celui-ci n'est pas formulé comme une obligation, ne dépassant ainsi pas la formulation présente dans la DNUDPA (Doyle 2015, 129). Le cas *Kichwa Indigenous People of Sarayaku v. Ecuador* pose également une compréhension plus large de l'Article 1 *Obligation de respecter les droits* de la Convention au sein duquel les droits doivent être garantis et protégés pour toute personne sans discrimination (Antkowiak 2014, 156 ; Convention interaméricaine 1969, Article 1). Il s'agit en effet du premier jugement qui affirme la violation à la propriété collective d'une communauté (Cour interaméricaine 2012, para 341 alinéa 2). Bien que la jurisprudence précédente considérait les droits autochtones comme dérivés du droit à la propriété entendu de manière communale, les formulations précédentes condamnaient la violation au détriment des membres individuels de la communauté (Antkowiak 2014, 156). Aux formulations précédentes des droits autochtones se basant sur le droit à la propriété, le jugement met de l'avant le droit à l'intégrité culturelle qui entraîne lui-même le droit à la consultation. « La Cour considère que le

²⁵ De Casas affirme toutefois que le jugement pourrait laisser place à la délégation d'une telle autorité à un tiers si les consultations sont menées sous la supervision de l'État, selon les principes généraux du droit international et donc, de manière appropriée (2019, 23-24).

droit à l'identité culturelle est un droit fondamental – de nature collective [...] Ce qui signifie que les États ont l'obligation de s'assurer que les peuples autochtones sont correctement consultés au sujet de tout ce qui affecte ou pourrait affecter leurs vies culturelles et sociales, conformément à leurs valeurs, traditions, coutumes et formes d'organisation » (Traduction libre, Cour interaméricaine 2012, para 217).

Le système interaméricain s'est donc saisi des textes internationaux en matière de droits humains afin de développer la jurisprudence concernant la consultation et le consentement autochtone. Le degré de consentement exigé doit ainsi être considéré au cas par cas selon les circonstances, les intérêts en jeu et la nature des droits pouvant être bafoués (Giupponi 2018 ; Barelli 2012, 15). En plus des cas clairs où le consentement est exigé (relocalisation, dépôt de matières dangereuses, etc.), le système interaméricain ajoute les cas de projets de développement ou d'investissement à grande échelle. Cette précision, bien que n'étant pas clairement définie, ajoute à l'interprétation des dispositions du CPLE. Il s'en suit donc une version « bonifiée » de la norme du CPLE par rapport à celle présentée par la DNUDPA, mais qui demeure toutefois de nature moyenne puisque la reconnaissance de l'autorité décisionnelle autochtone sur le territoire par les États n'est garantie que dans certains cas précis.

Le CPLE : un compromis imposé entre des visions de l'autorité territoriale opposées

À l'heure actuelle, nous avons donc vu que plusieurs compréhensions coexistent sur la scène internationale des droits humains quant à la norme du CPLE. Ces conceptions divergentes peuvent être lues par le biais de la lunette de l'autorité décisionnelle sur le territoire qui, à un bout du spectre, représenterait un contrôle territorial exclusif à l'État et de l'autre, une reconnaissance systématique de l'autorité des peuples autochtones. Le standard international concernant la norme du CPLE se trouverait ainsi quelque part au milieu de ce spectre en affirmant la possibilité d'un pluralisme d'autorités, mais où l'autorité territoriale autochtone serait toutefois restreinte à des cas précis.

Le CPLE semble être considéré dans le droit international comme un principe de droit humain duquel découle un ensemble de bonnes pratiques de consultation à adopter. Alors que la question du degré et de l'étendue de son application n'est pas consensuelle, l'obligation de consultation préalable, libre et informée avec objectif d'obtenir un consentement fait office de

standard (Doyle 2015 ; Tomlinson 2019). S'il existe bel et bien un standard, celui-ci ne suffit pas à rendre compte d'une compréhension homogène de la norme du CPLE. Newman note dans l'étude de l'interprétation du CPLE dans la DNUDPA que le langage abstrait laisse place à plusieurs significations. Pour certain.e.s, le vocable « en vue d'obtenir leur consentement » pourrait impliquer une obligation de l'État d'obtention du consentement en finalité alors que pour d'autres, il engage plutôt l'obligation de la conduite d'un processus consultatif au cours duquel le consentement doit être recherché (Newman 2019, 238). La question de savoir si l'État peut poursuivre un projet advenant que le consentement autochtone ne soit pas donné à l'issue d'un processus consultatif préalable, libre et éclairé demeure ainsi sans réponse. « Le CPLE est le produit d'un compromis négocié et ses formulations parfois ambiguës sont sujettes à différentes interprétations » (Traduction libre, Papillon et al. 2019, 223). Le langage de la consultation et du CPLE, plutôt que d'avoir une signification universelle, serait universellement contesté dans sa portée significative (Tomasseli et Wright 2019, 283). Les interprétations des organes de droits humains étant influencées par les intérêts étatiques qui composent le système international, une reconnaissance systématique de l'autorité territoriale autochtone est vue comme incompatible. Les limites imposées à la notion de consentement étant motivées par la crainte du veto autochtone, l'autodétermination autochtone ne peut être comprise qu'à l'intérieur de l'État.

Autodétermination ou veto autochtone ?

Si le CPLE vise à garantir le droit à l'autodétermination des peuples autochtones, ce droit ne peut toutefois s'exercer contre la conception de l'autodétermination des États qui prône au sein du droit international. C'est-à-dire qu'il ne peut comporter un droit de veto.

La souveraineté de l'État étant considérée comme exclusive sur le territoire, il ne peut y avoir une pluralité de souverainetés. Ce constat est basé sur la notion d'autodétermination comme fondement à la légitimité des États-nations, conformément à la définition de la Charte des Nations Unies qui affirme le droit à l'autodétermination à travers le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes²⁶. Malgré une définition internationale, le terme *autodétermination* n'a toutefois pas un sens et une application uniforme (Napoleon 2005, 32 ; Anaya 1996, 75). En tant que droit humain,

²⁶ « Développer entre les nations des relations amicales fondées sur le respect du principe de l'égalité de droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes, et prendre toutes autres mesures propres à consolider la paix du monde » (ONU 1945, Article 1.2)

son énonciation dans le droit international n'échappe pas aux rapports de pouvoirs qui le sous-tendent puisqu'il est lié à la hiérarchisation des peuples du globe entre États et entités sous-étatiques. « L'autodétermination est concernée par les peuples » (Traduction libre, Napoleon 2005, 32). Il y a toutefois une tension inhérente dans la définition de qui constitue ces peuples dont les contours sont délimités par des frontières arbitraires érigées au statut d'État. Il y a donc une invisibilisation de la multiplicité des peuples se trouvant sur le territoire « étatique » qui est permise par la prémisse de la présence d'un seul peuple homogène (Doyle 2015, 69; Napoleon 2005, 33). La tension quant aux implications du droit à l'autodétermination est intimement liée à la question de l'autorité sur le territoire. La conception de l'autodétermination des États rend légitime le monopole de la souveraineté sur le territoire puisqu'elle englobe les autodéterminations concurrentes qui ne peuvent par conséquent que s'exercer à l'intérieur des frontières de l'État. Selon cette logique, il n'y aurait qu'un seul peuple candidat à une autodétermination non limitée, qui puisse être de l'ordre de la sécession (externe), compris comme le peuple national. Si les peuples qui composent ce peuple national peuvent avoir un droit à l'autodétermination, celui-ci s'exerce différemment du premier, ne pouvant remettre en cause l'autorité territoriale – la souveraineté – de l'État.

La crainte que le terme consentement puisse constituer un veto autochtone sur le territoire motive les limitations imposées aux autodéterminations autochtones subordonnées à la conception de l'autodétermination des États. Alors que le consentement est abondamment mentionné dans les textes du système international concernant les droits humains autochtones, le veto brille par son absence (Tockman 2017, 9 ; Rodríguez-Garavito 2010). Les processus de négociation pour l'adoption des textes finaux des organes de droits humains en matière de consultation et de consentement autochtone révèlent toutefois la tension entre les autodéterminations concurrentes²⁷ qui limite la portée de la notion de consentement.

Les limitations à la notion de consentement dans les organes de droits humains

Le clivage quant à l'autorité décisionnelle sur le territoire transcende les instruments internationaux de protection des droits humains autochtone. La norme CPLE telle que développée

²⁷ Ces autodéterminations (de l'État et autochtones) ne sont pas intrinsèquement concurrentes, mais sont plutôt cadrées de cette façon au sein du système international. Il est ainsi sous-entendu que les peuples autochtones ne peuvent pas aller à l'encontre de l'intérêt étatique, particulièrement du développement économique. Ce cadrage a pour effet d'essentialiser les peuples autochtones comme anti-développement, écologistes et hostiles aux compagnies et gouvernements. La crainte de leur octroyer un pouvoir de l'ordre du refus suppose que les refus seraient systématiques (Doyle 2015, 253).

dans le droit international se présente ainsi comme le résultat d'un compromis entre des revendications d'autorités territoriales considérées comme opposées²⁸, expliquant ainsi le caractère moyen, voire faible du standard actuel. Alors que le langage de la consultation apporte une obligation d'un processus – les moyens - le langage du consentement apporte l'obligation de résultats – la finalité (Farget 2019, 420). Le glissement du consentement à la consultation tendrait à invisibiliser le premier en raison de la crainte des États du potentiel veto autochtone que l'obligation de consentement pourrait porter (Farget 2019, 428 ; Antkowiak 2014, 168). Cette tendance est manifeste dans le contenu des textes internationaux précédemment étudiés de même que dans les processus de négociation visant l'adoption de ces mêmes textes. Le système international étant basé sur le principe de la souveraineté des États, la portée du CPLE est limitée puisque la norme pourrait remettre en cause l'intégrité territoriale des États par le consentement autochtone compris comme veto (Young 2019 ; Engle 2011 ; Macklem 2008). « Les États et les acteurs des industries non autochtones ont des intérêts qui ne concordent généralement pas avec la reconnaissance juridique complète du CPLE » (Traduction libre, Young 2019, 5).

Dans le cas de la Convention 169 de l'OIT, l'Article 1.3 fait explicitement référence à la crainte d'octroyer un pouvoir de l'ordre de la sécession aux peuples autochtones par le droit à l'autodétermination. « L'emploi du terme peuples dans la présente convention ne peut en aucune manière être interprété comme ayant des implications de quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international » (OIT 1989, Article 1.3.) Le qualificatif de « peuples » plutôt que « populations » dans la C169 fut largement réclamé par les participants autochtones (Engle 2011, 156). Or, puisque la Charte des Nations Unies affirme que tous les peuples ont le droit à disposer d'eux-mêmes, le maintien du terme « peuple » combiné à l'Article 1.3 fait office de compromis afin d'éviter que les peuples autochtones puissent disposer d'eux-mêmes à l'extérieur des frontières des États où ils sont géographiquement situés (Engle 2011, 156 ; ONU 1945, Article 1.2). L'absence du droit à l'autodétermination dans le texte final de la C169 opère également selon la même logique. Plutôt que de définir la protection des droits autochtones en vertu de l'autodétermination, la C169 adopte plutôt une posture mixte entre le langage de l'autonomie et de la non-discrimination, étant toutefois tous deux affirmés comme une

²⁸ Les autodéterminations autochtones ne s'opposent pas toutes aux conceptions moyennes voire faibles de la norme du consentement, préalable, libre et éclairé. Les limitations à la notion de consentement reposent toutefois sur la possibilité théorique de leur opposition. Le chapitre 3 illustre la variété des luttes pour l'autodétermination des Autochtones, montrant qu'un contrôle territorial exclusif peut être recherché chez certains et moins chez d'autres.

responsabilité de l'État qui contient les peuples autochtones dont les droits doivent être protégés (Macklem 2008, 196).

Cette posture se retrouve également dans le projet d'écriture de la DNUDPA, et ce malgré l'affirmation du droit à l'autodétermination à l'Article 3 et 4. L'inclusion de représentant.e.s autochtones au sein du processus d'écriture de la DNUDPA était une procédure inhabituelle au sein des instances de l'ONU. Le résultat final fut toutefois compromis par le refus de nombreux États d'inclure les représentant.e.s autochtones dans la phase finale d'écriture (Peterson 2010, 204-205). À l'issue de ces rencontres fermées aux Autochtones et composées de représentant.e.s étatiques, seulement 2 des 45 articles initiaux auront été retenus (Erueti 2020 ; Corntassel 2007, 152). Si le droit à l'autodétermination demeure énoncé dans la Déclaration, celui-ci est toutefois réduit à son caractère interne (en opposition à une autodétermination externe de l'ordre de la sécession). L'Article 46.1 indique ainsi que « aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être [...] considérée comme autorisant ou encourageant aucun acte ayant pour effet de détruire ou d'amoinrir, totalement ou partiellement, l'intégrité territoriale ou l'unité politique d'un État souverain et indépendant. » (ONU 2007, Article 46.1) L'affirmation du droit à l'autodétermination, mais seulement interne, se dessine donc comme un compromis visant à autoriser les peuples autochtones à disposer d'eux-mêmes, mais seulement si leurs autodéterminations ne remettent pas en cause l'intégrité territoriale des États souverains (Engle 2011 ; Engle 2010 ; Macklem 2008). Pour Corntassel, l'inclusion des peuples autochtones au sein du processus relevait plutôt de l'illusion puisque le système de l'ONU correspond à la vision des États qui le composent et qui cherchent donc à asseoir leur légitimité ainsi qu'à faire avancer leurs propres intérêts (Corntassel 2007, 140). Une reconnaissance systématique des autorités autochtones sur le territoire relèverait ainsi de l'utopie puisqu'elle permettrait à certains groupes non étatiques de détenir le contrôle du territoire et d'ainsi limiter la possibilité des projets de développement nécessaires pour l'intérêt économique des pays (Tomlinson 2018 ; Imai 2017 ; Barelli 2012). Cette possibilité est ainsi définie comme contraire aux fondements démocratiques des États et irréconciliable avec les systèmes légaux nationaux (Tomlinson 2018, 886 ; Corntassel 2007, 150). Macklem affirme que malgré une amélioration notable dans les protections aux droits humains autochtones contenus dans la DNUDPA, celle-ci s'inscrit dans le langage de l'autonomie en laissant tomber celui de la non-discrimination, mais ne constitue toujours pas une disposition en vertu de l'autodétermination (Macklem 2008, 202). La Déclaration reproduirait plutôt le biais de l'impossibilité à considérer les

peuples autochtones hors de leurs appartenances étatiques puisque les Autochtones détiennent des droits dont les obligations reposent sur les États dans lesquels ils et elles vivent (Idem).

Si le système interaméricain a permis de préciser la notion du CPLE, Farget note toutefois que le jugement *Kichwa Indigenous People of Sarayaku v. Ecuador* de 2012 représente un retour à une version affaiblie de la norme en évacuant le langage du consentement pour plutôt mettre de l'avant l'obligation de consultation dans le but de parvenir à une entente (Farget 2019, 425). Antkowiak abonde dans le même sens en affirmant que la protection en termes de droits humains des peuples autochtones dans le système interaméricain se trouverait en déclin suite à ce jugement (Antkowiak 2014, 121)²⁹. Ces auteurs mettent en garde contre une étude trop optimiste qui ne prendrait pas en compte les limites inhérentes du système. En effet, les États membres de l'OEA favoriseraient des politiques économiques basées sur l'extraction de matières premières (Farget 2019, 431). La croissance économique serait ainsi dépeinte comme dépendante des ressources naturelles sur le territoire – ressources se trouvant trop souvent sur les territoires autochtones (Yriart 2015, 484). Le glissement du langage du consentement à la consultation représenterait le fruit du lobbying des grandes entreprises et des États membres contre un possible veto autochtone afin de garantir l'intérêt économique national basé sur le modèle extractiviste (Farget 2019 ; Antkowiak 2014, 168). Le système interaméricain reposant sur la participation des États américains, un possible retrait de ceux-ci de l'organisation mettrait en péril la survie même du système. Il en résulterait ainsi la diminution de la portée normative du CPLE afin de maintenir le système en place renforçant par le fait même le pouvoir des États et la possibilité pour ceux-ci d'influencer le contenu normatif qui pourrait nuire à leurs intérêts (Farget 2019, 433).

Ainsi, malgré la présence d'un standard international quant à la nécessité de consulter les peuples autochtones dans le but d'obtenir leur consentement, et ce, de manière préalable, libre et éclairée, cette formulation porte le poids d'un compromis qui plutôt que négocié, a été imposé. Le système international repose en effet entre les mains des États, reproduisant ainsi les asymétries de pouvoir puisqu'il comprend les conceptions normatives étatiques de la souveraineté et du territoire. Plus que de reproduire les inégalités entre nations selon le critère de richesse, les organisations internationales reposent sur une distribution inégalitaire des pouvoirs de souveraineté qui placent les peuples autochtones au bas de l'échelle (Macklem 2008).

²⁹ Une analyse plus approfondie des jugements suivants serait toutefois nécessaire afin de déterminer la portée du consentement dans la jurisprudence du système interaméricain post-2012.

Le problème du lieu d'énonciation : les biais du système international

Du fait de sa création comme norme internationale, le CPLE ne parvient pas à capturer une compréhension substantive du droit à l'autodétermination puisqu'il est soumis aux restrictions normatives de la part des États souhaitant maintenir une autorité décisionnelle exclusive sur le territoire.

Le système international repose sur un ensemble de biais historiques ayant octroyé les pouvoirs de souveraineté aux États en empêchant la redistribution de ceux-ci aux peuples autochtones (Engle 2010, 3). Les conditions de la reconnaissance du statut d'État ont varié avec le temps, mais sont généralement admises comme la représentation de la population sur le territoire selon les principes d'égalité et de non-discrimination ainsi que le fait de pouvoir maintenir l'intégrité territoriale et de la faire respecter par les autres États (Idem). Le droit à l'autodétermination comme droit à intégrer le système international en tant qu'État et donc de participer au partage des pouvoirs de souveraineté fut étendu aux anciennes colonies suite aux processus de décolonisation (retrait des puissances européennes). Toutefois, ce droit n'a été rendu valide que pour les colonies géographiquement éloignées des puissances colonisatrices³⁰ – rendant le droit à la souveraineté et à l'indépendance inachevable pour les populations colonisées se trouvant à l'intérieur des frontières de l'État colonial (Macklem 2008, 186). Il en résulte donc que les peuples autochtones ne furent jamais inclus dans la distribution des pouvoirs de souveraineté via le droit à l'autodétermination (Erueti 2020, 15). « What is the difference between our claim and the claim of oppressed colonial peoples who want to live in their homelands?³¹ » (Propos de Leonard Crate représentant de l'International Organisation of Indigenous Resource Development rapportés dans Engle 2011, 157)

Puisque les peuples autochtones ne peuvent avoir un pouvoir d'autodétermination de l'ordre de la souveraineté dans le droit international, ceux-ci sont compris comme part intégrante des États non seulement géographiquement, mais aussi légalement.

International indigenous rights speak to the consequences of organizing international political reality, including indigenous political reality, into a legal system that vests sovereign power in certain collectivities and not others. Not only does this mode of legal organization exclude

³⁰ Cet argument est connu sous le nom de « blue water doctrine ». Il s'agit d'une théorie voulant que les processus de décolonisation entamés dans les années 60 ne soient valides que pour les puissances européennes puisque le fait colonial nécessiterait un écart de l'ordre d'un étendu d'eau entre la métropole et la colonie. Il s'agit ainsi d'une vision selon laquelle le continent américain ne pourrait se décoloniser et octroyer l'autodétermination aux communautés colonisées du fait du partage géographique entre le colonisateur et le colonisé. (Robbins 2015, Macklem 2008, 186).

³¹ Les propos rapportés d'Autochtones seront laissés dans la langue originale afin d'éviter toute possibilité d'altération à travers la traduction.

indigenous peoples from participating in the distribution of sovereign power that it performs, it authorizes legal actors to whom it distributes sovereign power - States- to exercise such power over indigenous peoples and territory to their detriment. (Macklem 2008, 208)

La fonction des droits humains autochtones serait donc de limiter les effets négatifs de cette distribution des pouvoirs de souveraineté. Tout en améliorant la protection octroyée aux peuples autochtones, le langage des droits humains place la responsabilité de la défense de ceux-ci entre les mains des États (Macklem 2008, 202). Alors que les organes de droit international se sont montrés réticents à adopter un cadre de protection de l'ordre de l'autodétermination, le cadre des droits humains semblait plus à portée de main. Les formulations en termes de droit à la culture ne remettant pas en cause la souveraineté et l'intégrité territoriale des États (Engle 2011, 156). D'autant plus que ce modèle était déjà une part intégrante des États-nations modernes notamment par le paradigme libéral des droits individuels (Erueti 2020, 12). « Les droits humains sont devenus la lingua franca des États et des mouvements sociaux, de la gauche à la droite. Les États revendiquent leurs interventions – même militaires – dans d'autres États afin de protéger les droits humains et ceux-ci résistent de telles interventions sur leurs territoires en vertu de ces mêmes droits humains » (Traduction libre, Engle 2011, 158). Le développement des protections en matière de droits humains autochtones a donc suivi le cadre global des droits humains. Ces formulations ont eu pour effet de confiner les peuples autochtones sous la juridiction des États et à confier le respect de leurs droits entre les mains de ceux-ci. « Les obligations que sous-tendent les droits humains supposent des considérations morales universelles alors que les obligations réelles auxquelles ils donnent lieu s'arrêtent généralement aux frontières des États ». (Traduction libre, Macklem 2015, 81). Ce modèle à l'avantage pour les États de conserver l'intégrité territoriale puisqu'il place les peuples autochtones dans une position de citoyen.ne.s à nation plutôt que de nation à nation dans le cas d'un cadrage d'autodétermination (Champagne 2013, 13). La connexion historique et particulière des peuples autochtones à la terre est affirmée dans le cadre des droits humains, mais ce territoire dans le droit international se trouve sous la juridiction de l'État indépendant (Macklem 2008, 197). Il s'en suit que les peuples autochtones ont été déclarés comme citoyen.ne.s des États-nations à travers le droit international sans consentement préalable à cette citoyenneté (Erueti 2020, 18 ; Champagne 2013, 16).

Le modèle des droits humains a ainsi pour effet de maintenir le statu quo quant à la complexité des relations entre Autochtones et États (Champagne 2013, 11). L'incapacité du système actuel de considérer un pluralisme intrinsèque de l'autorité sur le territoire sans

hiérarchisation entre Autochtones et État est révélatrice de ces dynamiques³². Les formes « fortes » de la norme du consentement, préalable, libre et éclairé brillent par leur absence dans le système international puisqu'elles remettraient en cause le principe de l'intégrité territoriale ainsi que la distribution des pouvoirs de souveraineté qui maintiennent ce même système en place. Malgré l'apparence de standard, ce quasi standard est toutefois traversé par le compromis entre des visions de l'autorité territoriale non réconciliées, voire irréconciliables.

Le développement de la norme du consentement préalable, libre et éclairé dans le droit international présente son lot de point contentieux. En tant que norme internationale, le CPLE s'insère toutefois dans un défi supplémentaire puisque le but ultime de toute norme est de faire une différence dans la pratique, sur le terrain (Fontana et Grugel 2016 ; Betts et Orchard 2014). Les normes internationales sont donc formulées de manières plutôt vagues afin de permettre leur interprétation et leur adaptation dans différents contextes (Schilling-Vacaflor 2019). Toute norme internationale présente un écart entre la formulation initiale dans le droit international et la manière dont celle-ci est pratiquée et mise en œuvre dans les contextes nationaux par les États (Giupponi 2018, 485 ; Hanna et al. 2016 ; Doyle 2015 ; Faletti et Riofrancos 2014). Dans le cas du CPLE, la mise en œuvre de la norme par les États est d'autant plus compliquée que les États n'ont pas intérêt à interpréter la norme de manière « forte » et à modifier leurs contextes juridiques nationaux vers des formes d'autorités territoriales plurielles en faveur des peuples autochtones. Autrement dit, les États n'ont pas intérêt à mettre le CPLE en œuvre.

³² Karen Engle dans son article *On Fragile Architecture: The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in the Context of Human Rights* rappelle que ce ne sont pas toutes les nations et tous les peuples autochtones qui souhaitent et ont souhaité obtenir un droit à l'autodétermination de l'ordre de la sécession. (Engle 2011).

CHAPITRE III : UNE MISE EN ŒUVRE COMPLEXIFIÉE PAR LE CONTEXTE DU COLONIALISME D'ÉTABLISSEMENT

« It seems that FPIC is everywhere discussed, but it is not much of an exaggeration to say that it is practised virtually nowhere. » (Szablowski 2010, 117).

Karen Engle affirme que le système international est caractérisé par la reproduction de certains biais historiques (Engle 2010, 3). Parmi ces biais, la création d'un système qui place les États au sommet de la pyramide de la distribution des pouvoirs de souveraineté est révélatrice de la position résiduelle réservée aux peuples autochtones en matière de souveraineté – au bas de la pyramide. La norme du CPLE est ainsi le fruit d'un « compromis » entre des visions opposées de l'autorité territoriale, mais ce compromis est lui-même compromis par l'asymétrie de pouvoirs au sein du système. Les États ont donc d'abord une influence prépondérante quant à la manière dont le CPLE est défini en tant que standard, mais également dans la pratique de celui-ci via la mise en œuvre de la norme dans les différents contextes nationaux (Doyle 2015). Alors qu'il existe un écart entre toute norme internationale et sa mise en œuvre dans les sphères domestiques des États, « cet écart entre le cadre de droit international et les lois nationales est particulièrement notable lorsque considéré à travers la lentille du CPLE » (Traduction libre, Doyle 2015, 160).

Si les États ont le devoir moral de défendre les standards en matière de normes de droits humains internationales, le CPLE, en tant que norme internationale, n'y échappe pas. La manière dont la norme est définie dans les contextes étatiques cherche toutefois à éviter les formulations fortes, le langage de la souveraineté et de l'autodétermination, pour privilégier les versions faibles où l'État conserve le monopole de l'autorité territoriale et des ressources sur le territoire. Comme ce chapitre entend le démontrer, la multiplicité de significations que peut prendre le CPLE révèle une asymétrie de pouvoir inhérente qui favorise l'interprétation étatique de la norme au détriment des compréhensions concurrentes. Le CPLE doit ainsi être considéré dans le contexte plus large du colonialisme d'établissement qui détermine les conditions des relations États-Autochtones, et ce, encore aujourd'hui.

Les sections qui suivent illustrent que la mise en œuvre de la norme opère au sein d'un espace intrinsèquement politique qui est le lieu de conflits entre des interprétations concurrentes de l'autorité territoriale (Guzmán-Gallegos 2017 ; Rodríguez-Garavito 2010). Ces conflits sont marqués par une hégémonie épistémologique et ontologique occidentalocentrée qui reproduit les rapports de pouvoirs entre États et peuples autochtones. L'expérience du CPLE dans la pratique

discrédite ainsi non seulement les revendications concurrentes sur le territoire, mais plus largement l'ensemble des visions du monde et systèmes de connaissances autochtones. L'ontologie du territoire comme propriété ainsi que le caractère procédural des consultations empêchant toute discussion sur la substance de ce territoire sont révélateurs de la subordination des visions du monde autochtones dans le contexte du colonialisme d'établissement.

La déconstruction du concept du CPLE achevée, il sera possible de distinguer trois narratifs reprenant la logique de la substance normative faible, moyenne et forte de la norme. Alors que le langage de la consultation et du consentement ne parvient pas à considérer une autorité territoriale qui puisse d'emblée être détenue par les peuples autochtones, se tourner vers les conceptions de l'autodétermination des Autochtones eux-mêmes et elles-mêmes permet de dépasser le paradigme de la souveraineté de l'État. Il est donc proposé de construire le registre des autodéterminations autochtones à partir de la littérature autochtone afin d'informer les significations de la notion de consentement une fois le CPLE sorti de son ancrage colonial.

L'État comme point de référence : le problème théorique de la mise en œuvre du CPLE

Le but de toute norme internationale est de modifier les contextes législatifs nationaux. Puisque les États ont une influence prépondérante quant à la portée significative du consentement sur la scène internationale, ces limitations se reflètent également dans la manière dont les processus de consultation héritiers de la norme du CPLE sont conduits en pratique (Doyle 2015). Si les États ont le devoir moral de défendre les standards en matière de normes de droits humains, le CPLE n'y échappe pas. « Chaque État-nation a l'obligation morale d'au moins respecter les standards de la DNUDPA » (Traduction libre, Champagne 2013, 10). En tant que standard de droits humains, le CPLE (sous la forme consultation ou consentement) se doit d'être harmonisé et adapté aux différents contextes domestiques puisque les normes internationales composent un ensemble de valeurs globales qui nécessitent interprétation (Schilling-Vacaflor 2017, 1061). Pour Schilling-Vacaflor, le véritable pouvoir des droits humains ne se trouve pas dans la reconnaissance légale, mais plutôt dans la façon dont ceux-ci sont traités et respectés en pratique (Schilling-Vacaflor 2019, 311). Les interprétations des normes internationales dans les contextes nationaux au sein des processus de mise en œuvre sont donc au cœur du processus de signification puisque le sens même des droits peut être modifié à travers la traduction de l'international au national (Schilling-Vacaflor

2019, 312). Il en résulte donc que la signification réelle des normes dépend de la manière dont elles sont conduites sur le terrain (Wiener 2004, 191). Or, la manière dont le CPLE est conduit s'inscrit d'abord et avant tout dans le contexte plus large du colonialisme d'établissement.

Le contexte du colonialisme d'établissement

Malgré la multitude d'interprétations de la norme du CPLE sur le terrain, certaines conceptions ont plus de poids que d'autres en raison du contexte du colonialisme d'établissement. « La valeur et les qualités associées à une norme s'inscrivent dans un processus de construction politique et de production du savoir » (Traduction libre, De Almagro 2018, 679). Il ne s'agit donc pas d'une norme de droits humains parmi d'autres puisque les États cherchent à imposer une interprétation hégémonique de ce que sont la consultation et le consentement autochtone afin de ne pas perdre leur pouvoir de décision sur le territoire (Fontana et Grugel 2016, 256). Le propre du contexte colonial spécifique aux peuples autochtones réside dans une inégalité structurelle, historique et contemporaine, quant à la distribution des pouvoirs. « Le pouvoir n'est pas quelque chose qui puisse être possédé, le pouvoir est plutôt produit et reproduit à travers les relations sociales par la pratique des acteur.trice.s et sujet.te.s. Ces pratiques déterminent les frontières de ce qui peut et ne peut pas être dit de même que de qui peut et ne peut pas parler » (Traduction libre, De Almagro 2018, 680). La pratique de la norme du CPLE repose ainsi sur une conception du monde occidentale qui tente d'empêcher les interprétations concurrentes telles que les revendications d'autodéterminations des peuples autochtones. Le défi particulier de la norme internationale du CPLE s'incarne dans le fait que les États coloniaux n'ont pas intérêt à mettre la norme en œuvre puisqu'elle impliquerait un renversement des rapports de pouvoir en reconnaissant les peuples autochtones comme pourvus d'une autorité territoriale a priori. Plus que d'être un phénomène historique, le colonialisme d'établissement a des implications contemporaines qui perdurent.

Le colonialisme d'établissement³⁴ a la particularité de produire un narratif qui octroi aux colonisateur.trice.s une souveraineté naturelle sur le territoire (Dabin 2019, 32). Ce monopole de

³⁴ L'usage du terme colonialisme d'établissement sera privilégié à celui de colonialisme de peuplement. Les deux termes se retrouvent de manière interchangeable dans la littérature francophone pour rendre compte du *settler colonialism*. Il semble toutefois que l'expression « peuplement » soit incomplète pour illustrer la réalité coloniale passée et présente. Le colonialisme ne visant pas le peuplement d'un territoire inhabité, mais plutôt l'établissement d'une société nouvelle via l'effacement des traces des peuples qui y vivaient a priori. Le terme colonialisme

la souveraineté était déjà manifeste dans le principe de *terra nullius* (territoire sans maître) qui a justifié la conquête des territoires autochtones en raison de leur supposée vacuité. Plutôt que l'absence de corps sur le territoire, le processus de colonisation a été légitimé par des stéréotypes raciaux, associant les Autochtones présent.e.s à des êtres sauvages devant être civilisé.e.s (Battel Lowman et Barker 2015, 41). Ces stéréotypes ont donc permis la dépossession passée et ont servi de piliers pour la création des États coloniaux d'établissement (Battel Lowman et Barker 2014, 25). Même si la doctrine en tant que telle n'est plus reconnue à l'heure actuelle, elle demeure structurante des réalités d'aujourd'hui, la présence des colonisateur.trice.s sur le territoire étant toujours bien réelle.

Le monopole de la souveraineté sur le territoire s'incarne donc d'abord dans l'affirmation de l'autorité exclusive sur celui-ci, qui est renforcée par la présence permanente des allochtones (Corntassel et Bird, 2017). Le nouveau peuple créé par le colonialisme s'installe avec une souveraineté préalable, dans le but d'y vivre de manière permanente (Battel Lowman et Barker 2015 ; Veracini 2010). Le territoire est réclamé de façon à se détacher du lieu de leur provenance, sans intention d'y retourner. La nouvelle population ainsi établie érige des structures politiques et légales qui lui sont propres et celles-ci viennent avec une perception unique de la nation – la création de mythes et narratifs nationaux, une perception particulière de l'identité ainsi que le processus d'appropriation du territoire (Battel Lowman et Barker 2015, Veracini 2010). « Les colonisateur.trice.s ne découvrent pas: ils emportent avec eux et elles leurs souverainetés et leurs modes de vie [...] ils et elles transformant la terre à leur image, s'établissent à un nouvel endroit sans bouger » (Traduction libre, Veracini 2010, 98). Les colonisateur.trice.s doivent donc s'investir d'un droit de rester sur le territoire afin que leur présence y soit légitime, ce qui entraîne la négation de l'existence autochtone préalable (Battel Lowman et Barker 2015, 26).

Le projet totalisant qu'est celui du colonialisme d'établissement repose ainsi sur deux logiques. Une logique d'élimination des Premiers Peuples, puis une logique de construction de quelque chose de nouveau, la construction d'un *nation-building*³⁵ (Dabin 2019). L'élimination renvoie à la destruction physique des peuples autochtones, aux processus génocidaires, mais

d'établissement sera ainsi privilégié puisqu'il permet de réfléchir à la présence continue des colonisé.e.s sur le territoire et ce, en tant que peuples.

³⁵ Les processus de *nation-building* peuvent être compris comme l'ensemble des politiques ayant pour but la légitimation de l'existence des États et de leurs frontières. La « nation » majoritaire est ainsi érigée comme seule nation titulaire de l'État (Dembinska 2012, 417-418).

également à l'assimilation et l'effacement collectif de leurs présences historiques. « Il s'agit de la logique de l'élimination en action : premièrement, un effacement physique puis, un oubli conceptuel [...] les sociétés d'établissement détiennent et maintiennent l'unique revendication légitime à leurs territoires » (Traduction libre, Battel Lowman et Barker 2015, 30). L'élimination se positionne ainsi comme préalable à la construction de quelque chose de nouveau en forçant l'effacement de ce qui existait a priori. L'anéantissement des revendications d'autorités territoriales autochtones suppose donc moins l'effacement des individus autochtones et plutôt l'effacement de ces individus en tant que peuples, de leurs identités autochtones (Alfred et Corntassel 2005, 598). Ce processus est accompagné par un récit national d'autochtonisation des colonisateur.trice.s. La disparition des traces de l'existence précoloniale d'autres peuples permet aux allochtones de se revendiquer du statut d'autochtone³⁶ afin de se définir eux-mêmes et elles-mêmes comme provenant de ce territoire (Battel Lowman et Barker 2015, 31). Le récit national construit ainsi la colonisation comme un événement du passé qui était inévitable et a déjà été dépassé en obscurcissant le fait que le colonialisme d'établissement incarne une structure totalisante, à la fois passée, présente et future, plutôt qu'un événement unique (Battel Lowman et Barker 2015 ; Wolfe 2006, 388).

La nouvelle souveraineté de l'État se révèle comme un projet totalisant et universalisant qui bien que guidé par l'accès au territoire, structure l'ensemble du projet colonial actuel (Coulthard 2014 ; Wolfe 2006). À travers la construction de la nouvelle société, l'État colonial cherche à se transcender. C'est-à-dire à rendre occultes les souverainetés autochtones afin de naturaliser et légitimer sa présence hégémonique actuelle sur le territoire (Battel et Lowmann et Barker 2015, 30). « L'État colonial d'établissement est fondé sur une appartenance intime à l'espace qu'il revendique comme le sien, ce qui exige que les frictions entre les cartographies étatiques du territoire et les modes de compréhension autochtones déjà existants soient désavoués » (Traduction libre, Rifkin 2014, 151). Ce processus s'accompagne d'un contrôle de l'Autre exogène (de l'altérité) puisque les contours de la nouvelle population sont délimités par des mécanismes idéologiques et institutionnels qui définissent également ce qui se trouve en dehors de cette population (Rifkin 2014, 150). L'autorité sur le territoire s'inscrit ainsi à la fois dans la déclaration de souveraineté unique sur celui-ci, mais également dans la définition des sujet.te.s de la

³⁶ Il s'agit ici de la définition littérale du terme qui indique toute personne qui est originaire du lieu où elle habite. Cette utilisation omet le consensus international quant au statut d'autochtone qui implique une relation particulière au territoire et une existence précoloniale.

souveraineté (Veracini 2010, 54). Simpson affirme que les Autochtones sont ainsi considéré.e.s dans le projet national comme des sujet.te.s racialisé.e.s (minorisé.e.s) circonscrit.e.s à l'intérieur des frontières des États-nations puisque ces derniers se sont octroyé le pouvoir légal de structurer la citoyenneté (Simpson 2014, 18) L'État colonial impose ainsi sa conception de ce qu'être Autochtone signifie à travers l'effacement des fondements culturels et identitaires des peuples autochtones (Alfred et Corntassel 2005, 598) L'État colonial définit à travers sa déclaration de souveraineté unique quelles sont les revendications légitimes et illégitimes en son sein. Les peuples autochtones sont ainsi considérés en dehors de leur caractère précolonial (et pré-État) pour privilégier une conception de l'ordre de groupes partageant une identité distincte – mais qui demeure mesurée et régie à travers les normes et la juridiction de l'État (Rifkin 2014, 150).

Starblanket et Stark affirment que plutôt que d'être un simple narratif, le colonialisme d'établissement constitue un processus productif engendrant quelque chose de nouveau – l'État colonial – qui régule et circonscrit l'ensemble des relations sociales (2018, 183). Le fait colonial doit donc être considéré à travers ce qu'il est : un ensemble de logiques et rapports de pouvoir qui sont produits et reproduits à travers les relations sociales et la structure (Idem).

A settler-colonial relationship is one characterized by a particular form of domination; that is, it is a relationship where power—in this case, interrelated discursive and nondiscursive facets of economic, gendered, racial, and state power—has been structured into a relatively secure or sedimented set of hierarchical social relations that continue to facilitate the dispossession of Indigenous peoples of their lands and self-determining authority (Coulthard 2014, 7)

Le colonialisme d'établissement se base donc sur une structure de domination qui maintient le statu quo quant aux relations de pouvoirs en reproduisant celles-ci à travers une interprétation du monde hégémonique et occidentale. Cette logique se manifeste non seulement à travers le biais historique à l'origine de la norme du consentement préalable, libre et éclairé, mais plus encore à travers la marginalisation continue des épistémologies et ontologies autochtones. En tant que projet structurel et totalisant ayant des implications contemporaines qui perdurent, le standard du CPLE dans le droit international de même que la conduite des mécanismes de consultation en pratique, s'inscrivent dans le contexte du colonialisme d'établissement.

Le choc des épistémologies et ontologies

« *Where there is indigenous land, there is wealth underneath it* » (Propos de Jair Bolsonaro, Président de la République fédérative du Brésil rapportés dans Londoño 2018)

« *As human beings, we need water to survive, not oil* » (Bird et Corntassel 2017, 205)

Les peuples et nations autochtones sont nécessairement divers et il ne peut en ce sens y avoir quelque chose telle qu'une vision du monde autochtone homogène. Les identités collectives et individuelles autochtones, aussi diverses qu'elles puissent être, partagent toutefois l'expérience du colonialisme d'établissement (Dabin 2019, 31). « L'autochtonie est une identité construite, façonnée et vécue dans le contexte politisé du colonialisme contemporain » (Traduction libre, Alfred et Corntassel 2005, 597). En tant que projet totalisant et contemporain, le contexte colonial influence la signification même des identités autochtones, notamment en ébranlant les relations individuelles et collectives au territoire et au monde naturel (Corntassel 2012, 87). Les façons d'être, d'exister et de connaître ne peuvent donc être fixes et se sont modifiées à travers l'histoire en raison de l'« interférence coloniale » (Starblanket et Stark 2018, 196). « Qu'arrive-t-il lorsque les médicaments, l'eau et la nourriture traditionnelle sur lesquels les peuples autochtones comptent depuis des millénaires pour soutenir leurs communautés deviennent contaminés par des toxines ? » (Traduction libre, Corntassel 2012, 87).

Si le colonialisme a influencé la connexion ontologique particulière au territoire des peuples autochtones, celle-ci n'a toutefois pas été entièrement détruite et peut être fortifiée et même restaurée (Starblanket et Stark 2018). Borrows affirme en ce sens que les savoirs traditionnels autochtones enseigneraient à respecter la terre pour les générations futures et que les peuples autochtones doivent se réconcilier d'abord avec le territoire par la reconnexion aux traditions (Borrows 2018, 49). Pour Corntassel, le propre de l'identité autochtone contemporaine s'inscrit dans le défi constant de réclamer et régénérer une existence basée sur l'ensemble des relations humaines et non humaines inscrites dans des lieux géographiques précis (Corntassel 2012, 88). Il ne s'agirait toutefois pas d'un rejet du monde d'aujourd'hui vers un retour absolu au passé puisque les identités ne peuvent exister qu'en relation aux contextes historiques et sociaux actuels (Barker 2015, 19). Barker met en garde contre le danger d'essentialiser les identités autochtones comme étant figées dans des caractéristiques qui seraient précoloniales, puisque cela reviendrait à ériger une seule manière d'être en tant qu'Autochtone soit traditionnel.le.s et anti-modernes (2015). De

même, cette connexion particulière au territoire ne peut impliquer une valeur écologiste inhérente qui se retrouverait chez tou.te.s les Autochtones. « Les peuples autochtones peuvent être aussi destructeurs que toutes les autres sociétés sur Terre – nous sommes part de l’humanité et non en dehors » (Traduction libre, Borrows 2018, 49) Ces auteur.trice.s montrent ainsi ce que les visions du monde autochtones ont en commun, aussi différentes soient-elles, et ce, d’une manière qui ne soit pas essentialisée en reconnaissant que les traditions se vivent au sein du monde contemporain et non précolonial.

Le postulat qu’il existe quelque chose de l’ordre d’une vision du monde autochtone de même que plusieurs visions du monde correspond à ce que Giroux nomme la pratique de la croyance (2008, 47). Alors que le paradigme épistémologique occidental empêcherait de considérer la pluralité des visions du monde, s’ancrer dans un paradigme autochtone supposerait un impératif de diversité. Puisque la connaissance autochtone serait générée à travers l’expérience, les savoirs ne pourraient qu’être multiples, malgré un bagage philosophique commun. La pratique de la croyance impliquerait ainsi la présence d’une spiritualité partagée qui soit néanmoins variée dans ses expressions et implications (croyances et pratiques). L’ensemble des traits caractéristiques des épistémologies et ontologies autochtones doivent ainsi être lus sous cet angle. Cette approche permet de considérer que les visions du monde autochtones ne représentent pas une vérité universelle ni une description de la réalité, mais plutôt un bagage commun qui influence les réalités particulières.

Vine Deloria explique la différence entre les visions du monde autochtones et allochtones par deux philosophies opposées, soit l’une de l’espace et l’autre du temps (Deloria 2003). Les peuples autochtones considéreraient l’espace comme le point de référence : l’ensemble des expériences découleraient des endroits où elles se situent et donc, il ne pourrait y avoir d’expérience universelle puisqu’elles seraient toutes informées par les lieux. Le propre de l’Homme serait donc d’apprendre de ce qui l’entoure et de ces expériences émanerait une compréhension du monde située. La spiritualité serait ainsi intrinsèquement liée à aux philosophies de l’espace puisqu’elle serait révélatrice de la vision cyclique selon laquelle la vie incarne un processus continu d’ajustement aux alentours naturels (Deloria 2003, 65). La Nature guiderait ainsi le vécu humain et l’un et l’autre seraient caractérisés par une interrelation.

La philosophie dominante occidentale, au contraire, se baserait sur la temporalité. Cette vision du monde serait intimement liée à la notion de progrès puisque l’Histoire serait érigée selon

une version unique et universelle qui a un début et une fin (Deloria 2003, 70). L'Homme se trouverait ainsi, au début de cette Histoire, prisonnier de son état de nature et le temps – l'évolution – aurait entraîné une séparation avec cet état de nature puisque l'Homme pourrait maintenant contrôler son environnement (Deloria 2003, 68). La philosophie du temps impliquerait ainsi une séparation entre les affaires naturelles et les affaires humaines qui elle-même entraînerait la supériorité hiérarchique de l'Homme sur la nature ainsi que la possibilité de considérer l'un sans l'autre.

La philosophie du temps placerait ainsi les humain.e.s comme les propriétaires politiques des terres (et plus généralement de la Terre) alors que la philosophie de l'espace affirmerait plutôt une propriété spirituelle (Deloria 2003, 75). Pour les peuples autochtones, les faits politiques et religieux ne pourraient être séparés puisque tous deux découlent de l'environnement, de la nature. Pourtant, l'universalisation de la philosophie du temps comme seule vision valide aurait entraîné une séparation entre l'Homme et la nature. Marisol de la Cadena affirme qu'il s'agit de la nature propre du projet de la Modernité que de retirer les non-humain.e.s de la sphère politique à travers une conception ontologique de l'Humanité et de la nature comme étant entièrement dissociées. « Le champ politique que nous reconnaissons aujourd'hui comme tel a été façonné non seulement par la distinction des humain.e.s entre ami.e.s et ennemi.e.s, mais également par la séparation antithétique de l'«Humanité» et la «Nature». Ces deux antithèses ensembles – entre l'humanité et la nature et entre les humain.e.s prétendument supérieur.e.s et inférieur.e.s – ont jeté la table pour l'extinction graduelle des êtres autres qu'humain.e.s ainsi que des mondes dans lesquels ils et elles existaient » (Traduction libre, De la Cadena 2010, 345). Toute forme de relation non basée sur le fait scientifique avec le monde non humain aurait ainsi été reléguée dans l'histoire de l'Humanité au rang des croyances plutôt que de la vérité (Idem). Cette façon d'envisager le monde serait pourtant centrale aux cosmovisions autochtones qui, par le fait même, seraient au stade de connaissances subalternes – au bas de la pyramide (Cunneen et al. 2017, 65).

Ces différences entre les pensées autochtones et allochtones permettent d'illustrer que la justification de la colonisation, plutôt que d'être établie sur la seule base de l'impossibilité de la pluralité des autorités sur un même espace, s'est également faite à partir de la conviction que les peuples autochtones ne participaient pas à un même temps (Fabian 2014). Johnson et Murton (2007, 123) parlent ainsi de déplacement temporel qui a engendré la rupture épistémologique entre les deux systèmes de connaissances – autochtones et allochtones – entraînant l'exclusion du

premier. Le savoir occidental, même dans sa forme contemporaine, n'est pas neutre. Il participe à l'affirmation de l'Occident comme centre de la connaissance et cherche ainsi à maintenir le statu quo quant à la situation des populations opprimées en modifiant la façon d'appréhender celles-ci de même que la façon dont elles-mêmes se conçoivent (Cunneen et al. 2017, 65). À travers une apparence d'objectivité, certaines valeurs voulues universelles sont véhiculées au détriment des visions du monde concurrentes. La question de la connaissance est intimement liée à celle du pouvoir puisque, pour Starblanket et Stark (2018, 178), le pouvoir opère à travers la production de la connaissance ainsi que la classification même comme connaissance. Pour Fabian (2014, 1), la connaissance est le pouvoir.

La subordination de la vision du monde autochtone : le problème pratique de la conduite des mécanismes héritiers du CPLE

« This logic entails establishing equivalences between what people have lost (affected water bodies, forests, and health) and have not received (state recognition of their existence, territorial occupation, and land use, as well as provision of public services) and of what they should receive either as monetary payments or state investments (such as the water treatment plants) » (Guzmán-Gallegos 2017, 1120).

Au sein des mécanismes consultatifs héritiers de la norme du CPLE, la subordination des cosmovisions autochtones est manifeste. La connaissance qui y est véhiculée peine à sortir du cadre occidental et à considérer la terre comme pourvue d'une forme d'agentivité. Le territoire demeure entre les mains de l'État et est considéré comme quelque chose de quantifiable sur lequel l'État s'est érigé et au sein duquel l'État et les peuples autochtones cohabitent (Starblanket et Stark 2018, 182). Il en résulte une impossibilité à considérer le territoire comme une entité vivante de laquelle la connaissance émerge. D'autant plus que le cadre dans lequel ces processus sont mis en œuvre reproduit les rapports de pouvoir inhérents au système. Les peuples autochtones seraient ainsi soumis à une exclusion interne au sein des processus héritiers du CPLE en étant formellement inclus dans les nouveaux processus « démocratiques », mais où leurs perspectives ne sont pas entendues ou considérées (Eisenberg 2019, 279). Young mobilise le concept d'exclusion interne afin de décrire les conditions d'inégalité politique et de ressources qui engendrent une apparence d'inclusion, mais maintiennent les groupes dominés en dehors des pouvoirs de décision (Young

2000, 54). Eisenberg reprend le concept de l'exclusion interne pour l'appliquer au cas des mécanismes de consultation héritiers de la norme du CPLE :

At the same time, the accommodation model requires Indigenous actors to explain their rights and interests in a manner that state actors can understand and then places the settler state in the position of interpreting Indigenous interests and often Indigenous identity. State actors must then accommodate these interests, as they have interpreted them, into a schema informed by settler state standards. The risks seem high that this process will entrench pre-existing inequalities, exacerbate misinterpretations of Indigenous identity and worldviews, and lead to the further (internal) exclusion and subjugation of the perspectives of Indigenous actors. If this seems correct, then it is difficult to imagine the circumstances in which consultation shaped by accommodation is worthwhile for Indigenous peoples. (Eisenberg 2019)

Les conditions de la participation sont imposées par l'État et reproduisent les inégalités engendrées par la distribution des pouvoirs souverains, limitant la légitimité des revendications d'autorités territoriales des peuples autochtones. Les revendications autochtones, pour être considérées comme légitimes au sein des processus consultatifs établis par l'État, doivent donc être traduites dans un langage bureaucratique qui soit intelligible pour les allochtones (Nadasdy 2003, 6). Il s'agit toutefois d'un défi – voire illusion – de transposer les cosmovisions autochtones à l'intérieur même du savoir dominant qui les a historiquement exclues. « You can't measure the life of a river to jobs » (Propos rapportés dans Panofsky 2011, 115). La dimension de l'exclusion interne est donc multiple puisqu'elle relève d'une subordination épistémologique et ontologique qui est reproduite à travers l'ensemble des composantes de la consultation en pratique.

Néolibéralisme

Le monopole des pouvoirs de décision sur le territoire par l'État est intimement lié au modèle néolibéral basé sur l'extraction des ressources. Si l'extractivisme à des fins économiques n'est pas nouveau, la montée néolibérale des 40 dernières années a entraîné « la pénétration toujours plus grande de l'économie d'extraction des ressources naturelles sur les terres traditionnelles des Peuples autochtones. » (Papillon 2012, 1) Le paradigme néolibéral comporte également un changement dans la façon d'envisager la citoyenneté, en l'occurrence les relations entre États et peuples autochtones. Altamirano-Jiménez affirme que la conception du territoire comme propriété cadre les droits autochtones en termes d'autogouvernance, de culture et d'identité, d'une manière qui soit cependant séparée de la question du territoire – de la propriété collective (2004, 350). La protection de la spécificité culturelle et identitaire des Autochtones est ainsi mise de l'avant, mais ces Autochtones sont considéré.e.s comme des citoyen.ne.s de l'État dont

l'amélioration des conditions de vie passe par leur inclusion dans l'économie de marché (Idem 363). Les peuples autochtones, en tant qu'acteur.trice.s au sein de l'économie néolibérale, sont soumis à la concurrence pour le contrôle du territoire et des ressources (Papillon 2012, 6). Les mécanismes de consultation se déroulent ainsi au sein de ce portrait complexifié par le néolibéralisme puisque celui-ci se fonde sur une ontologie du territoire comme propriété plutôt que pourvue d'agentivité. Les visions du monde autochtones sont ainsi difficilement prises en compte dans ce conflit sur la nature même du territoire motivé par des considérations économiques.

Le cadrage par les États des revendications autochtones en termes de droits participatifs plutôt que de pouvoirs décisionnels est révélateur de leur volonté de conserver le pouvoir d'exploiter le territoire, et ce, dans ce qu'ils considèrent être l'intérêt national (Hanna et Vanclay 2013, 150). L'idéologie néolibérale est nécessairement multiple dans ses manifestations pratiques, mais celles-ci se rejoignent en ce qu'elles cherchent la stabilité du pouvoir sur le territoire (Rossiter et Wood 2015, 7). Rossiter et Wood affirment qu'il s'agit d'un système basé sur une volonté de puissance contre les autres en raison de son caractère hégémonique qui cherche à produire une seule vérité – un sens commun (Rossiter et Wood 2015, 5). Au niveau économique, l'agenda néolibéral entraîne une stratégie de développement basée sur l'exploitation des ressources naturelles comme moyen d'atteindre la croissance économique, ce qui entre directement en conflit avec les revendications d'autonomies territoriales concurrentes (Fontana et Grugel 2016 ; Faletti et Riofrancos 2014). Les questions du contrôle sur le territoire ainsi que les préoccupations locales des peuples autochtones sont évacuées pour laisser place aux questions plus larges d'accumulation de capital et d'intérêt national (Rossiter et Wood 2015, 8).

Les mécanismes d'évaluation environnementale nécessaires pour l'approbation de projets d'envergure reproduisent également le langage occidental de la connaissance scientifique. Les peuples autochtones sont invités à participer aux audits comme les autres parties prenantes au projet (dont les compagnies). Ce contexte reproduit la logique de l'exclusion interne puisqu'il ne s'agit pas d'accorder une importance particulière aux revendications autochtones, mais plutôt d'entendre leurs points de vue pour ensuite décider de comment accommoder l'ensemble des intérêts présents (Panofsky 2011, 104 ; Young 2000).

Les mécanismes de consultation ne parviennent pas à considérer les savoirs traditionnels autochtones comme des connaissances valides. L'inclusion des savoirs écologiques traditionnels ne confronte pas la dualité entre nature et humain puisqu'ils sont plutôt utilisés comme un ensemble

de données alternatives qui doivent être considérées au même titre que les données scientifiques (Nadasdy 2003, 122). L'accent sur le caractère équitable des procédures des mécanismes de consultation vise à permettre à l'ensemble des perspectives d'être entendues également, mais peine à considérer l'ontologie du territoire autochtone puisqu'il s'agit d'une perspective marginalisée (Gunster et Neubauer 2018). Plutôt que de discuter de la conception du territoire, les espaces de la consultation négocient les conditions procédurales de la participation et de la consultation à travers les délais, échéanciers, compensations, etc. (Rodríguez-Garavito 2010, 35) Le langage bureaucratique et scientifique ne peut ainsi répondre aux revendications politiques autochtones (Nadasdy 2003, 2). « The real subject of consultation is life » (Propos rapportés dans Rodríguez-Garavito 2010, 35). Il ne s'agit pas d'une vision holistique des lieux et des personnes qui puisse prendre en compte une ontologie de la nature comme inséparable de l'Homme. D'autant plus que la question de l'environnement est étudiée à part, au sein de mécanismes d'évaluation précis, en plus d'être considérée en dehors des impacts socio-économiques et culturels (Panofsky 2011, 60). Nadasdy note également que malgré les demandes persistantes des Autochtones formulées dans un cadre spirituel de rejet de la dualité humain/nature, celles-ci ne peuvent tout simplement pas être prises en compte puisque les processus consultatifs bureaucratiques prendront toujours les décisions en fonction des compréhensions occidentales de la nature, la terre et des animaux (Nadasdy 2003, 8). « The rivers are the lifeblood of the Wet'suwet'en. This is the blood that rushes through our veins everyday. Without our rivers we become nothing. We have to look after these rivers, we have to make sure that nobody comes and threatens our rivers, our way of life, our very souls. They cannot do that. » (Propos de Chief Na'moks rapportés dans Panofsky 2011, 148).

Le néolibéralisme, plus que de discréditer les ontologies autochtones au sein des mécanismes consultatifs, entraîne le règne de l'efficacité au détriment de la substance. Les procédures standardisées sont ainsi valorisées plutôt qu'une approche qui prenne sérieusement en considération le contexte (Udofia et al. 2017, 2 ; Fontana et Grugel 2016, 250). Les mécanismes de consultation deviennent ainsi des endroits afin de discuter du *comment* du projet plutôt que de son avènement – la décision étant d'emblée garantie (Faletti et Riofrancos 2014, 35). Les peuples autochtones sont, dans ce contexte, invités à approuver et légitimer des projets dont le contenu est décidé d'avance (Leifsen et al. 2017, 1045). « Il est difficile pour quiconque de faire confiance à un processus de discussion tout en étant conscient.e que peu importe ce qui arrivera, la décision finale ne sera pas entre ses mains » (Traduction libre, Imai 2017, 385).

Schilling-Vacaflor dans une étude de terrain auprès de peuples guaranis en Bolivie, affirme que ceux-ci ne peuvent envisager de contester la finalité d'un projet quelconque puisque celui-ci verrait tout de même le jour sans toutefois pouvoir en négocier les compensations (Schilling-Vacaflor 2017, 1067). « The EA is built, the way the EA has played itself out, ok you have a technical problem, let's figure out how to mitigate it. So if you want a better pipeline that's a great way to approach things. If you don't want a pipeline at all that's a dangerous way to approach things. » (Greg Brown rapporté dans Panofsky 2011, 122). Les systèmes de consultation ne sont ainsi pas faits pour recevoir des contestations relatives aux projets et visent, au mieux, à améliorer leur contenu et au pis, à négocier les compensations résultant des droits brimés. Cette nouvelle façon de gouverner serait intimement liée à l'idéologie néolibérale puisque les relations de pouvoir existantes au sein même de ces mécanismes demeurent intouchées. L'accent est plutôt mis sur les conditions procédurales de la participation plutôt que sur les conditions matérielles nécessaires à une réelle délibération (Rodríguez-Garavito 2010, 15). Le résultat est que ces processus « reproduisent une vision de la sphère publique comme un espace dépolitisé pour la collaboration entre parties prenantes génériques » (Traduction libre, Idem, 16). Il s'ensuit donc que le CPLE apparaît comme une construction politique qui vise à réduire la portée du concept aux procédures plutôt qu'à la substance, c'est-à-dire en excluant toute association avec la notion d'autodétermination (Doyle 2015 : 17). La délibération est ainsi impossible puisqu'il s'agit d'une négociation rendue intelligible au moyen de formalités qui effacent et repoussent les conflits substantiels. Le langage de la loi est utilisé comme un entre-deux permettant aux différentes visions du monde de se rejoindre à travers le point commun de la forme plutôt que du fond (Rodríguez-Garavito 2010 : 30).

Multiculturalisme

Cet accent sur les procédures plutôt que sur la substance est révélateur du paradigme multiculturel basé sur la liberté de contrat – le multiculturalisme libéral³⁷. Le paradigme multiculturel peut être défini comme la reconnaissance par les États de droits spéciaux pour les groupes ethniques incarnée par le respect de la différence culturelle et des identités collectives (Ulloa 2012, 81). Combiné au contexte néolibéral, cette reconnaissance est conditionnelle à ce que

³⁷ Le multiculturalisme libéral peut être défini comme « the integration of cultural and collective rights into the reorganization of political society along the lines of decentralization, trimming down of the state, affirming basic human rights, and calling for minimally functional democracies » (Charles Hale 2005 cité dans Young 2019, 168).

les demandes de différenciation ne remettent pas en cause le développement économique basé sur l'extractivisme (Rodríguez-Garavito 2010, 280). Dans le contexte autochtone, le multiculturalisme libéral implique la reconnaissance d'une certaine autonomie autochtone qui coexiste avec la remise en cause de ces mêmes autonomies (Ulloa 2012, 81).

La reconnaissance des autonomies autochtones incarnerait un choc entre deux types de légalité : une basée sur les droits individuels et l'autre sur les droits collectifs (Rodríguez-Garavito 2010). Puisque le rôle de l'État dans le système néolibéral serait de permettre la compétition entre les individus au sein de l'économie de marché, la consultation est ainsi érigée comme une manifestation de cette liberté contractuelle entre deux parties égales (Rodríguez-Garavito 2010, 25). Les droits individuels sont ainsi mis de l'avant dans le paradigme hégémonique du multiculturalisme libéral, mais celui-ci reconnaît tout de même une certaine différence culturelle de même que des droits collectifs, pour autant que ceux-ci n'entrent pas en conflit avec les fondements mêmes du système (Idem, 18). Il y a donc une reconnaissance des droits culturels, mais la négation de l'autorité territoriale nécessaire pour que ces droits soient réellement réalisés (Idem, 24).

L'argument multiculturaliste en défaveur du droit à la consultation est également mobilisé dans la limitation du droit au consentement en mettant de l'avant que l'octroi de ce droit aux seules populations autochtones brimerait le principe d'égalité et ouvrirait la porte à la reconnaissance de ce principe pour tous les groupes minoritaires se trouvant au sein de l'État (Doyle 2015 ; 120). En soulignant le pouvoir d'exclusion dont le CPLE serait héritier par défaut, le discours multiculturaliste effectue un rapprochement entre les peuples autochtones et les communautés culturelles en s'opposant à l'octroi d'un droit pour une catégorie de citoyen.ne.s sans que celui-ci ne soit étendu à l'ensemble des minorités (Fontana et Grugel 2016). La question de la différenciation des droits est d'autant plus prenante en Amérique latine où nombre de pays ont fait face à la question de l'élargissement du droit à la consultation aux paysan.ne.s ou aux communautés afrodescendantes qui partagent certaines caractéristiques des peuples autochtones, amenant ainsi la question de l'ethnicité et de l'auto-identification dans le débat (Fontana et Grugel 2016 : 255). Si cette question n'est pas facilement résolue, Doyle apporte néanmoins une piste de réponse en soulignant que le droit à l'autodétermination des peuples autochtones ne peut être dissocié du phénomène du colonialisme et ainsi, de la reconnaissance de la menace d'extinction culturelle et physique. Le droit à la consultation (ou au consentement) lié à la notion d'autodétermination dans

le contexte autochtone revêt une signification particulière qui ne peut être transposée à tout autre groupe minoritaire (Doyle 2015 : 113, 120).

La formulation actuelle du droit à la consultation ou au consentement pose toutefois le problème de l'essentialisation des communautés autochtones puisqu'il ne répond pas à la question de qui doit être consulté. Les peuples autochtones ont des structures de gouvernance hétérogènes et l'histoire du colonialisme d'établissement a influencé ces structures en laissant des traces. Dans le cas canadien, par exemple, la structure des Conseils de Bande imposée par la *Loi sur les Indiens*³⁸ a octroyé des pouvoirs à des entités non traditionnelles qui continuent d'influencer le paysage de la gouvernance autochtone (Panofsky 2011, 153). Alors que les Conseils de Bande sont responsables des espaces géographiques que sont les réserves, les Chefs héréditaires sont responsables de l'ensemble du territoire traditionnel (Van Meijeren Karp 2020). Dans le cas du conflit récent concernant le projet d'oléoduc de gaz naturel Coastal GasLink, la consultation par l'entreprise auprès des Conseils de bande et l'aval donné au projet par certains d'entre eux allait contre la volonté des structures de gouvernance traditionnelles qui s'opposaient plutôt au projet (Van Meijeren Karp 2020, 3). La seule consultation avec les organes de décision issus de la *Loi sur les Indiens* est ainsi problématique puisqu'elle exacerbe les tensions à l'intérieur des nations (Panofsky 2011, 80). Certaines structures de gouvernance pouvant être préférées à d'autres en raison de leur ouverture au développement sur le territoire, elles peuvent se voir offrir plus de financement pour participer aux consultations (Panofsky 2011, 80). Dans le cas du projet d'oléoduc Northern Gateway, la compagnie Enbridge s'est engagée dans du financement privé afin de permettre à certaines nations de participer en échange de publicité (Propos de Carla Lewis rapporté dans Panofsky 2011, 117). De la même façon, Fontana et Grugel notent que, dans le cas bolivien, le manque de clarté quant à qui peut et doit être consulté ouvre la porte à la sélection de candidat.e.s en faveur de l'avènement d'un projet (Fontana et Grugel 2016, 255). Il est ainsi avancé que la loi bolivienne ne précise pas suffisamment qui doit être consulté puisqu'elle est limitée à la mention que les consultations doivent se tenir à l'intérieur des communautés autochtones ou paysannes (Idem). Alors que le droit international précise que les consultations doivent s'effectuer en accord

³⁸ *La loi sur les Indiens* est une loi canadienne qui est à l'origine de la création des Conseils de Bande, une structure de gouvernance autochtone. Il ne s'agit pas en ce sens d'une structure existante avant la colonisation ni même choisie par les Autochtones eux-mêmes et elles-mêmes. Ces lieux de décision peuvent ainsi entrer en conflit avec les structures de gouvernance traditionnelles qui dans certains cas coexistent avec les Conseils de Bande (Smart 2019 ; Imai 2012)

avec les traditions autochtones, ce critère impliquerait le respect des structures de décisions plutôt que la possibilité de contourner celles-ci.

Les conditions matérielles de la subordination

En laissant les relations de pouvoir inchangées, les mécanismes de consultation associés à la norme du consentement, préalable, libre et éclairé ne permettent pas aux peuples autochtones de disposer d'eux-mêmes. L'autodétermination est limitée par les considérations matérielles puisque l'accès aux consultations est lui-même limité par les ressources financières pour y participer. « How do you begin to think about participation because nobody has enough funding to participate fully in every single stage? » (Propos de Pat Moss rapportés dans Panofsky 2011, 118).

Alors que les fonds gouvernementaux sont souvent insuffisants pour assurer une pleine participation à toutes nations concernées, les entreprises pallient à travers des ententes particulières qui ne sont pas toujours égalitaires (Panofsky 2011, 119). Dans le cône Sud, les entreprises financent couramment les processus d'évaluation environnementale et d'impacts socioculturels, ce qui soulève des doutes quant à la légitimité des résultats (Leifsen et al. 2017, 1045 ; Schilling-Vacaflor 2017, 1068 ; Rodríguez-Garavito 2010). Ces études financées par les entreprises elles-mêmes peuvent d'autant plus exclure les savoirs traditionnels autochtones et engendrer un biais prodéveloppement (Udofia et al. 2017, 9). Certains peuples et certaines nations sont dépendants de ces ressources financières puisque leurs conditions socio-économiques se trouvent nettement inférieures à celles de leurs homologues blanc.he.s. En 2020, l'OIT estime que les Autochtones du globe représentaient 5% de la population mondiale alors qu'ils et elles composeraient 19% de l'extrême pauvreté (OIT 2020). La disparité économique n'est pas seulement dans les pays en voie de développement puisque les peuples autochtones se retrouvent en forte majorité (80%) dans les pays développés (OIT 2020). Un récent rapport démontre qu'au Canada, près de la moitié des enfants autochtones vivant en réserve vivent sous le seuil de la pauvreté, soit quatre fois plus que les enfants canadien.ne.s allochtones (Beedie et al. 2019). Les compensations financières liées à l'acceptation d'un projet peuvent ainsi peser lourd dans la balance pour l'acceptation du projet puisqu'elles peuvent améliorer leurs conditions de vie (Fontana et Grugel 2016, 257 ; Rodríguez-Garavito 2010, 33). À cela s'ajoute la désintégration sociale et la pauvreté des communautés où les compensations monétaires ne sont pas toujours redistribuées également ou qui n'échappent pas aux logiques de collusion (Udofia et al. 2017) Il faut aussi ajouter à l'équation les possibles coûts

financiers liés au risque de judiciarisation des conflits puisque dans le cas canadien, par exemple, la participation aux consultations est nécessaire pour pouvoir recourir au judiciaire en cas de contestations futures du projet (Panofsky 2011, 112).

Consultation, consentement et autodétermination, des approches irréconciliables ?

La prépondérance de la conception étatique de la souveraineté et de l'autorité territoriale engendre une compréhension dominante de la notion de consentement qui est nécessairement limitée. Ces restrictions transcendent la norme tant dans son énonciation théorique qu'à travers sa mise en œuvre. La question de l'amélioration des processus consultatifs devient ainsi complexe puisque les débats ne sont pas envisagés en termes de compréhension partagée ou d'amélioration des droits humains ni même des conditions de vie, mais plutôt seulement en fonction des conditions procédurales de la participation. L'analyse des conditions dans lesquelles les mécanismes de consultation sont conduits en pratique a permis de montrer que la norme du CPLE ne constitue pas un contexte idéal pour l'expression des autodéterminations autochtones, la crainte du veto autochtone demeurant structurante de la réalité (Doyle 2015).

Le contexte du colonialisme d'établissement combiné au développement extractiviste et au paradigme du multiculturalisme libéral place les peuples autochtones dans une inégalité de pouvoir multiniveaux qui est produite et reproduite à travers le monopole des États sur l'autorité territoriale. Alors que le veto est craint par les États en raison de la possibilité qu'il limite le développement et soit contraire aux intérêts nationaux, il représenterait plutôt une façon d'assurer significativement la participation des peuples autochtones aux décisions qui impactent leurs terres, territoires et ressources (Ward 2011). Le veto représente ainsi un détournement du sens initial du consentement qui entraîne une homogénéisation des nations autochtones en présentant celles-ci comme nécessairement anti-développement, écologistes et hostiles aux compagnies et gouvernements (Merino 2018 : 253). La crainte du veto autochtone entraîne l'impossibilité de considérer une quelconque ouverture à l'exploitation des ressources en dépeignant les communautés autochtones comme essentiellement protectrices de l'environnement. Ce cadrage utilisé par les États empêche donc la conceptualisation du consentement comme pouvant être ponctuel et répondant à une logique de redistribution plutôt que de refus (Merino 2018 : 257 ; Coates et Favel 2016). La rhétorique du veto permet ainsi de refuser la participation des peuples autochtones comme égaux

aux différentes tables de discussions puisque ceux-ci sont systématiquement dépeints comme anti-développement voire de mauvaise foi.

L'exemple du Grand conseil des Cris de la Baie-James, qui s'était montré favorable au projet de développement du Grand Nord québécois sous réserve d'avoir un poids décisionnel dans les activités entreprises est révélateur de cette possibilité (Papillon 2012, 10). Ce qui est sous-entendu dans le clivage concernant l'autorité décisionnelle sur le territoire – entre État et peuples autochtones – à travers la question du veto, est que les peuples autochtones s'opposeraient de manière systématique à tout projet de développement (Fontana et Grugel 2016). Le fardeau de la protection de l'environnement reviendrait ainsi entre les mains des peuples autochtones décrits comme protecteurs de la nature a priori (Doyle 2015, 253). Dans ce scénario, le résultat est déjà défini d'avance puisqu'il suppose qu'en octroyant d'un pouvoir de l'ordre du veto aux peuples autochtones, l'ensemble des projets proposés seraient refusés (Doyle 2015, 253).

La propension des peuples autochtones à consentir à certains projets de développement au sein des processus consultatifs demeure une abstraction à l'heure actuelle, et il reviendra à ces peuples d'en décider pour eux-mêmes. Il semble toutefois important d'éviter une nouvelle essentialisation des peuples autochtones en ne figeant pas leurs identités dans une période précoloniale selon des caractéristiques prémodernes et traditionnelles. Barker affirme plutôt que les identités (et revendications) autochtones sont nécessairement dynamiques, contingentes et définies en relation aux contextes historique et politique (Barker 2001, 19). Il s'en suit que le cadrage des revendications autochtones comme anti-développement ne peut être théorisé comme une vérité absolue et relève plutôt d'une stratégie des États afin de maintenir le contrôle sur le territoire. Ces difficultés à sortir de l'influence de la crainte d'un veto autochtone montrent que le contexte dans lequel le CPLE est énoncé et conduit ne peut parvenir à une compréhension substantive du consentement, ne pouvant dépasser le paradigme de la souveraineté de l'État.

Théoriser le consentement comme la règle plutôt que l'exception

Les typologies de Szablowski et Rice nous permettent de rendre compte des différentes façons de concevoir et d'appliquer le CPLE, mais en ne se concentrant que sur les régimes de gouvernance des États, ces typologies reproduisent le biais de la distribution des pouvoirs souverains qui empêche de considérer les peuples autochtones autrement qu'à l'intérieur des États. En prenant comme point de départ leurs apports théoriques, il est possible de conceptualiser une

nouvelle catégorie qui puisse sortir du cadre étatique de l'autorité territoriale en imaginant que le consentement puisse être la règle plutôt que l'exception. Même si ces auteur.trice.s envisagent une possible reconnaissance d'autorité qui puisse être plus substantielle que le standard « moyen » du CPLE tel qu'énoncé dans le droit international, il ne s'agit toutefois pas d'une version « forte » où les peuples autochtones détiendraient une autorité décisionnelle systématique sur le territoire.

Szablowski s'intéresse aux arrangements institutionnels qui permettent la création et recréation de la signification de la norme dans les différents contextes (Szablowski 2010, 116). Il distingue deux types de régimes de gouvernance soit la consultation et le consentement. La consultation relèverait davantage de l'aspect communicatif ; il s'agit d'un réel échange d'informations entre deux parties qui peut avoir la finalité d'influencer le projet, mais où les groupes ou individus directement affectés par le projet ne peuvent avoir une autorité décisionnelle sur le territoire (Szablowski 2010, 117). Le pouvoir décisionnel est ainsi maintenu entre les mains des États ou des compagnies. Au contraire, le régime de consentement implique un transfert ou partage d'autorité décisionnelle (Szablowski 2010, 117). Cette typologie rend compte de deux extrêmes puisque l'auteur note que la plupart des régimes de gouvernance sur le globe se retrouvent plutôt dans une situation hybride entre la consultation et le consentement.

Roberta Rice reprend la typologie de Szablowski en y ajoutant une catégorie (Rice 2019, 338). Les différentes façons de mettre en œuvre la norme du CPLE – qui génèrent toutes des retombées différentes – sont ainsi résumées selon les régimes de communication, de consultation et de consentement (Idem, 340). Le régime de communication serait incarné par une communication à sens unique où les groupes ou personnes concernées n'ont pas la possibilité d'influencer le projet. L'information est alors uniquement partagée par l'État – ou la compagnie – et le consentement n'est pas recherché puisque le but est seulement d'informer (Idem, 340). Les deux autres types de régimes reprennent la formulation de Szablowski en ajoutant que le régime de consultation recherche le consentement tout en rejetant la possibilité que la décision finale soit entre les mains des parties concernées. Il ne peut ainsi y avoir de veto, malgré la présence d'un véritable dialogue (Idem, 340). Le régime de consentement serait de ce fait, caractérisé par la possibilité de donner ou de refuser le consentement à travers un processus de négociation de type nation à nation (Idem, 341).

Si ces typologies permettent de conceptualiser différentes compréhensions de la norme du CPLE, elles ne permettent pas de considérer que l'autorité décisionnelle puisse être plurielle. En

se basant sur les régimes de gouvernance, les arrangements institutionnels et la mise en œuvre de la norme du CPLE, Szablowski et Rice s'inscrivent dans le paradigme de la souveraineté de l'État. Ces auteur.trice.s postulent ainsi que la notion de consentement présente une possibilité réelle et tangible qui puisse modifier les rapports de pouvoir préexistants. Les limitations imposées au consentement via la crainte du veto permettent toutefois d'envisager cette possibilité d'un œil sceptique.

La question de l'autorité territoriale doit ainsi être comprise dans le contexte plus large du colonialisme d'établissement et de l'hégémonie de la vision du monde occidentale. « Il s'agit de luttes fondamentales, non seulement sur ce qui constitue les revendications légitimes, mais sur la réalité et la signification des modes de vie des peuples opprimés » (Cunnen et al. 2017, 63). La norme du consentement, préalable, libre et éclairé est ainsi qu'un compromis entre deux visions du monde en apparence incommensurables (Rodríguez-Garavito 2010, 22). Il s'agit d'une façon pour les États de réconcilier la présence pérenne de peuples autochtones sur le territoire et la non-disparition de leurs cosmovisions à l'intérieur d'un modèle où le statu quo quant à l'inégalité de distribution des pouvoirs souverains est maintenu. Il semble nécessaire de proposer une nouvelle typologie, ou plutôt de compléter les typologies de Szablowski et Rice, afin de rendre compte des rapports de pouvoirs au sein même de ce système. Cela suppose de porter une attention particulière à la colonialité du pouvoir telle qu'entendue par Quijano. Le propre du paradigme colonial – néolibéral, multiculturel et occidental – est d'homogénéiser ce qui est à la base hétérogène, de faire entrer les peuples autochtones, leurs cosmovisions et revendications dans le paradigme occidental afin d'éviter la désintégration de l'ontologie universelle du monde (Quijano 2000).

Le terme de registre³⁹ est ainsi plus propice à cette lecture puisqu'il permet de rendre compte non seulement des pratiques, mais des discours et rhétoriques qui les sous-tendent. Le CPLE n'est pas qu'un régime de gouvernance, il s'agit d'abord et avant tout d'un espace de conflits entre des visions de l'autorité territoriale opposées. Il peut ainsi se dessiner trois registres de significations soit celui de consultation, de consentement et d'autodétermination. La distinction

³⁹ Le terme de registre est emprunté à la notion de registre discursif du champ sociologique afin de signifier un ensemble de pratiques et de discours qui peuvent être rapprochés dans un espace sémantique, symbolique et/ou géographique. Il s'agit de « mettre en rapport des situations sociales et des régularités discursives » au sein d'une même catégorie, d'un même registre (Leimdorfer 2008 : 10 ; Archard 1993 ; 91). Le rapprochement avec les concepts de consultation, consentement et autodétermination permettra de mettre en lumière les différentes pratiques et discours liés à ces trois façons de rendre compte de la norme du CPLE et plus largement, des relations entre les peuples autochtones et l'État.

entre les registres est de l'ordre de l'autorité territoriale et donc, de la possibilité de détention de pouvoirs souverains. Alors que le registre de consultation maintient un statu quo absolu quant à la détention de l'autorité territoriale qui est systématiquement maintenue entre les mains des États, le registre de consentement permet une reconnaissance de certains pouvoirs, reconnaissance qui est toutefois octroyée par l'État et à l'intérieur des frontières de celui-ci qui sont de facto maintenues. Le registre des autodéterminations est quant à lui absent des typologies basées sur les régimes de gouvernance puisqu'il supposerait une autorité territoriale qui soit d'emblée détenue par les peuples autochtones, il brille ainsi par son absence dans la pratique.

L'étude du registre des autodéterminations permet de sortir du paradigme de la souveraineté de l'État puisqu'il incarne une forme « forte » de l'autorité décisionnelle sur le territoire, permettant ainsi de sortir des biais du système international qui représente les intérêts étatiques – le monopole de la souveraineté par l'État. Le registre des autodéterminations suppose de ne pas poser de limite intrinsèque à la notion de consentement puisqu'il appartient aux Autochtones eux-mêmes et elles-mêmes. Il convient plutôt de construire le registre à partir des perspectives autochtones. Cherchant à ne pas reproduire les effets de la colonialité du pouvoir et sa tendance à l'homogénéisation, il sera plutôt question du registre des autodéterminations puisque les peuples et nations autochtones sont divers et que leurs revendications ne peuvent être concentrées en une catégorie universelle.

La définition de l'autodétermination ne pourrait supposer une absence de rapports de pouvoir puisque la réalité contemporaine est celle du colonialisme d'établissement qui produit et reproduit le pouvoir. Les autodéterminations autochtones sont ainsi postulées en relation au contexte du colonialisme d'établissement. Puisque les peuples autochtones précolonisation sont identifiés par Coulthard comme étant d'ores et déjà autodéterminés (2014), la qualification contemporaine comme peuples colonisés n'est significative que parce que les États ont été fondés par la dépossession territoriale des peuples précédemment autodéterminés (Coulthard 2014, 37). L'autodétermination ne peut donc être considérée qu'en relation au contexte historique et contemporain du colonialisme d'établissement puisque celui-ci informe son sens le plus profond (Barker 2011, 10). Autrement dit, l'autodétermination autochtone est à la fois passée, présente et future. Marc Woons dans l'ouvrage *Restoring Indigenous Self-Determination* met en garde contre une compréhension figée de l'autodétermination autochtone qui impliquerait un idéal passé à retrouver. « Il est important de reconnaître que l'autodétermination autochtone n'est pas quelque chose qui a été perdu ou détruit. Des siècles de colonisation ont plutôt déclenché des événements

et créé des circonstances qui ont forcé les peuples autochtones à s'adapter quant à la façon d'affirmer leurs autorités autodéterminées sur leurs terres » (Woons 2015, 3). Il importe ainsi de prendre au sérieux les revendications des peuples autochtones souhaitant participer aux projets de développement, de même que celles de ceux qui sont davantage dépendants du statu quo en raison des retombées positives du système actuel (Coates et Favel 2016, 18). Le registre des autodéterminations ne pourrait supposer un refus systématique des projets et n'implique pas non plus un monde futur, lointain et décolonisé. Il ne peut ainsi incarner une posture anti-développement, mais cherche plutôt à représenter une lutte anticoloniale. Il convient tout d'abord de se tourner vers la littérature autochtone afin d'informer le sens donné à la notion d'autodétermination afin de construire les implications pratiques et théoriques du registre des autodéterminations.

CHAPITRE IV : FAIRE AUTREMENT ; COMMENT LE REGISTRE DES AUTODÉTERMINATIONS INFORME LE CONCEPT DU CPLE

Each Indigenous nation has its own way of articulating and asserting self-determination and freedom (Alfred et Corntassel 2005, 614).

Le concept du consentement préalable, libre et éclairé ne permet pas, dans sa formulation actuelle, de sortir de son ancrage colonial plaçant l'État comme point de référence absolu. Le langage de la consultation et du consentement ne parvient donc pas à rendre compte de la possibilité que la reconnaissance des autorités autochtones sur le territoire soit la règle plutôt que l'exception. Afin d'ouvrir le champ des possibles sur ce que le CPLE pourrait signifier et impliquer en sortant du cadre hégémonique occidental des droits humains et du monopole de la souveraineté étatique, il convient de se tourner vers les auteur.trice.s autochtones afin de construire le registre des autodéterminations au sein des visions du monde autochtones.

Ce chapitre visera dans un premier temps à analyser la façon dont l'autodétermination est conceptualisée dans la littérature autochtone. L'absence de définition du concept à ce point n'est pas un hasard, mais plutôt un choix conscient cherchant à laisser les Autochtones en définir la substance et les implications. Il a été postulé que la question de l'autorité territoriale qui transcende les problèmes théoriques et pratiques du CPLE relevait d'une impossibilité à considérer la pluralité des autodéterminations sur le territoire. Si l'autorité territoriale est une composante à part entière de l'autodétermination, les implications de cette dernière vont au-delà de la seule question de l'autorité sur le territoire, même au-delà de l'État. Il s'agit ici de répondre à ce que Corntassel demande aux lecteur.trice.s, dans la préface de l'ouvrage *Restoring Indigenous Self-Determination* soit de « comprendre comment les vies et autorités autodéterminées des Autochtones vont bien au-delà de l'État » (Corntassel 2012, 2). Les autodéterminations autochtones seront ainsi d'abord intégrées à l'analyse hors de la discussion sur le CPLE afin de permettre le déploiement de l'ensemble des significations sans qu'elles ne se retrouvent figées dans un contexte particulier. La construction du registre des autodéterminations a posteriori de la description des différentes façons de considérer les autodéterminations permettra de faire ce pont entre autodétermination et CPLE.

Le registre des autodéterminations propose de rassembler l'ensemble des projets d'autodétermination autochtone au sein d'un même paradigme. Ce paradigme, informé par les visions du monde autochtone, prend pour base la relationalité et l'ontologie du territoire comme pourvue d'agentivité. En considérant la connaissance comme nécessairement située au sein du

territoire, le caractère hétérogène des projets d'autodétermination autochtone est visible puisque ces derniers sont nécessairement informés par les lieux géographiques dans lesquels ils sont vécus. Autrement dit, si les autodéterminations autochtones ont des ressemblances théoriques, elles sont diverses et peuvent même être conflictuelles en pratique. Le registre des autodéterminations représente cette abstraction théorique au sein de laquelle plusieurs interprétations peuvent coexister.

Le consentement préalable, libre et éclairé apparaît ainsi substantiellement différent lorsqu'il est intégré au registre des autodéterminations. Puisque les projets politiques d'autodétermination autochtones sont intrinsèquement divers, les volontés quant à l'avènement de projets sur leurs territoires le seront également. Cette forme « forte » de pluralisme d'autorités propose donc de considérer comme valides l'ensemble des choix des Autochtones, tant ceux et celles souhaitant devenir partenaires dans le développement extractiviste que ceux et celles ne souhaitant pas entrer en dialogue avec des interlocuteur.trice.s externes – étatiques ou corporatifs. Le registre des autodéterminations propose ainsi un nouveau langage afin de montrer son détachement à une formulation coloniale en postulant que les peuples autochtones détiennent une autorité préalable sur le territoire qui engendre l'impératif de respecter leur libre refus chaque fois qu'un projet n'est pas souhaité. Le libre refus représente ainsi l'alternative anticoloniale au consentement. L'analyse de cas empiriques de conflits entre États et peuples autochtones sur le territoire illustre que le libre refus représenterait effectivement une solution à l'incommensurabilité des revendications d'autorités sur le territoire en postulant que ce dernier est intrinsèquement pluriel.

L'autodétermination dans la littérature autochtone

La question de l'autodétermination autochtone fait l'objet d'un clivage théorique dans la littérature qui peut être illustré par la proposition de Iris Marion Young dans *Self-determination as non-domination*, et qui suggère que l'autodétermination peut prendre une forme de non-interférence ou de non-domination (2005). Dans le contexte des relations entre peuples autochtones et États, la non-interférence supposerait que pour s'autodéterminer, les peuples autochtones doivent limiter les interactions avec l'État et le faire en dehors de celui-ci. La non-domination impliquerait plutôt que les Autochtones ne peuvent s'isoler et sont interdépendants et interreliés à travers les

relations avec l'extérieur – l'État ou les colonisateur.trice.s. L'autodétermination par la non-dominance supposerait ainsi de s'engager dans une lutte pour réduire les asymétries de pouvoir qui guident les relations inévitables. Si les deux courants de la littérature autochtone sur les autodéterminations ne sont pas mutuellement exclusifs et peuvent être hybrides, les divergences entre les auteur.trice.s qui s'en réclament sont omniprésentes dans la littérature autochtone et méritent ainsi d'être traitées. Ces oppositions sont comprises selon la prescription de l'intensité des relations à entretenir avec l'État colonial et plus largement, l'ensemble des colonisateur.trice.s. Le premier courant comporte ainsi les penseur.euse.s qui rejettent ces relations de manière permanente ou ponctuelle (Betasamosake Simpson 2017, Simpson 2014, Cornthassel 2008, Coulthard 2007, Alfred 2005). Le second courant envisage plutôt l'impossibilité de s'extraire de ces relations. L'interdépendance relationnelle peut ainsi être vue positivement ou négativement, mais ne peut être rejetée (Borrows 2018 ; Starblanket et Stark 2017 ; Lightfoot 2016 ; Kuokkanen 2012 ; Barker 2011).

Plutôt que de théoriser les courants comme des oppositions complètes, le concept de *maison autochtone* de Giroux permet de montrer qu'ils participent en fait à un même registre (2008). La tension entre la multiplicité de même que l'unité des visions autochtones présentée au chapitre précédent permet d'identifier l'apparence d'opposition comme étant de l'ordre de la pratique de la croyance, soit du bagage spirituel commun qui se décline en diverses expériences en pratique. Dès lors, le postulat d'une philosophie commune à ces auteur.trice.s n'entraîne pas des projets politiques – des luttes pour l'autodétermination – homogènes. Les conceptions théoriques et pratiques des auteur.trice.s autochtones en ce qui a trait à l'autodétermination ne sont donc pas si opposées qu'elles le semblent. L'utilisation de la littérature autochtone afin de situer ces autodéterminations permet ainsi d'enrichir la compréhension déjà diverse du terme puisqu'elle se doit d'englober l'ensemble des perspectives autochtones. Ainsi, cette section portera une attention particulière à situer les auteur.trice.s autochtones afin de rendre compte de l'impératif de la pratique de la croyance qui est à la fois particulier et universel.

Le caractère universel sera exposé à travers ce que les visions du monde autochtones ont en commun, soit le rejet de la dualité entre nature et humain, les deux étant pourvus d'agentivité. L'ontologie du territoire au sein d'une vision du monde autochtone ne considère pas celui-ci comme une propriété, comme quelque chose qui puisse être vendu, mais plutôt comme une entité vivante et spirituelle qui génère la connaissance à travers les expériences sur ce territoire (Borrows

2018 ; De la Cadena 2010, Deloria 2003). L'ensemble des perspectives autochtones sur l'autodétermination dans la littérature souligne l'importance des relations. « Pour les nations et peuples autochtones, l'autorité autodéterminée trouve racine dans l'interrelation complexe entre la terre, la culture et la communauté » (Traduction libre, Corn tassel 2015, 1). L'idée de la reconnexion au territoire et de la relationalité⁴⁰ est au centre de la littérature autochtone sur l'autodétermination. À l'échelle des nations, il s'agit de se reconnecter au territoire, mais également les un.e.s avec les autres à travers la prolifération des relations basées sur le respect (Starblanket et Stark 2018, 176). Le concept de résurgence est ainsi utilisé comme un élément commun à la *maison autochtone*. Il fait référence à la volonté de faire « resurgir » certaines traditions du passé dans le monde contemporain, c'est-à-dire les éléments constitutifs de la pensée politique autochtone contemporaine, de la vision du monde autochtone comme unifiée⁴¹.

Malgré cette base commune, la connaissance située implique différentes façons de vivre ces autodéterminations, notamment en raison de la relation au colonialisme d'établissement. Si l'autodétermination autochtone ne peut être comprise qu'en relation au contexte du colonialisme d'établissement, toutes les autodéterminations autochtones cherchent à améliorer les conditions d'existence contemporaines et futures. « Ils et elles partagent l'expérience d'avoir été assujetti.e.s à la colonisation de leurs terres et cultures et au déni de leurs souverainetés par une société colonisatrice qui en est venue à dominer et déterminer le contour et la qualité de leurs vies, même après s'être officiellement retirée » (Smith 1999, 39). Le partage de l'expérience coloniale et les conséquences en découlant – notamment l'accaparement des territoires et la marginalisation par l'État colonial – sont au centre des revendications actuelles pour l'autodétermination, l'autorité sur le territoire et les ressources, l'autogouvernance, l'identité, le langage et la culture (Napoleon 2005, 38). Différentes expériences de la colonisation suggèrent donc qu'il y a différentes identités et donc, une multiplicité des projets politiques d'autodétermination de même que des conceptions de l'autorité territoriale. Le clivage dans la manière d'appréhender l'autodétermination se trouverait

⁴⁰ La relationalité est décrite par Starblanket et Stark comme une philosophie autochtone (2018, 175). Il s'agit d'une façon d'être et de connaître qui est basée sur une vision collective plutôt qu'individuelle selon laquelle les entités humaines et non humaines sont interconnectées (Cunneen et al. 2017, 79). Cette vision se base sur l'importance des relations de respect et des responsabilités envers l'ensemble des entités vivantes (Starblanket et Stark 2018).

⁴¹ Cette conception s'oppose à l'éthique de la résurgence ou la résurgence comme projet politique (voir *The Pessimism Traps of Indigenous Resurgence*, Lightfoot 2019). Elle n'implique pas une prescription pour l'action ni un chemin particulier pour l'autodétermination, la résurgence ainsi utilisée signifie que les Autochtones dans le contexte contemporain du colonialisme d'établissement cherchent à retrouver ou fortifier certains éléments et traditions du passé, notamment la relationalité.

ainsi au sein de ces projets politiques, plutôt que dans la vision du monde. Alors que les deux courants proposent d'achever l'autodétermination par la résurgence de la relationalité, le premier envisage cette autodétermination au sein des communautés par le rejet de la reconnaissance de l'État. Le second envisage que toute manifestation de la relationalité influence l'ensemble des relations et ébranle de ce fait les aprioris coloniaux, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des communautés autochtones.

La résurgence préalable aux relations avec l'État

La posture de rejet des relations avec l'État pose que le colonialisme d'établissement a troublé les fondements des identités autochtones – les responsabilités et relations entre les individus et avec la terre. Les Autochtones sont ainsi soumis.es au paradigme de la reconnaissance libérale de l'État colonial, les empêchant ainsi de se définir par autre chose que la relation politico-légale à l'appareil étatique (Simpson 2014 ; Coulthard 2014 ; Corntassel 2008, Alfred et Corntassel 2005). Le paradigme de la reconnaissance est caractérisé par les revendications autochtones qui sont centrées sur l'État soit la reconnaissance de l'autonomie politique, des droits territoriaux ou encore de la distinction culturelle inhérente des peuples autochtones (Coulthard 2014, 2). Le problème pour ces auteur.trice.s est qu'il s'agit d'une reconnaissance unidirectionnelle où l'État n'a pas besoin de cette même reconnaissance et par le fait même, impose les conditions de celle-ci (Coulthard 2007). Les droits reconnus sont donc offerts dans une optique d'accommodation qui ne modifie pas les relations de pouvoir préexistantes (Coulthard 2014, 442). La reconnaissance reproduirait ainsi le biais du paradigme de l'État en cherchant à réconcilier la présence autochtone pérenne sur le territoire et les demandes d'autorités territoriales en découlant tout en maintenant les frontières étatiques intactes et légitimes (Coulthard 2014, 3).

Ce discours étatique de la reconnaissance aurait contribué à créer une classe d'Autochtones dont les droits et les identités sont définis seulement en relation avec l'État colonial et son appareil légal (Coulthard 2007, 452). Corntassel⁴² et Coulthard⁴³ indiquent que ce discours a été intériorisé par les peuples autochtones eux-mêmes, alors qu'ils définissent leurs aspirations et buts d'une manière qui est elle aussi centrée sur l'État, reproduisant ainsi les configurations de pouvoir qu'ils

⁴² Jeff Corntassel est un auteur tsalagi membre de la nation cherokee, aujourd'hui conscrité dans le territoire de la Caroline du Nord aux États-Unis.

⁴³ Glen Coulthard est originaire du territoire Denendeh (Territoires du Nord-Ouest, Canada). Il s'identifie comme un Déné de Yellowknives.

et elles cherchent à détruire (Corntassel 2008, 115 ; Coulthard 2007, 439). À travers cette relation nécessairement inégalitaire, les peuples autochtones peuvent ne plus parvenir à se reconnaître dans leurs spécificités puisqu'ils sont emprisonnés dans l'image que l'État produit d'eux-mêmes (Coulthard 2007, 444). Le colonialisme d'établissement modifie ainsi l'essence même de ce qu'être Autochtone signifie puisqu'il engendre une domination idéologique qui impose une conception particulière de l'économie, du genre, de la race et du pouvoir de l'État (Coulthard 2014, 7). « L'idée est que l'engagement avec le système politique colonial d'établissement change les individus plus qu'ils et elles ne peuvent changer le système » (Traduction libre, Betasamosake Simpson 2017, 29). Ce phénomène est également analysé par Nadasdy⁴⁴, qui affirme que le paradigme du développement économique a engendré la création d'une élite capitaliste autochtone qui ne parvient plus à assumer ses responsabilités à la terre et à la communauté par l'aveuglement du profit et le langage de la propriété (2005).

La quête de l'autodétermination est donc de sortir de la reconnaissance de l'État colonial puisqu'elle entraîne la désubjectivation des Autochtones tout en imposant les valeurs des colonisateur.trice.s qui deviennent intériorisées (Coulthard 2007, 450). Le cadrage des demandes d'autodéterminations en termes de délégation de pouvoirs et d'argent s'impose ainsi comme une diversion des énergies contre des formes autodéterminées qui rendraient l'État illégitime (Alfred et Corntassel 2005, 603). Pour ce courant, les politiques d'inclusion démocratiques de l'État s'ancrent dans une nouvelle forme d'assimilation dont la violence est rendue obscure par le discours d'inclusion. Dans l'ouvrage *Mohawk Interruptus*, Simpson⁴⁵ donne l'exemple de l'individualisme occidental qui représente une menace extérieure contre la vision collective du monde autochtone (Simpson 2014, 14).

L'autodétermination autochtone doit donc s'exercer en dehors de cette relation afin de parvenir à se libérer du regard de l'autre. Pour Simpson, cette émancipation passe par la posture du refus. Le refus de la reconnaissance s'impose comme option productive qui permettra de produire des alternatives proprement autochtones en termes de gouvernance et de pensées (2017, 19). Il peut par exemple s'agir du refus de la conception étatique de la souveraineté - qui a été imposée aux peuples autochtones - pour asseoir leurs propres souverainetés à travers des processus tels que le passeport Haudenosaunee, le refus de payer les taxes, de voter (Simpson 2014, 7). Le refus d'être

⁴⁴ Paul Nadasdy est un chercheur allochtone. Ce propos est toutefois également rapporté dans Coulthard 2007, 452.

⁴⁵ Audra Simpson est une autrice mohawk de Kahnawake près de Montréal sur le territoire de l'État colonial provincial québécois et fédéral canadien.

un.e citoyen.ne de l'État et d'être autre chose qu'appartenant à sa nation est ainsi un acte de liberté qui vise la survie contemporaine, mais également celle des générations futures (Simpson 2014, 14).

Pour Alfred et Corntassel, la résurgence serait le seul moyen pour parvenir à l'autodétermination (ou plutôt de la retrouver). La résurgence suppose la décolonisation des individus et des communautés par un retour à la terre et aux traditions afin de se libérer de la reconnaissance de l'État colonial (Alfred et Corntassel 2005, 601). Il existe ainsi certains espaces - nommés zones refuges – où les forces du colonialisme n'ont pas réussi et où les traditions et langues ont été conservées. Ces espaces doivent ainsi être utilisés comme lieux de liberté afin de renforcer les communautés et les individus (Idem, 605). La résurgence ne peut ainsi qu'être effectuée à travers le concept de *peoplehood*⁴⁶. Ce sont les relations avec la communauté, la famille et le territoire qui doivent être au sein des processus pour se retrouver (Idem, 606). Les auteurs identifient quatre axes interconnectés et interdépendants afin d'achever la résurgence via le *peoplehood* soit la relation au territoire, la connexion spirituelle commune, le langage et le partage d'une histoire sacrée (Idem, 608).

It is still true that the first part of self-determination is the self. In our minds and in our souls, we need to reject the colonists' control and authority, their definition of who we are and what our rights are, their definition of what is worthwhile and how one should live, their hypocritical and pacifying moralities. We need to rebel against what they want us to become, start remembering the qualities of our ancestors and act on those remembrances. This is the kind of spiritual revolution that will ensure our survival. (Alfred 2005, 32)

Cette résurgence autodéterminée ne peut donc se faire qu'à l'échelle des différentes nations qui, étant toutes différentes, auront leurs propres voies pour y parvenir (Idem, 614). La résistance quant à la construction de l'oléoduc Dakota Access par les Sioux de Standing Rock⁴⁷ s'inscrit dans cette idée de la résurgence. Lane⁴⁸ rapporte un entretien avec Alayna Lee Eagle Shield, une militante autochtone, selon laquelle la résistance contre l'oléoduc était à la fois motivée et prescrite par le désir de maintenir une identité autochtone distincte (2008). L'identité autochtone sioux y est

⁴⁶ Le concept de *peoplehood* en lien avec la résurgence est expliqué par Corntassel : « If one thinks of *peoplehood* as the interlocking features of language, homeland, ceremonial cycles, and sacred living histories, a disruption to any one of these practices threatens all aspects of everyday life. The complex spiritual, political and social relationships that hold *peoplehood* together are continuously renewed. These daily acts of renewal, whether through prayer, speaking your language, honoring your ancestors, etc., are the foundations of resurgence » (2012, 89).

⁴⁷ La construction de l'oléoduc annoncée en 2014 par le Gouvernement des États-Unis visait à connecter le réseau pétrolier du Dakota du Nord à l'Illinois. La contestation du projet par le peuple lakota (sioux) de la réserve Standing Rock (Dakota du Nord et du Sud) était motivée, entre autres, par le tracé traversant des sites sacrés, les possibles conséquences environnementales et la croyance que le projet violait le traité Fort Laramie (Lane 2016 ; Penn-Roco 2016).

⁴⁸ Temryss MacLean Lane s'identifie comme lhaq'temish de la nation lummi (État de Washington, États-Unis)

identifiée comme inséparable du territoire, notamment des cours d'eau qui s'y trouvent. L'importance ontologique de l'eau est notée à travers les relations que les militant.e.s autochtones entretiennent avec ces éléments naturels et spirituels, le conflit étant qualifié d'une lutte entre protecteur.trice.s de l'eau et le serpent noir (2008, 211). L'importance des traditions sioux, notamment les prières et la langue lakota, est décrite comme fondamentale aux espaces de la résistance, considérés comme zones refuges, puisqu'elles sont intrinsèquement mobilisatrices en générant un sentiment communautaire fort qui puisse nourrir l'endurance pendant la résistance. « Elle a refusé de parler et de bouger de sa propre terre. Dans une ironie autochtone, Alayna a été arrêtée ce jour pour intrusion » (Lane 2018, 204). L'analyse de la trajectoire militante d'Alayna par Lane montre ainsi que son engagement était à la fois motivé par les zones refuges créées à travers la mobilisation, mais également par sa conscience de lutter contre l'État et les structures coloniales à travers l'enseignement de la langue lakota au quotidien (Idem 206).

Corntassel apporte le concept de *sustainable self-determination* qui vise une façon dynamique et holistique d'envisager l'autodétermination. Une autodétermination soutenable ne pourrait reposer sur les besoins immédiats puisqu'elle doit d'abord et avant tout réfléchir aux générations futures et à la survie éventuelle. Corntassel se montre ainsi critique de l'accord final entre la nation Nisga'a, la Couronne britannique et la province de la Colombie-Britannique puisque la vente du territoire et les compensations monétaires ne permettraient pas la survie de la nation dans le futur (Corntassel 2008, 106). Le traité moderne prévoyait la vente de 92% du territoire à la Couronne pour la somme de 190 millions (Idem). Pour Corntassel, la vente du territoire ancestral place le peuple nisga'a dans un futur insoutenable. « Il est fort probable que le peuple nisga'a devra un jour vendre leurs droits fonciers, miniers, de pêche et de coupe pour financer leur gouvernement et leurs programmes sociaux » (Traduction libre, Alfred 2001, 57). Pour Alfred, les négociations ayant abouti à la signature du traité ne peuvent s'inscrire dans une perspective de relations d'égalité et de respect puisqu'elles s'inscriraient dans le cadre de l'autorité gouvernementale et non autochtone (Idem, 46). La conséquence est ainsi la discréditation de formes d'autodéterminations basées sur l'autorité territoriale en encourageant seulement les formes d'autogouvernance (Corntassel 2008, 107).

Ces solutions économiques ne seraient valables que sur le court terme et maintiendraient ainsi le statu quo quant au paradigme de la reconnaissance. En cherchant la reconnaissance légale de l'autorité sur le territoire, l'approche des droits supprime celle de responsabilités, empêchant de

considérer le territoire selon ses fondations spirituelles soutenables (Idem, 116). L'autodétermination soutenable doit plutôt s'effectuer au niveau de la communauté et même au niveau des individus par la pratique des traditions ancestrales et leur transmission aux générations futures afin d'éviter leur disparition (Idem, 119). Le refus des Sioux d'accepter quelconques compensations monétaires pour le non-respect des traités historiques avec les États-Unis concernant les terres traditionnelles des montagnes Black Hills malgré une victoire en Cour suprême s'inscrit donc davantage dans cette posture de *sustainable self-determination*. La dépossession des territoires sacrés ne peut être compensée par une somme d'argent, aussi considérable soit-elle, puisque la spiritualité constitue une valeur suprême, bien au-delà des considérations économiques (Carlson 2013, 792). Il s'agit ainsi d'une « propriété sans prix » dont les seul.e.s gardien.ne.s sont les Sioux. Le règlement avec les États-Unis ne peut ainsi se faire que si les territoires sont redonnés (Idem).

Pour Leanne Betasamosake Simpson⁴⁹, la résurgence incarne le concept de justice et signifie « le retour de la terre, la régénération des systèmes politiques, éducatifs et de connaissances autochtones, la réhabilitation du monde naturel et la destruction de la suprématie blanche, du capitalisme et de l'hétéropatriarcat » (Traduction libre, Betasamosake Simpson 2017, 21). L'autrice reprend le concept de Coulthard de normativité ancrée (*grounded normativity*) qui implique que l'engagement avec le monde (humain et non-humain) autochtone est basé sur les pratiques et expériences connectées à la terre et à la connaissance générée par l'expérience (Idem, 22 ; Coulthard 2014, 13). Il s'agirait ainsi d'un système de connaissance qui est perpétuellement régénéré et réactualisé à travers l'ensemble des relations sociales qui permettraient le bien-être des individus et des communautés (Betasamosake Simpson 2017, 22). « Les mondes autochtones ne sont pas des institutions ou des États, ils sont des relations, des mouvements ou des processus, la vie elle-même » (Traduction libre, Idem, 29). S'il s'agit d'un retour au passé puisque la normativité ancrée cherche à retrouver les façons de vivre et d'exister précoloniales, elle se doit de remettre en question les structures de domination actuelles et de ne pas les reproduire à l'intérieur des communautés (Idem, 22-28). Alfred abonde dans le même sens en affirmant que la reconnexion avec les savoirs traditionnels se doit d'être actualisée dans le contexte des enjeux contemporains (1999, 30). Le partage des traditions issues de la normativité ancrée ne peut qu'être à proprement autochtone et demande dans un premier temps de modifier la communauté de l'intérieur pour revoir

⁴⁹ Leanne Betasamosake Simpson est Ojibwés (Anishinaabe) de la Première nation Michi Saagiig (Ontario, Canada).

la manière dont les relations sont vécues et comprises puis, dans un second temps, de créer des alliances avec d'autres nations autochtones pour la résistance plus large au colonialisme d'établissement (Idem).

Si certain.e.s auteur.trice.s s'inscrivent dans un rejet des relations avec l'État, pour d'autres ce rejet n'est pas une posture permanente, mais s'inscrit plutôt dans une critique du statu quo et un scepticisme quant à la possibilité d'amélioration des conditions contemporaines dans le paradigme de la reconnaissance. Puisqu'il n'est pas possible de concevoir des relations de nations à nations à l'heure actuelle, le colonialisme perdure et les conséquences passées et présentes se font toujours sentir. Il y a donc une urgence pressentie pour survivre et conserver l'héritage distinct des peuples autochtones. « La cure au remède du colonisateur.trice.s qui nous a tous touché au cœur de nos existences et qui vit dans nous-mêmes n'est pas un exercice public et politique et n'est pas une méthode des mouvements sociaux. Les peuples et nations doivent redevenir entiers et forts » (Traduction libre, Alfred 2005, 268). Le retour à la communauté incarne donc un processus de guérison qui doit être une première étape de décolonisation, soit d'évacuer la pensée coloniale dans tous les aspects des vies autochtones (Betasamosake Simpson 2011, 22). Les énergies pour la transformation se doivent d'être concentrées au niveau des communautés puisque réclamer une reconnaissance de l'État peut s'avérer plus dommageable qu'utile (Betasamosake Simpson 2011, 24). La seconde étape s'inscrirait dans un mouvement plus large contre le colonialisme qui pourrait supposer des alliances avec d'autres sociétés (Alfred 1999, 144). Ce travail ne peut toutefois être achevé si l'État colonial n'entame pas un travail pour se décoloniser lui-même et s'éduquer afin « d'entrer avec les peuples autochtones d'une manière juste et honorable dans le futur » (Betasamosake Simpson 2011, 30). Aucune résolution – ou réconciliation – entre les peuples ne pourra avoir lieu pour autant que les relations ne sont pas de l'ordre du respect (Alfred 2005, 266). Bien que ces auteur.trice.s ne fassent pas une responsabilité autochtone de changer les colonisateur.trice.s ou même l'État colonial, Alfred note qu'à travers les pratiques résurgentes autochtones, les colonisateur.trice.s pourraient apprendre de la sagesse autochtone (Alfred 1999, 21).

If non-indigenous readers are capable of listening, they will learn from these shared words, and they will discover that while we are envisioning a new relationship between Onkwehonwe and the land, we are at the same time offering a decolonized alternative to the Settler society by inviting them to share our vision of respect and peaceful coexistence. The non-indigenous will be shown a new path and offered the chance to join in a renewed relationship between the peoples and places of this land, which we occupy together. (Alfred 2005, 35)

Pour Coulthard, il importe de rendre les colonisateur.trice.s inconfortables à travers les pratiques résurgentes afin d'arriver à un ensemble de relations plus respectueuses de la terre pour que celle-ci puisse guérir, ce qui ne peut s'effectuer que par les Autochtones seul.e.s (Coulthard 2012, 98).

Il n'en demeure pas moins que dans l'état actuel des choses, espérer un changement de la part de l'État colonial et des colonisateur.trice.s semble être considéré avec scepticisme. Cette méfiance est d'autant plus forte chez certaines nations qui refusent d'engager toute relation avec l'État colonial dans le but de se préserver. Pour les U'wa, la consultation relève de la loi des blanc.he.s : « nous ne sommes pas guidés par la Constitution, ni par la Convention de l'OIT ; les U'wa sont guidés par Mère Nature et elle a parlé depuis 14 ans et nous avons déjà dit à la Colombie et au monde sa réponse “non à la consultation préalable” » (Traduction libre, Howland et al. 2013, 26). Pour autant que les relations ne sont pas de l'ordre du respect et de la réciprocité, le mieux que les Autochtones puissent espérer des relations avec l'État est d'obtenir une justice elle-même colonisée – la justice des blanc.he.s (Coulthard 2007, 449). Puisque l'État ne montre aucun signe de désir de changement structurel et que le confort de l'ensemble des colonisateur.trice.s est en jeu, la survie des peuples autochtones dépendrait de leurs propres engagements afin d'instaurer la justice au sein des nations via leurs processus légaux et politiques (Betasamosake Simpson 2011, 33).

Dans ce contexte, certain.e.s auteur.trice.s ont imaginé un modèle de société qui valoriserait plutôt une séparation des nations autochtones et allochtones. « Cela signifie que les colonisateur.trice.s devront dépasser leur arrogance culturelle et apprendre à devenir pluralistes dans leurs visions du monde » (Traduction libre, Alfred 2005, 266). La coexistence n'est imaginée de manière productive que dans l'optique d'un pluralisme fort ainsi que par la restitution des territoires autochtones occupés (Alfred 2005, 268). Alfred utilise le symbole de la ceinture *Two Row Wampum* afin d'illustrer ce pluralisme fort. Il s'agirait d'imaginer des nations (colonisateur.trice.s y compris) qui reconnaîtraient leur connexion au même univers et territoire tout en respectant leurs différences profondes. Alors qu'une bande symbolise les lois et coutumes occidentales, l'autre bande parallèle symbolise les lois et coutumes mohawks qui ensemble, naviguent sur le même fleuve sans toutefois entrer en collision – s'influencer ou interférer (Simpson 2014, 30 note 14 ; Alfred 1999, 52).

La résurgence pour changer l'État

Les auteur.rice.s du deuxième courant envisagent autrement les relations à entretenir avec l'État et plus largement, les colonisateur.trice.s. S'ils et elles s'ancrent dans une critique du colonialisme puisqu'il a entraîné des changements profonds dans les modes de vie autochtones, la réalité contemporaine du colonialisme doit être combattue de manière globale, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des communautés autochtones. Les visions du monde autochtones peuvent ainsi inspirer un changement structurel profond qui puisse mettre l'idéologie et les fondements coloniaux en péril.

Le colonialisme d'établissement n'a pas seulement modifié les Autochtones, il incarne un changement plus profond de l'ensemble des relations, entre les peuples autochtones, les allochtones, l'État et la terre (Starblanket et Stark 2018, 183). Ce sont donc les rôles et responsabilités, inspirés des traditions autochtones, qui peuvent permettre des relations basées sur le respect plutôt que la violence à la fois entre les humain.e.s et non-humain.e.s (Idem, 175). Il y a donc une possibilité de transformations du monde qui puisse être effectuée sur la base des savoirs autochtones et de la considération des relations d'interdépendance. La résurgence, comme identifiée par Alfred et Cornassel (2005) est donc partie intégrante du travail de décolonisation des Autochtones, pour autant que le retour aux traditions ne soit pas articulé d'une manière essentialisée et non-critique. Autrement dit, le monde contemporain, en raison de l'existence du colonialisme, a produit un ensemble de systèmes de domination qui ont profondément modifié les rapports au monde. Plutôt que de retourner vers les traditions dans une visée de rejet de la Modernité, ces auteur.trice.s luttent plutôt pour le changement des structures qui maintiennent le système colonial dans le but de guérir le monde – allochtones et Autochtones. L'autodétermination autochtone s'effectue ainsi au sein de ces relations entre Autochtones, allochtones et avec le monde naturel. Elle est tout aussi diverse qu'au sein du courant précédent, mais s'exerce chaque fois qu'il y a résurgence. C'est-à-dire que l'autodétermination se présente chaque fois que les visions du monde autochtones sont articulées, tant à l'intérieur des communautés qu'au sein de l'État. L'autodétermination dans son sens large implique ainsi une lutte pour une pluralité épistémologique et ontologique du monde qui s'effectue par la seule existence des Autochtones.

Starblanket⁵⁰ et Stark⁵¹ affirment que la connaissance est à l'origine des déséquilibres de pouvoir au sein des relations. Le colonialisme d'établissement a créé une hiérarchisation des savoirs qui a servi à classer les savoirs autochtones comme étant de l'ordre de la croyance plutôt que de la science, engendrant ainsi une seule façon d'appréhender le monde qui puisse être valide – la vision occidentale (Starblanket et Stark 2018, 180). Au sein de ce système, la *relationalité*, la façon d'être et de voir le monde comme un ensemble de relations issues des traditions autochtones peut s'imposer comme vecteur de changements.

The idea here is that the reconnection of people with one another, and of individuals and the land isn't necessarily transformative in and of itself, but that it is the proliferation of relationships of care and nurturance, in which we see ourselves having concrete roles and responsibilities, that have the greatest promise. Imagine the transformations that could occur when humans begin to realize that we are not neutral in the face of crises that surround us, but instead recognize that through our choices we have the potential to actively change the world we inhabit (Idem 177)

Il s'agit donc de repenser la connaissance même, ainsi que la manière dont cette connaissance est utilisée. Les autrices envisagent ainsi le colonialisme d'établissement comme à la fois réducteur de cette relationalité et producteur d'autres types de relations – centrées sur l'État (Idem 180-183). La connaissance occidentale impose une compréhension de ce que doit être la souveraineté de l'État, l'autorité politique et les revendications territoriales qui permet de ne pas remettre en question la légitimité même de l'État (Idem). Dans ce contexte, la terre est dépourvue de son agentivité par la seule caractéristique de propriété. Les manières autochtones d'envisager le territoire au centre de la relationalité permettraient ainsi d'ébranler le paradigme occidental basé sur l'expansion territoriale et le développement des ressources. Au centre du paradigme autochtone se trouverait une conception de la terre comme centrale à la connaissance, qui est générée et renforcée, puis transmise via les relations familiales (Idem 182). Les enseignements de Starblanket et Stark trouvent notamment écho dans les positions autochtones exprimées à l'occasion des audiences publiques du projet d'oléoduc Northern Gateway⁵² où Michelle Hagenson de la nation haïda affirme : « To me, this disconnect with nature, with our Mother Earth, is so much of the problem on our planet today. People in the city can spend their lives never touching the earth, never getting

⁵⁰ Gina Starblanket est une autrice crie et saulteaux, membre de la Première nation Star Blanket (Saskatchewan, Canada)

⁵¹ Heidi Kiiwetinepinesiik Stark est Ojibwés (Anishinaabe) de Turtle Mountain (Dakota du Nord, États-Unis)

⁵² Le projet d'oléoduc Northern Gateway proposé par le Gouvernement canadien en 2010 visait à transporter le pétrole des sables bitumineux de l'Alberta jusqu'au port de Kitimat en Colombie-Britannique pour l'exportation pétrolière vers l'Asie. Le territoire haïda, Haida Gwaii, étant une île, les préoccupations concernant le projet concernaient d'avantage la possibilité de déversement dans l'océan pacifique par le transport par pétroliers (Crist 2012 ; Panofsky 2011)

their hands dirty, always that piece of cement in between foot and ground...As humans, when we lose this connection with our planet, our very existence begins to deteriorate and we no longer see ourselves as part of the earth, but separate from it » (Propos rapportés dans Crist 2012, 111). Un déversement causé par l'exportation de pétrole représenterait une catastrophe à la fois pour la subsistance, pour les modes de vie, mais également pour les identités haidas indissociables de l'océan qui les entoure (Idem, 77). Les relations avec l'océan doivent ainsi être protégées et cette responsabilité impose de refuser les projets de développement de grande envergure qui pourraient menacer l'environnement et les sources de nourriture (Idem 81).

La relationalité avec la terre s'impose donc comme base de la décolonisation puisqu'elle permettrait de remettre en cause les fondements épistémologiques et ontologiques de l'Occident (Starblanket et Stark 2018, 194). « Les façons autochtones d'entrer et d'être en relation peuvent être profondément transformatrices puisqu'elles offrent un cadre pour la mobilisation politique et sociale qui est ancré dans une vision du monde qui voit les humain.e.s comme interconnecté.e.s avec l'ensemble de la Création, passée, présente et future. » (Idem) Pour Starblanket et Stark, il ne s'agit pas d'un retour absolu aux traditions précoloniales puisqu'elles sont nécessairement agencées aux contextes et dynamiques contemporains (Idem 196). Les changements imposés par le colonialisme ont modifié l'existence des peuples autochtones qui agissent maintenant au sein même du monde moderne plutôt qu'en opposition. Le retour aux traditions représente donc davantage une manière de voir le présent qui soit ancrée dans les valeurs autochtones – les façons d'être et de comprendre le monde humain et non humain dans une interrelation (Idem). Il ne s'agit pas de deux épistémologies incommensurables, mais plutôt d'une possible ouverture du champ des possibles afin d'imaginer une ère contemporaine basée sur l'interconnectivité des relations (Idem 199). « The local interest and national interest are not at odds, they're not in conflict. We're standing up here for Haida Gwaii but in doing so we're also standing up for Canada. I think that we are a force to be reckoned with » (Propos de Catherine Margaret Rigg dans Crist 2012, 142).

Pour Borrows⁵³, l'interrelation avec les colonisateur.trice.s doit être comprise dans la coexistence au sein d'un même environnement. « Les deux groupes sont bénéficiaires des forces vitales de la Terre, nous ne pouvons vivre de manière indépendante face à nos relations écologiques » (Traduction libre, Borrows 2018, 52). La résurgence – le retour vers les traditions – peut ainsi se

⁵³ John Borrows est un auteur ojibwé (anishinaabe) membre de la Première Nation des Chippewas de Nawas (Ontario, Canada)

réaliser puisque les enseignements autochtones visent à respecter la terre, son agentivité et à la protéger pour les générations futures (Idem 50). Il ne s'agit toutefois pas d'une essentialisation des Autochtones comme étant d'emblée écologistes puisque Borrows affirme qu'ils et elles peuvent participer à la dégradation environnementale au même titre que les autres peuples du monde (Idem 49). Les traditions juridiques autochtones (anishinaabe dans le cas étudié par Borrows) peuvent néanmoins guider vers des relations plus respectueuses avec le monde naturel puisqu'elles imposent une responsabilité pour les générations futures. « Les lois des sept générations limitent toute utilisation de la terre qui pourrait priver d'un environnement sain nos arrière, arrière, arrière, arrière, arrière, arrière, arrière-petits-enfants. Vivre selon cette limite démontre l'affection pour nos enfants. Cela montre également notre respect et amour pour la Terre. Il s'agit d'un principe significatif du droit autochtone » (Idem 62). En raison de la proximité des peuples autochtones au territoire, la résurgence s'en trouve facilitée puisqu'ils vivent directement les conséquences de la dégradation environnementale et peuvent possiblement, générer à travers elle une expérience collective (Idem 57). La justice étatique ne parvient pas à imposer des limites au développement qui puissent être viables pour les générations futures et le monde non humain, Borrows affirme donc que l'État colonial doit également s'inscrire dans des pratiques de résurgences (Idem 63). En conceptualisant la résurgence et la réconciliation comme étant centrées sur la terre, Borrows propose un modèle à la fois pour les Autochtones et pour les allochtones qui cherche à considérer la justice et l'environnement comme étant inséparables (Idem 69).

Kuokkanen⁵⁴ prend appui sur Iris Marion Young pour envisager les mondes autochtones et allochtones sous le principe de la non-domination plutôt que de la non-interférence (Kuokkanen 2019, Kuokkanen 2012 ; Young 2005). Pour Young, la non-interférence s'avère problématique puisqu'elle s'inscrit dans la conception de l'État souverain – deux États séparés pour deux peuples différents (Young 2005, 144). La non-interférence ignorerait ainsi la nécessaire interrelation entre les peuples du fait de leur hétérogénéité géographique ou encore de leur proximité. Il ne pourrait toutefois y avoir de telle séparation équivoque, d'autant plus que ce modèle ne garantit pas l'absence de domination au sein des entités autodéterminées (Idem 145). Ce dernier point résonne particulièrement chez Kuokkanen qui affirme que les structures actuelles de gouvernance autochtones ne parviennent pas à protéger l'ensemble des individus au sein des communautés – notamment les femmes (2012, 226).

⁵⁴ Rauna Kuokkanen est une autrice sámi (Finlande).

Due to gendered violence in its various forms, the “self” in self-determination no longer guarantees the inclusion of Indigenous women “selves.” Many participants argued that collective self-determination depends on the ability of all members of the community to not only participate in collective self-determination but equally importantly, to exercise individual self-determination and bodily autonomy. (Kuokkanen 2019, 181)

Barker⁵⁵ affirme d’ailleurs que certaines traditions autochtones peuvent revêtir un caractère discriminatoire envers les femmes, dans leur forme originelle ou encore dans leur forme contemporaine marquée par la colonisation (2011, 21). Bien que prônant un retour aux traditions de l’ordre de la résurgence, Barker met en garde contre l’utilisation des traditions dans leurs formes précoloniales pour juger de l’authenticité autochtone dans le présent. Elle rejoint ainsi Starblanket et Stark en affirmant que tout retour en arrière se doit d’être informé par le présent et par les structures de domination qui agissent sur ce présent (Starblanket et Stark 2018 ; Barker 2011).

Pour que le système puisse être modifié, les structures coloniales doivent être dérangées. Driskill⁵⁶. Finley⁵⁷, Gilley et Morgensen considèrent ainsi l’hétéronormativité⁵⁸ comme un projet colonial qui puisse toutefois être décolonisé, particulièrement avec l’aide des conceptions autochtones de la sexualité et du genre (Driskill et al. 2011, 3). Si l’hétéronormativité a été internalisée par les Autochtones eux-mêmes et elles-mêmes, elle peut également être remise en question. Le terme *Two-Spirit* incarne ainsi ce rejet de la dualité entre tradition et modernité puisqu’apparu récemment au sein même des communautés autochtones de façon à critiquer l’hétéronormativité et à rendre compte des fondations historiques des concepts de genre, de la sexualité et de la spiritualité (Idem 17). Cette critique contemporaine du colonialisme s’inspire donc des traditions autochtones – des relations de respect malgré la différence – afin de changer le monde présent (Idem 20). La décolonisation s’impose ainsi comme un travail collectif qui puisse être mené et inspiré par les Autochtones qui défient et ont défié l’hétéronormativité (Idem 22). Ces auteur.trice.s envisagent donc la nécessité d’alliances Autochtones et allochtones queer et LGBTQ2 qui, étant informées par la relationalité autochtone, pourraient avoir un plus grand potentiel décolonial.

⁵⁵ Joanne Barker est Lenape de la nation Delaware (Oklahoma, États-Unis).

⁵⁶ Qwo-Li Driskill est Cherokee (Colorado, États-Unis).

⁵⁷ Chris Finley est membre de la nation colville (Washington, États-Unis)

⁵⁸ Driskill et al. définissent l’hétéronormativité comme : « le caractère normalisant et privilégiant de l’hétérosexualité patriarcale et ses expressions de sexes genrées (Traduction libre, 2011, 19).

Si les épistémologies et ontologies autochtones peuvent guider vers un changement structurel visant la décolonisation, Barker et Lightfoot⁵⁹ placent l'agentivité autochtone au centre de cette révolution (Lightfoot 2020 ; Lightfoot 2016 ; Barker 2011). L'engagement avec l'État colonial s'incarne ainsi comme une possibilité stratégique utilisée de manière consciente dans le but d'améliorer leurs conditions de vie (Barker 2011, 11-14). Pour Lightfoot, les Autochtones agissent en tant qu'acteur.trice.s politiques auprès de l'État colonial et du système international et cadrent leurs revendications en vertu du droit à l'autodétermination dans le but de défier le sens même de la conception stato-centrée de l'autodétermination (Lightfoot 2020, 164).

Further, global Indigenous politics will also help provide alternative understandings of what sovereignty can mean in the future by taking some “premodern” Indigenous principles of political relations that include respect for difference alongside a common commitment to equality, mutual respect, and peaceful coexistence within a malleable space, all of which together potentially provides a roadmap for a post-Westphalian world. (Lightfoot 2016, 206)

La résurgence autochtone est ainsi entendue comme potentiellement révolutionnaire et pouvant contribuer à modifier les structures coloniales et plus largement, la nature des relations entre l'État et les peuples autochtones. Il s'agit d'une responsabilité éthique entre les mains des Autochtones qui agissent stratégiquement à l'intérieur du système afin d'articuler leurs cultures et identités au sein des régimes juridiques dans le but d'être considéré.e.s légitimes (Barker 2011, 11). Pour ces autrices, l'engagement avec l'État est nécessaire afin qu'un nouvel ordre mondial puisse voir le jour. L'autodétermination est ainsi nécessairement multiple et s'attaque à la domination en mettant de l'avant des principes issus des traditions autochtones tels que le respect, l'interrelation et le respect de la terre (Lightfoot 2016, 203). Lightfoot met ainsi en garde contre toute définition figée de l'autodétermination qui limiterait l'agentivité autochtone dans le présent en forçant une authenticité passée puisqu'elle rendrait futile le travail des Autochtones pour une certaine reconnaissance. « En d'autres mots, tout ce travail et ces luttes par les leader.euse.s et défenseur.e.s autochtones dans les quatre dernières décennies pour faire avancer la reconnaissance de l'autonomie gouvernementale, des droits autochtones, des traités et du développement économique pour leurs communautés n'a pas été que vain, mais également dommageable pour ce que serait ou aurait dû être une lutte “authentique” pour l'autodétermination autochtone » (Traduction libre, Lightfoot 2020, 161).

⁵⁹ Sheryl Lightfoot est une autrice objiwé (anishinaabe) membre des Chippewas du lac Supérieur (Minnesota, États-Unis).

Ces autodéterminations au sein de l'État peuvent prendre des formes diverses. Dans le cas du parti politique Wallapuwen, l'engagement prend une forme institutionnelle à travers le désir de transformer l'État chilien à travers la participation aux institutions (Kowalczyk 2013). « Demanding our national rights, we the Mapuche advance on the path of modernity and progress from which colonialism wanted to exclude us » (Victor Naguil dans Kowalczyk 2013, 129). La visée du projet politique est de s'attaquer au déficit démocratique de l'État par une plus grande représentation des Mapuches au sein de l'appareil étatique afin d'assurer une meilleure protection de leurs droits (Idem). Si ce projet d'autodétermination s'inscrit dans une volonté d'inclusion dans l'appareil étatique, d'autres formes de relations moins institutionnelles peuvent être envisagées. Dans le cas de projets de consultation, certaines nations cherchent à définir ce qu'elles souhaitent via la consultation et plus largement, à travers la relation qu'elles entretiennent avec l'État.

Our Elders have always said that we need to be part of the development in our area. We have to be able to be part of the processes, be part of the work that is going to come in from our lands and resources, our territories. So we needed to find out more about what we want as consultation in order for us to better understand that. We are working with government in developing that relation and we are talking about what we mean, what we want as consultation for our communities and our members. (Propos rapportés dans Mitchell et al. 2019, 14)

Le registre des autodéterminations

À partir des enseignements des auteur.trice.s autochtones sur la résurgence et l'autodétermination, il est possible de construire le registre des autodéterminations. Cette construction demande d'abord de revenir sur les deux courants présentés afin de déterminer les contours théoriques du registre à partir de leurs points de convergence. Une fois le registre construit, il sera possible de dégager une nouvelle compréhension du CPLE qui parvienne à ne pas reproduire la subordination des Autochtones engendrée par le contexte du colonialisme d'établissement et le lieu d'énonciation dans le système international.

Les interprétations de l'autodétermination de non-domination ou de non-interférence font partie de la *maison autochtone* en ce qu'elles constituent une « convergence normative et intellectuelle [...] qui ouvre sur une variété de formulations politiques » (Giroux 2008, 51). Les oppositions se retrouvent ainsi seulement dans les formulations politiques et non pas au sein du projet idéologique. La réelle opposition dans la littérature autochtone relève de la façon de dépasser les asymétries de pouvoir héritées du contexte du colonialisme d'établissement.

Les deux courants présentent les autodéterminations autochtones comme existant en relation au colonialisme d'établissement. Ils sont ainsi traversés par le postulat que le colonialisme a modifié la façon de voir le monde des Autochtones (Starblanket et Stark 2018 ; Corntassel 2008). Le changement vers une vision du monde basée sur la relationalité est ainsi décrit comme un impératif à la guérison ainsi que comme une alternative viable et souhaitable comparativement au système colonial actuel – au statu quo. La résurgence, le fait de faire ressurgir les relations de respect entre humain.e.s et non-humain.e.s, est au centre de toutes les autodéterminations. Si le colonialisme d'établissement a entraîné la perte, du moins partielle, des éléments qui sont aujourd'hui recherchés pour l'autodétermination, cela implique que les autodéterminations s'inscrivent dans une lutte au fait colonial qui peut prendre une forme interne ou externe aux communautés autochtones. « Je comprends que ma liberté dépend de la destruction du colonialisme d'établissement » (Traduction libre, Betasamosake Simpson 2017, 45). Les autodéterminations autochtones existent donc toujours puisque l'État colonial n'est pas parvenu à les éliminer (Simpson 2014, 12). Si elles peuvent détruire ou du moins ébranler l'État colonial, c'est parce qu'elles défient ses fondements à travers des visions du monde qui, par leur existence, délégitiment l'existence même de l'État.

L'opposition se retrouve ainsi dans les formulations des projets politiques liés à ces autodéterminations opposées au colonialisme d'établissement, à la manière de le combattre par l'autodétermination. La posture de rejet des relations avec l'État n'envisage pas la possibilité que les relations de pouvoir puissent être modifiées au sein de cet État puisque le paradigme de la reconnaissance génère les asymétries de pouvoir (Corntassel 2008, 115 ; Coulthard 2007, 442). Ces auteur.trice.s supposent ainsi que l'attention doit être portée à ne pas reproduire ces relations au sein des communautés autochtones – à l'extérieur de l'État (Betasamosake Simpson 2017, 22). L'autre courant envisage plutôt la possibilité de s'attaquer aux asymétries de pouvoir à l'intérieur même de l'État et donc, une coexistence intrinsèque des autorités sur le territoire. Les visions du monde autochtones pourraient ainsi guider vers des relations de respect. Les systèmes de connaissances autochtones, chaque fois qu'ils entrent en relation avec l'État, ébranleraient le paradigme colonial – et les relations de pouvoir qui le sous-tendent (Starblanket et Stark 2018, 183). Les visions concurrentes d'autodétermination permettraient ainsi de défier les conceptions étatiques (Lightfoot 2020, 164). Le rôle des autodéterminations autochtones est ainsi de mettre à

terre les fondements du système colonial par l'interaction avec celui-ci, et ce, dans le but d'un monde meilleur, y compris pour les autochtones.

Dans un cas comme dans l'autre, une vision du monde autochtone pure, c'est-à-dire non corrompue par le colonialisme d'établissement, basée sur les rôles et responsabilités représenterait un espace exempt de relations de domination. La résurgence est ainsi au centre de toutes les autodéterminations, qu'elles cherchent à améliorer les conditions de vie des Autochtones à l'intérieur ou à l'extérieur de l'État. Ces courants composent deux projets politiques distincts, mais qui ont des bases communes en ce qu'ils considèrent que l'autodétermination puisse être achevée par la résurgence au centre des visions du monde autochtones. Ce point représente ainsi la « convergence normative et intellectuelle » du registre des autodéterminations (Giroux 2008, 51).

Les implications du registre des autodéterminations pour le CPLE

Puisque le registre des autodéterminations cherche à représenter l'ensemble des projets politiques particuliers des Autochtones, il doit être construit et développé à partir des visions du monde autochtones. La norme du consentement préalable, libre et éclairé a été décrite comme problématique en raison de la conception étatique du monopole de la souveraineté sur le territoire, territoire compris comme propriété. Il convient donc d'exposer comment le registre des autodéterminations s'oppose aux conceptions étatiques du territoire et de la souveraineté.

Au sein de la vision du monde autochtone, le territoire est d'abord une entité vivante avec laquelle les humains entretiennent des relations et en vertu de laquelle ils et elles ont des responsabilités (De la Cadena 2010). Tout apprentissage ne peut se faire qu'au sein d'un territoire et où la connaissance découle de l'expérience des relations avec ce territoire et avec les entités vivantes qui l'occupent. Deloria affirme que les épistémologies et ontologies autochtones ne peuvent qu'être situées et que la spiritualité doit ainsi être comprise dans son sens holistique qui comprend le politique, l'économie, le social. La connaissance spirituelle du monde est donc une expérience environnementale partagée de laquelle découle une identité culturelle. Il ne peut ainsi y avoir de connaissance universelle puisqu'elles sont nécessairement dérivées des lieux (Deloria 2003, 99). L'ontologie du territoire comme pourvue d'agentivité permet ainsi de considérer la relation au territoire de manière holistique, qui soit inséparable des identités et des aspirations des peuples.

Cette conception du territoire comme être vivant capable d'entrer en relation et d'où la connaissance est générée entraîne une vision substantiellement différente de la souveraineté que lorsque cadrée dans le paradigme étatique. Le concept de souveraineté est d'ores et déjà étranger aux visions du monde autochtones basées sur la relationalité (Simpson 2014, Alfred 2005). Lerma affirme que la souveraineté autochtone repose dans « la responsabilité inhérente que plusieurs peuples autochtones ont de servir leurs territoires traditionnels » (Traduction libre, Lerma 2014, xiii). Cette responsabilité s'inscrit dans la nécessaire protection du territoire pour les générations futures qui doit entraîner le respect et la protection de l'environnement (Corn tassel 2008, Borrows 2018). Morenton-Robinson s'oppose à toute définition fixe de la souveraineté autochtone pour plutôt envisager de multiples manifestations et significations de celle-ci (2020). Les souverainetés autochtones seraient vécues et incarnées dans les corps autochtones en vertu des relations avec les ancêtres, humain.e.s et la terre (Morenton-Robinson 2007, 2). En s'ancrant au centre d'une conception occidentale, la souveraineté autochtone en vient à disparaître. « Cela soulève une autre question : si la souveraineté autochtone n'existe pas, pourquoi est-elle constamment refusée ? » (Traduction libre, Morenton-Robinson 2007, 3). Les souverainetés autochtones n'auraient ainsi pas disparu, mais auraient plutôt été violentées par le concept même de l'État qui réduit le territoire à la notion de propriété.

Pour Simpson, alors que la conception occidentale s'inscrit dans l'idée de domination, la souveraineté autochtone est plutôt ancrée dans les notions d'appartenance, de dignité et de justice (2020, 686). Pour Corn tassel et Bird, les autorités autochtones sur le territoire se baseraient ces les relations avec le territoire, l'eau et le monde naturel (2017, 196) « La signification de la "souveraineté" afin de protéger la terre et les relations n'est pas limitée au territoire, mais également à la sécurité et l'intégrité des corps » (Traduction libre, Simpson 2020, 688). Le conflit quant à la conception de la souveraineté est manifeste dans les traités historiques signés en Amérique du Nord avec les peuples autochtones. Borrows et Coyle dans *The Right Relationship : Reimagining the Implementation of Historical Treaties* mettent de l'avant la tension quant à la signification même de ces traités. Pour les peuples autochtones de traditions orales avec une connaissance limitée de l'anglais, la signature officielle apparaît comme secondaire à l'entente – la relation – verbale de coexistence et de respect sur le territoire (Borrows et Coyle 2017, 3). Les droits cédés sur le territoire au profit de l'État colonial n'auraient ainsi pas été véritablement consentis par les peuples autochtones qui y voyaient plutôt un partage de territoire ancré dans la

réciprocité (Dabin 2020, 301 ; Imai 2017). Le choc entre ces deux conceptions opposées de la souveraineté sur le territoire entre une forme légale et une autre relationnelle n'est pas sans rappeler la façon dont les mécanismes de consultation sont conduits aujourd'hui. Si les souverainetés autochtones se réalisent par la relationalité et que cette relationalité est située à travers l'expérience, la présence de plusieurs autorités sur le territoire cohabitant semble naturelle. Le monopole de l'autorité sur le territoire relevant du paradigme étatique, la vision autochtone considérerait plutôt une pluralité intrinsèque.

La norme du consentement préalable, libre et éclairé une fois ancrée dans la relationalité autochtone suppose ainsi la présence pérenne des souverainetés autochtones. « La lutte pour la souveraineté n'est pas une lutte pour être libéré.e.s de toute influence extérieure à nous-mêmes et nos communautés, il s'agit d'un processus afin d'affirmer le pouvoir de prendre les décisions qui affectent nos vies, pouvoir que nous possédons en tant que communauté et en tant qu'individus » (Traduction libre, Warrior, 1994 123-24). Le contexte actuel dans lequel les consultations sont menées ne permet pas aux peuples autochtones d'asseoir leurs souverainetés puisque tout est déjà décidé d'avance. La consultation et le consentement ne peuvent être significatifs si les peuples et nations autochtones ne peuvent avoir une autorité reconnue sur le territoire.

Le registre des autodéterminations autochtones, une fois construit à partir des visions du monde autochtone, permet une nouvelle compréhension des tensions qui se retrouvent au sein même du CPLE. Les fondements théoriques ancrés dans l'idée de la relationalité permettent d'envisager que l'autorité sur le territoire puisse être multiple plutôt qu'unifiée. Cette multiplicité d'autorités peut ainsi répondre à l'hétérogénéité des projets politiques d'autodétermination. En reconnaissant l'autorité autochtone sur leurs territoires, les peuples autochtones pourraient librement refuser l'avènement de tout projet. La possibilité de ce refus n'est toutefois pas une indication de la propension des peuples autochtones à refuser. Le cadrage de la norme au sein des visions du monde autochtones ne pourrait signifier que l'ensemble des peuples chercheront à s'autodéterminer via la résurgence. De même que le postulat qu'il existe quelque chose comme une vision du monde dominante et occidentale ne peut impliquer qu'il n'y a pas de critique au sein de l'ensemble qu'elle prétend représenter – les Occidentaux en l'occurrence. Il ne s'agit ainsi pas de représenter un consensus épistémique, mais plutôt de déplacer le lieu d'énonciation de la norme afin d'en modifier l'implication, soit le pouvoir de refuser qui renferme son corollaire, le pouvoir d'accepter.

Il se trouve ainsi que l'ultime composante coloniale qui doit être déconstruite quant à la nature du CPLE se trouve dans la crainte du veto autochtone qui assimile le pouvoir de refus à un refus systématique. Les Autochtones étant nécessairement divers, il ne peut y avoir quelque chose de l'ordre d'une essence écologiste et protectrice de l'environnement.

At the same time, we must acknowledge that Indigenous peoples are not necessarily environmentally sound by the mere virtue of their existence. As Indigenous peoples, we are not blameless. Our lands and waters can also be spoiled even where we have small degrees of stewardship and control. It is not enough to be Indigenous and inherit an ethic of care. These teachings must be acted on by each generation. They must be continuously reproduced for Indigenous peoples to live harmoniously with the earth. (Borrows 2018, 50)

La diversité des projets politiques d'autodétermination des Autochtones implique ainsi que l'autodétermination puisse s'exercer, même dans une posture qui pourrait être qualifiée de néolibérale. Le débat quant à l'autodétermination soutenable tel qu'entendu par Corntassel et demeure en dehors du registre des autodéterminations, ce dernier incluant l'ensemble des postures autodéterminées sans hiérarchie à travers la possibilité de refuser comme modalité. Si cette modalité s'apparente au consentement « fort », les limitations imposées à la notion au sein du paradigme étatique limitent elles-mêmes une compréhension de cet ordre au sein des mécanismes héritiers de la norme du CPLE. D'autant plus que le terme même est empreint d'un héritage colonial qui ne peut être négligé.

La problématique du concept de consentement

Pour Simpson, la fondation des États coloniaux sur la base des traités se trouve au centre de la problématique du terme consentement. Le paradigme de l'État supposerait la fausse prémisse que les peuples autochtones ont consentis à céder ce territoire (Simpson 2017, 19). « La ruse de la loi dans les espaces coloniaux est de prétendre que ce n'était pas un vol de territoires, que toutes les parties avaient consenties pleinement et que l'appropriation du territoire était en réalité juste. Et ainsi, l'affaire est réglée » (Traduction libre, Idem 28). Le consentement est ainsi central à la légitimité de l'Occident d'une part puisqu'il permet l'établissement des États en territoires autochtones (Rollo 2019, 2). « La pratique consistant à rechercher le consentement autochtone a constitué l'une des façons prédominantes de légitimer l'appropriation du territoire jusqu'à la fin de l'ère coloniale » (Traduction libre, Doyle 2015, 49). Sous cet angle, le consentement contient toutefois un fort bagage libéral puisqu'il s'inscrit dans le langage du droit et des pouvoirs plutôt que de la réciprocité (Leydet 2019, 373). Leydet mentionne ainsi avec justesse que le standard du

consentement ne peut être facilement transposé dans toutes traditions puisqu'il est marqué par le droit libéral (Idem).

Si le consentement n'est pas complètement étranger aux peuples autochtones qui ont pratiqué des formes de consentements mutuels entre nations précolonisation, le sens porté aujourd'hui par le concept est fort différent. Alors que ces formes traditionnelles étaient indissociables des droits et responsabilités des deux parties en cause – comprises comme nations – l'entente ou le consentement révélait une relation continue plutôt que ponctuelle (Doyle 2015, 41). « Le consentement mutuel, s'il doit refléter des relations d'égalité et de réciprocité, ne peut être jugé sur la base des notions dominantes du consentement » (Traduction libre, Rollo 2019, 8). Le problème avec la notion de consentement contemporaine est qu'elle ne prend pas en compte les inégalités de pouvoir inhérentes entre les parties, rendant ainsi le consentement improductif. De manière simplifiée, le consentement ne peut constituer une justification pour une action puisqu'il est plutôt un pouvoir détenu par la personne ou le groupe qui détient ce consentement. Le fait de détenir ce consentement implique donc le pouvoir de renoncer à un droit préalablement détenu. C'est donc la permission consciente et réfléchie pour le déroulement d'une action, comprise comme immorale sans cette permission qui est au cœur même du consentement (Leydet 2019, 373). Le déroulement des mécanismes de consultation issus de la norme du CPLE à l'heure actuelle ne permet toutefois pas le respect de ce « simple » consentement puisque le pouvoir de consentir des peuples autochtones est plutôt de l'ordre d'un pouvoir de négocier et d'être entendus plutôt que de refuser. Le pouvoir ne se retrouve ainsi pas entre les mains des peuples autochtones, mais plutôt des États et industries qui, de par leur position ancrée dans le paradigme de la souveraineté étatique, peuvent imposer des ententes sans réel consentement. La crainte que le consentement autochtone puisse constituer un veto entraîne donc le glissement du consentement vers la consultation qui lui-même facilite et légitime les projets de développement (Temper 2019, 102).

Alors que le droit de refuser constituerait un aspect essentiel afin d'équilibrer les pouvoirs entre les acteur.trice.s, la consultation est utilisée comme un outil procédural afin de justifier une action, justification qui est portée par l'État et les industries, par ceux et celles qui détiennent le pouvoir. Ce détournement de sens est donc double, d'une part en raison de l'utilisation de la notion de consultation plutôt que de consentement et d'autre part, par le refus de considérer les peuples autochtones comme des agent.e.s ou groupes pouvant librement choisir ou refuser de renoncer à leurs droits. Le déroulement de l'action est donc déjà décidé d'avance, impliquant ainsi que les

droits autochtones sont considérés comme hiérarchiquement inférieurs. Leydet nous informe que les exceptions devraient être justement exceptionnelles et liées à des considérations morales supérieures (Leydet 2019, 381). Les limitations actuelles à la notion de consentement, loin d'être exceptionnelles, indiquent que l'intérêt économique est érigé comme valeur suprême par les États, au-delà du respect des droits autochtones. La justification pour l'avènement d'un projet se trouve ainsi préalable au consentement lui-même, vidant ce dernier de toute signification substantive.

Pasternak et Schabus offrent une analogie entre le consentement des peuples autochtones dans le contexte du développement extractif et le consentement sexuel qui est particulièrement révélatrice des dynamiques en jeu. « Le discours du consentement est fortement façonné par des qualifications et des formes d'interprétations qui produisent quelque chose qui s'apparente à la culture du viol des terres autochtones » (Traduction libre, 2019, 230). En considérant les épistémologies et ontologies autochtones comme valides, la dualité entre les humain.e.s et la nature doit être rejetée. Il faudrait ainsi considérer le territoire et les corps autochtones comme ne faisant qu'un afin de comprendre en quoi la violence envers un est indissociable de la violence envers l'autre. « The waters of the Earth and the waters of our bodies are the same; for better or for worse, there is an undeniable connection between the health of our bodies and the health of our planet. Violence that happens on the land is intimately connected to the violence that happens to our bodies » (Women's Earth Alliance and Native Youth Sexual Health Network cite dans Rollo 2019, 7). Le consentement, lorsqu'évoqué dans le contexte des relations sexuelles, n'est pas assimilé à un pouvoir de veto, le droit de dire non faisant plutôt office de règle inviolable (Pasternak et Schabus 2019, 229). Discuter du CPLE ne peut ainsi s'ancrer dans la seule question du territoire puisqu'il ne peut être dissocié des corps autochtones. L'ontologie du territoire comme propriété empêche de considérer la relation entre les Autochtones et le territoire qui va au-delà de l'intérêt économique (Rollo 2019). « When there is taking of the land — raping of the land without consent — it also affects us Indigenous women. There's no free, prior and informed consent, there's no negotiations. There is like, we're going to do this, we're going do this this way. » (Propos de Yvonne Tupper rapporté dans Jones 2017). S'il existe nécessairement de multiples ontologies du territoire pour les Autochtones et qu'il n'est ainsi pas possible d'universaliser le lien intime au territoire, l'analogie de Pasternak et Schabus permet d'illustrer que le consentement doit être donné de manière réellement préalable, libre et éclairée. Il ne s'agit donc pas de considérer le développement économique comme participant à la culture du viol des territoires autochtones en tant que tel, mais

plutôt à illustrer le pouvoir que les nations autochtones devraient détenir quant à l'avènement et la nature même du développement, soit le pouvoir de refuser.

Si plusieurs nations et peuples utilisent et s'approprient le terme du consentement, pour d'autres il s'inscrit dans un bagage idéologique occidental visant l'assimilation. « Cela est dû à la supercherie du “consentement” dans les contextes coloniaux, qui masque les conditions mêmes de force et de violence qui engendrent le “consentement” » (Traduction libre, Simpson 2017, 20).

Le concept du libre refus est ainsi positionné comme une alternative sémantique au consentement qui vise à rendre compte de l'ensemble des aspirations d'autodéterminations autochtones. Il se veut ainsi inclusif en cherchant à se détacher des formulations coloniales, mais il ne pourrait représenter une réalité tangible, l'utilisation du terme consentement demeurant omniprésent dans la littérature autochtone. Il cherche ainsi à être sensible au processus décrit par Rollo comme quoi les peuples autochtones sont soumis au langage de l'État. « Lorsque les revendications autochtones ne sont pas dénigrées ou rejetées, c'est habituellement parce qu'elles ont été transposées dans un idiome conceptuel ou linguistique conforme au langage de la souveraineté territoriale de l'État » (Traduction libre, Rollo 2014, 228). Le libre refus n'est pas une critique contre la notion de consentement *en soi*, mais permet d'illustrer que les fondements théoriques sont différents, en dehors du paradigme de la souveraineté de l'État soit au sein du registre des autodéterminations autochtones. Il représente ainsi un langage alternatif et symbolique.

Le cadrage au sein d'une vision du monde relationnelle suppose ainsi d'éviter la formulation du consentement comme veto. En considérant le territoire comme composé d'une série de relations plutôt que comme propriété, le veto apparaît incompatible avec l'interrelation du monde (Temper 2019, 104). La notion de veto suppose une décision unilatérale, mais le paradigme de l'État amène à considérer que les décisions s'effectuent au sein de relations uniquement humaines. L'unilatéralité au sein d'une vision du monde relationnelle ne peut exister, puisque les décisions sont prises en fonction de l'ensemble des relations (Joffre 2016). Même si le pouvoir de refuser pourrait constituer un veto compris comme outil démocratique visant à réduire l'asymétrie caractéristique des situations de prise de décision, cette formulation s'inscrit dans le langage de la légalité et de l'idéal démocratique (Rollo 2019 ; 11). Le terme veto est ainsi rejeté pour des considérations semblables à celui de consentement. S'il peut constituer un synonyme qui puisse décrire ce qui est en jeu, le pouvoir de refuser, cette description ne parvient pas à sortir du cadre colonial.

Le consentement comme pouvoir de refus

Si les peuples autochtones ne peuvent refuser de consentir à un projet de développement ou même à entrer en négociation, le CPLE s'inscrit nécessairement dans une rhétorique coloniale par le déni des souverainetés autochtones. « If we cannot say no, does this make sense at all? » (Propos rapportés dans Flemmer 2018, 533). Le droit de refus est donc indissociable du pouvoir de consentir puisqu'autrement, les peuples autochtones sont maintenus dans une relation inégalitaire où leurs droits sont systématiquement ignorés ou marginalisés (Leydet 2019, 379). Simpson fait du refus une position éthique contre la ruse du consentement (2017). Pour l'autrice, puisque le consentement est à la base de la dépossession par l'établissement des États coloniaux, les Autochtones ne peuvent, de manière contemporaine, consentir à la légitimité de ces États (Simpson 2017). « Il s'agit de la ruse du consentement, ils et elles n'ont pas pleinement consenti à tout ça, ils et elles le savent, il s'agit de la même manœuvre libérale encore et encore afin de prétendre que la ruse du consentement signifie la liberté et le libre choix de consentir à tout ça » (Traduction libre, Idem, 29). Le refus de consentir permettrait ainsi de remettre en cause cette légitimité par la revanche sur l'injustice historique de la souveraineté étatique et ses conséquences durables (Simpson 2016, 330). Si cette position propose un rejet complet des relations avec l'État visant l'autodétermination, elle incarne une perspective autochtone sur le CPLE qui ne peut être écartée. Mobiliser les autodéterminations plutôt que l'autodétermination autochtone impose de ne pas figer une seule compréhension de la norme du consentement préalable, libre et éclairé. La mise en garde offerte par Young dans *Indigenous Peoples, Consent and Rights: Troubling Subjects* semble ainsi particulièrement clairvoyante à cet effet :

To the extent that any scholar is successful in fixing FPIC – which I maintain is performatively impossible – they would negate the possibility that FPIC claimants can assert or engender their own versions of self-determination. [...] If one were to succeed in fixing FPIC so that it could be used by all Indigenous peoples, it would be entirely consistent with the structures of a Western imperialistic project in subjecting all Indigenous peoples to the scholar's law. (Young 2019, 11)

La littérature sur le CPLE s'est largement intéressée à comment rendre celui-ci effectif afin de garantir le droit à l'autodétermination des peuples autochtones (Imai 2017 ; Lightfoot 2016 ; Doyle 2015 ; Anaya 2013). Ces auteur.trice.s considèrent ainsi ce que la norme du consentement préalable, libre et éclairé *pourrait* être tout en ne s'inscrivant pas dans une posture naïve ne reconnaissant pas les inégalités de pouvoirs entre États, industries et peuples autochtones. Il y a ainsi une reconnaissance que le CPLE constitue un outil politique dont la signification demeure

contestée en raison des intérêts des acteur.trice.s en jeu qui tentent d'influencer la portée de la norme dans leurs intérêts propres (Papillon et Rodon 2019, 334). Cette littérature est toutefois traversée par un certain optimisme quant aux possibilités que le CPLE offre malgré le maintien du système colonial, notamment la transformation des relations entre États et peuples autochtones vers une plus grande égalité ou considération mutuelle. Malgré d'importantes contributions quant aux limites et possibilités qu'offrent le CPLE, ces auteur.trice.s ne parviennent pas à entrer en dialogue avec l'ensemble des auteur.trice.s autochtones, notamment ceux et celles qui refusent de manière temporaire ou permanente les relations avec L'État.

Leanne Betasamoske Simpson conclut des processus de réconciliation du Canada qu'il est possible, mais seulement possible, que certaines choses positives en émergent pour les Autochtones, mais que le conditionnel demande d'y participer avec précaution (2011, 33). Ce constat peut être étendu aux mécanismes de consultation hérités de la norme du CPLE. Peut-être que l'optimisme entrainera une amélioration de la protection des droits autochtones et de leurs conditions de vie, mais le contexte contemporain du colonialisme d'établissement demande un optimisme « lucide » (Idem, 29). Il est également possible que certain.e.s Autochtones ou nations tendent vers l'avenue pessimiste en choisissant de se tourner vers eux-mêmes et elles-mêmes afin d'améliorer leurs conditions d'existence plutôt que d'attendre que l'État ne le fasse ou que le colonialisme s'effrite. Ainsi, il est possible que les Autochtones bénéficient des mécanismes de CPLE, mais il ne faut pas écarter la possibilité qu'ils et elles puissent également y perdre et ainsi, avoir plus à gagner à travers la résistance (Eisenberg 2019). Le registre des autodéterminations suppose ainsi de dresser un pont entre les littératures optimistes et pessimistes en considérant l'ensemble des autodéterminations autochtones comme valides.

Les autodéterminations autochtones se trouvant en relation avec le colonialisme d'établissement et dans une lutte contre celui-ci – pour la liberté, se détacher du vocabulaire du consentement semble constituer un impératif en raison de son ancrage et utilisation coloniale. Si le consentement autochtone doit être respecté afin d'envisager une réelle pluralité épistémologique et ontologique plutôt qu'une hégémonie de la vision du monde occidentale, le terme de libre refus semble plus propice à rendre compte de ce qui est en jeu, à savoir le pouvoir de refuser. Le registre des autodéterminations comprend ainsi un ensemble de discours, pratiques et compréhensions du monde variées qui sont tous géographiquement et temporellement situés. Si les registres précédents (consultation et consentement) ont pu être fixés, c'est parce qu'ils s'inscrivent dans le paradigme

de l'État, dans l'hégémonie du savoir occidental, qui sont présentés avec des similarités systémiques dans la littérature. Ancrer le registre des autodéterminations au sein des perspectives autochtones avec une sensibilité décoloniale demande ainsi une vision plurielle plutôt qu'unifiée.

Le spectre du libre refus

Le pouvoir de refuser, le libre refus, est ainsi théorisé comme l'enjeu des mécanismes de consultation héritiers de la norme du consentement préalable, libre et éclairé. Il peut ainsi s'inscrire comme un choix relevant d'une posture de non-interférence, de non-domination ou même quelque part entre les deux (Young 2005). Il est supposé que puisque sorti de son ancrage colonial, le pouvoir de refuser comme norme plutôt qu'exception entrainerait d'emblée une situation de non-domination. Toute situation où les peuples autochtones ne sont pas libres de refuser tombe plutôt dans les formulations de l'ordre des registres de consultation ou de consentement, dans le paradigme de la souveraineté étatique.

Il ne peut ainsi qualifier les situations d'inégalité de pouvoir propres au contexte du colonialisme d'établissement où l'acceptation d'un projet apparaît motivée par des besoins de survivance plutôt que par un réel désir de l'avènement du projet. « I always remember that our Canadian brothers told us, we were always opposing and dying from poverty, but now? We are entrepreneurs, we play with the state, with the corporations. Why not? This is my vision; you must know how to play. And if we do not do it, other people will continue to enrich themselves » (Propos d'un représentant de l'Assemblée des peuples guaranis de Bolivie rapportés dans Schilling-Vacaflor et Kuhn 2015, 124). Schilling-Vacaflor et Kuhn au terme de terrains ethnographiques en Bolivie concernant la contestation autochtone au sein des processus consultatifs, concluent que l'absence de services de base peut constituer un incitatif à l'avènement des projets (2015, 136). La situation de pauvreté relative dans laquelle se retrouvent les peuples autochtones pèse lourd dans la balance puisque les compagnies peuvent offrir non seulement des compensations financières, mais également la construction d'infrastructures de santé, d'éducation et peuvent même offrir des emplois (Idem, 137). C'est en ce sens que le qualificatif « libre » du refus suppose une absence de relations de domination préalable. S'il y a avènement du projet, les peuples et nations autochtones doivent *réellement* vouloir ce projet.

Le libre refus est ainsi postulé comme anticolonial puisqu'opposé aux inégalités de pouvoir que sous-tendent le contexte du colonialisme d'établissement. La déconstruction du paradigme de

la souveraineté de l'État permet d'ouvrir le champ des possibles sur ce qu'il impliquerait en pratique, sur la base des différentes versions des projets d'autodétermination autochtones postulés comme intrinsèquement valides. Il est ainsi possible d'illustrer à l'aide de cas empiriques que le registre des autodéterminations parviendrait à répondre aux revendications autochtones et ainsi, à résoudre le clivage quant à l'autorité décisionnelle sur le territoire par une solution proposant une autorité intrinsèquement plurielle. Ces projets d'autodéterminations peuvent être illustrés comme faisant partie d'un spectre de signification qui englobe les positions trouvées au sein de la *maison autochtone* soit la non-interférence, le rejet des relations avec l'État ainsi que la non-domination, l'interrelation présumée qui puisse être positive. Ce spectre illustre ainsi l'intensité des relations souhaitées avec l'État et plus largement, l'extérieur des communautés.

Au bout du spectre, les cas de non-interférence s'inscrivent dans la perspective du *Two Row Wampum*, c'est-à-dire de deux nations distinctes ayant leurs propres coutumes et façons de vivre qui ne s'influencent pas. Il est ainsi proposé que si relation il doit y avoir, elles seront de l'ordre de nation à nation, dans une perspective de relations diplomatiques qui ne remettent toutefois pas en cause l'autorité territoriale des deux parties (Simpson 2014, 30 note 14, Alfred 1999, 52). Cette posture se retrouve dans le *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak* (Deuxième plan de vie pour la survie et la croissance misak)⁶⁰. Le document vise à exposer les fondements spirituels de l'identité misak et ce qu'ils imposent pour la conduite du développement et plus largement, des relations avec l'État (Tunubalá et Trochez 2008, 16). Le caractère relationnel de l'existence est ainsi mis de l'avant à travers la responsabilité de protéger le territoire. Il est affirmé que le développement économique ne peut se faire sur la base de l'extraction des ressources qui empêcherait le maintien de modes de vie soutenables (Idem, 17). Tout développement économique devrait ainsi s'effectuer selon les coutumes et cultures misak qui supposent une protection du territoire (Idem, 71). L'engagement de l'État est toutefois souhaité pour une raison précise, soit celui de palier à la pauvreté engendrée par cet État. Le Plan de vie misak propose que le Gouvernement de la Colombie investisse financièrement dans un fond pour la reconstruction économique et sociale dans le but d'améliorer les conditions de vie (Idem, 27). Le fond serait toutefois administré par les Misak en vertu de leur autorité naturelle sur le territoire. Une fois que les communautés auraient retrouvé leur dignité, la nature des relations à entretenir

⁶⁰ Les Misak sont un peuple autochtone situé dans les Andes le territoire colonial de la Colombie dans le Département du Cauca bordant l'océan pacifique (Tunubalá et Trochez 2008)

avec l'État serait de l'ordre d'autorités de nations à nations, ce qui suppose que l'un ne puisse intervenir dans les affaires internes de l'autre, que les gouvernances propres soient respectées (Idem 150). L'autodétermination misak s'effectue ainsi dans une posture de non-interférence avec l'État, même si celle-ci doit être financée par cet État, le financement est vu comme une façon de réparer les torts du passé, du colonialisme.

Ce cas permet d'illustrer comment l'autodétermination misak peut être respectée et garantie à travers le libre refus. Dans le cas de projet de développement s'inscrivant dans la visée de l'extraction des ressources, les Misak postulent que la consultation même doit être refusée (Howland et al. 2013, 26). La consultation incarnerait un concept occidental étranger aux façons de vivre et d'exister misak alors que ces derniers possèdent leurs propres modes de décision guidés par l'ensemble de la communauté et les relations avec le territoire, et ce, sans limite de temps (Idem, 27). La consultation offerte par le gouvernement serait de l'ordre de la négociation et puisque le territoire n'a pas de prix, ils et elles n'ont pas besoin d'être consulté.e.s et souhaitent s'administrer eux-mêmes et elles-mêmes au sein de leurs territoires selon leurs propres lois (Idem). La posture de libre refus dans ce cas impose donc d'accepter le refus d'entrer en dialogue comme valide.

Certaines visions de l'autodétermination autochtone laissent toutefois présager une plus grande ouverture à la possibilité de négocier avec l'État, mais la négociation est toutefois conditionnelle à ce qu'elle soit menée dans leurs propres termes. La résistance Unist'ot'en⁶¹ peut s'inscrire dans cette visée par une réappropriation du CPLE. Plutôt que de s'inscrire dans un projet particulier, la résistance Unist'ot'en peut être comprise en relation au refus des énergies fossiles (Bliss et Temper 2018, 71). Le territoire ancestral se retrouvant au centre du corridor énergétique canadien visant l'exportation des sables bitumineux d'Alberta vers la côte Pacifique et les États-Unis pour l'exportation, le clan unist'ot'en a vu de nombreux projets de développement planifiés traversant leurs territoires (oléoducs Pacific, Trails, Northern Gateway, Trans Mountain et Costal Gaslink entre autres). Dès 2007, le clan exprime le refus de l'ensemble des projets d'oléoducs à l'intérieur de leur territoire (Idem, 70). L'occupation du territoire a été utilisée dans l'optique d'asseoir leurs souverainetés et de prévenir l'incursion étrangère au sein du territoire. « Every time we tell industry 'no,' they would try to sneak in anyways. » (Freda Hudson cite dans Yousif et

⁶¹ Le clan Unis'to'ten fait partie de la Première Nation Wet'suwet'en dont les territoires non-cédés sont situés à l'intérieur du territoire colonial de la Colombie-Britannique au Canada.

Smith 2020) La création de leurs propres protocoles de CPLE vise de ce fait à agir comme frontières, à décider de qui peut entrer sur le territoire (Uni'sto'ten, s.d.) Le protocole de CPLE réimaginé demande donc aux visiteur.trice.s de s'identifier, de déclarer la raison de leur visite ainsi que la façon dont ils et elles peuvent bénéficier au peuple unis'to'ten (Temper 2019, 102). Ce protocole s'inscrit ainsi au sein des traditions autochtones puisqu'il est noté qu'il est au centre des traditions précoloniales afin de conduire le commerce et de maintenir la paix. Les visiteur.trice.s doivent ainsi entrer sur le territoire, si et seulement si, ils et elles respectent les traditions présentes sur ce territoire (Idem).

Ce que la réappropriation du concept du CPLE suppose n'est pas un refus de négociation avec l'État, mais plutôt un refus de le faire dans les termes qui ne sont pas les leurs. L'autodétermination présente en ce sens une autorité sur le territoire qui soit exclusivement autochtone, mais qui puisse s'engager au sein de relations si ces relations respectent l'autorité préalable.

L'opposition de la nation Wet'suwet'en dans le cas précis du projet Northern Gateway⁶² montre également cette possible ouverture à la négociation, mais qui doit néanmoins être choisie plutôt qu'imposée. Le rejet du projet à travers la structure de gouvernance traditionnelle des Chefs héréditaires qui représentent l'ensemble des clans de la nation Wet'suwet'en et prend les décisions pour le territoire traditionnel, montre toutefois une certaine ouverture à la négociation. « The Wet'suwet'en hereditary chiefs have evaluated the project and have decided that it will not encourage the healthy growth of their people. They have decided that even the construction of the pipeline, never-mind the risk of an oil spill in their watershed, is not worth the benefits of revenue-sharing and jobs that Enbridge is proposing. » (Propos rapportés dans Panofsky 2011, 142). Le refus du projet d'oléoduc se positionne ainsi à posteriori de l'évaluation de celui-ci. Le chef héréditaire Na'Moks critique en ce sens la manière dont les consultations ont été menées, ne permettant pas le libre refus.

We're not against industry, we're not against moving forward, we're just against the way they're doing it. They can't bring a project onto the territories that is going to threaten our way of life and say the Wet'suwet'en have no voice in this. It's not a fait accompli until we say it's a fait accompli. [...] Our culture's not static, our people are not static, we haven't sat still while progress has happened. Our people have adapted, they've moved ahead. (Chef Na'Moks dans Panofsky 2011, 141)

⁶² Voir note 48

Cette vision suppose ainsi une possibilité de développement tout en affirmant que celui-ci doit se faire selon la volonté des peuples concernés plutôt que d'être imposé. Il s'agit davantage d'une vision de non-domination qui n'exclut pas la possibilité d'entretenir des relations avec l'État.

Si les cas étudiés sont restreints et montrent une variation dans les luttes pour l'autodétermination autochtone, la modalité du libre refus offerte par le registre des autodéterminations permet d'imaginer que le libre refus puisse s'exercer de plusieurs autres façons. Si les cas présentés ne s'inscrivent pas dans une volonté active de s'engager au sein de l'État, le libre refus pourrait également signifier un réel désir de l'avènement d'un projet, mais un refus qui soit motivé par la structure actuelle du projet ou encore l'insuffisance des bénéfices, monétaires ou autres. Le respect du libre refus des peuples autochtones peut ainsi signifier que, même en l'absence de domination, les autodéterminations autochtones puissent prendre une forme favorable au développement. Cette reconceptualisation du CPLE comme libre refus peut ainsi prétendre pouvoir régler les clivages quant à l'autorité territoriale en considérant cette dernière comme intrinsèquement plurielle. Les conflits entre Autochtones et États se trouvant pris au sein de l'impossibilité à se comprendre, envisager la pluralité des souverainetés ainsi que la possibilité de relations de respect mutuel peut ouvrir la porte à une résolution.

Conclusion

Ce mémoire a permis d'illustrer que les conflits entre Autochtones et États sont d'abord et avant tout liés à la question du territoire. Alors que les revendications d'autorités concurrentes semblent a priori incommensurables, il a été démontré que ces oppositions peuvent être réconciliées en sortant du paradigme étatique de la souveraineté territoriale. Le cas d'étude des mécanismes héritiers de la norme du consentement préalable, libre et éclairé a permis d'illustrer que le contexte du colonialisme d'établissement perpétue les asymétries de pouvoir en discréditant les visions du monde autochtones et plus largement, les revendications concurrentes d'autodétermination. La solution à ces conflits ne peut ainsi qu'être anticoloniale et chercher à détruire les fondements qui engendrent la subordination des Autochtones et à imaginer une nouvelle façon de guider les relations entre États et peuples autochtones qui soit effectuée sur la base de la reconnaissance mutuelle de la pluralité des autorités sur le territoire.

Le premier chapitre s'est intéressé au lieu d'énonciation de la norme, soit le droit international des droits humains au sein du système international. L'analyse de l'émergence et de l'évolution de la norme du CPLE a pu identifier la présence d'un standard à travers la nécessité de consulter les peuples autochtones pour tout projet ayant lieu sur leurs territoires, et ce, dans le but d'obtenir leur consentement. Ce standard n'est toutefois pas le fruit d'une compréhension homogène de la norme puisque les interprétations divergentes persistent, notamment à travers les conflits significatifs quant à la notion de consentement. Alors que pour certain.e.s, le CPLE représente une disposition en vertu du droit à l'autodétermination des peuples autochtones, pour d'autres, cette autodétermination ne peut s'exercer qu'à l'intérieur de l'État, le consentement ne pouvant ainsi pas être de l'ordre du veto. Il a été proposé que malgré les interprétations concurrentes, la composition du système international par les États rendait certaines compréhensions dominantes, soit celles alignées avec les intérêts étatiques – le maintien du statu quo quant à l'autorité territoriale. Les limites imposées à la notion de consentement ont ainsi pu être comprises comme reflétant le biais lié au lieu d'énonciation. Historiquement, les peuples autochtones ont été soumis au biais de la distribution des pouvoirs souverains ayant octroyé l'autorité sur le territoire aux États, compris comme contenant un seul peuple homogène, la nation autodéterminée. Conséquemment, le CPLE, dans sa formulation actuelle, représente un outil qui vise à réconcilier la pluralité des autodéterminations avec l'autodétermination nationale par le

postulat que les autodéterminations sont nécessairement internes à l'État et ne peuvent remettre en question ses frontières.

Le deuxième chapitre a démontré que le problème théorique du lieu d'énonciation du CPLE, soit le contexte du colonialisme d'établissement, transcendait la mise en œuvre de la norme en pratique. L'écart entre le contenu du standard et la mise en œuvre de la norme a été identifié comme particulièrement ample dans le cas du CPLE en raison de l'impossibilité du paradigme étatique à considérer une autorité territoriale plurielle. Le fait que les États n'aient pas intérêt à mettre le CPLE en œuvre a servi de trame d'analyse pour décrire la façon dont les mécanismes de CPLE maintiennent l'hégémonie de la vision du monde occidentale permettant la domination interprétative de la norme sur la base des intérêts des États. Le colonialisme d'établissement, en tant que structure de domination passée, présente et future, maintient le statu quo quant aux relations de pouvoir, notamment à travers l'hégémonie épistémologique et ontologique, nécessaire à l'existence même des États coloniaux basés sur la légitimité de l'autodétermination unique et du monopole de la souveraineté.

L'analyse de la conduite des mécanismes de consultation en deuxième partie a pu illustrer de manière empirique la subordination des visions du monde autochtones au sein des mécanismes de CPLE. Les visions du monde autochtones ont été postulées comme à la fois unifiées et plurielles en ce qu'elles partagent l'expérience du colonialisme d'établissement ainsi que des similarités cosmologiques, notamment le rejet de la dualité entre nature et humain entraînant une conception du territoire comme étant pourvu d'agentivité. Le postulat que les connaissances autochtones découlent d'une expérience située entraîne toutefois une diversité épistémologique et ontologique qui ne puisse qualifier de monistes ces philosophies. L'hégémonie du savoir occidental dominant est transposée dans la manière dont les consultations sont menées en pratique, avec l'impossibilité que les savoirs autochtones y coexistent dans un espace égalitaire. À travers le caractère procédural plutôt que substantiel des consultations qui a été illustré par la vision hégémonique du territoire comme propriété de l'État, la dé-substantialisation des mécanismes issus de la norme de CPLE est apparue nécessaire au développement économique basé sur l'extraction des ressources. L'impossibilité de la forme actuelle des consultations à considérer les revendications territoriales des Autochtones de même que leurs épistémologies et ontologies a été illustrée puisque la conduite des mécanismes de consultation reproduit les logiques de l'asymétrie du pouvoir, du biais de la distribution des pouvoirs souverains.

Le second chapitre a conclu sur le caractère colonial du CPLE tant dans son énonciation théorique que dans sa mise en œuvre à travers la reproduction des biais de la distribution des pouvoirs souverains qui laisse intacte la conception de la souveraineté territoriale unique de l'État. Les conceptions de l'ordre de la consultation et du consentement ont ainsi été décrites comme inadéquates afin de sortir le CPLE de son emprise coloniale. Ouvrir le champ des possibles quant à une compréhension du consentement qui puisse considérer l'ensemble des autodéterminations sur le territoire sur un pied d'égalité a donc supposé d'informer le sens donné à la notion d'autodétermination par les Autochtones eux-mêmes et elles-mêmes. Le registre des autodéterminations informé par la littérature autochtone a ainsi été décrit comme intrinsèquement hétérogène puisqu'il représente plusieurs façons d'appréhender l'autodétermination.

Le dernier chapitre s'est construit à partir du clivage présent dans la littérature autochtone entre les Autochtones souhaitant s'autodéterminer à l'intérieur de l'État et ceux et celles souhaitant plutôt le faire à l'extérieur. Plutôt que de théoriser ce clivage comme une opposition insurmontable, il a été démontré que l'ensemble des projets d'autodétermination décrits participaient à un même registre, c'est-à-dire qu'il y avait une convergence normative et intellectuelle entre eux (Giroux 2008). Cette convergence a été illustrée par l'idée de la résurgence centrale à toutes les autodéterminations autochtones. La résurgence basée sur l'idée de la relationalité suppose ainsi un monde meilleur qui puisse limiter les effets du colonialisme – que cette amélioration s'effectue à l'intérieur ou à l'extérieur de l'État. Le commun entre les projets d'autodétermination a servi à construire le registre des autodéterminations sur la base des visions autochtones de la résurgence. Ainsi, le territoire comme pourvu d'agentivité ainsi que les souverainetés basées sur l'idée de la réciprocité plutôt que sur le monopole de l'autorité sur le territoire ont servi de fondement au registre.

Ce registre théorique, en déplaçant le lieu d'énonciation du CPLE au centre des visions du monde autochtones, a permis de considérer l'autorité territoriale comme nécessairement multiple, ce qui implique le pouvoir intrinsèque de refuser l'avènement de projet sur le territoire. Le pouvoir de refuser n'est pas amalgamé à une posture anti-développement puisqu'il s'agit d'une façon d'envisager les processus héritiers de la norme du CPLE d'une manière qui soit anticoloniale. Cette posture ne pourrait ainsi supposer que l'ensemble des projets politiques d'autodétermination autochtone partagent les fondements idéologiques à l'origine de ce cadrage. Le libre refus a été utilisé comme langage alternatif à la consultation et au veto afin de montrer qu'il s'agit d'autre

chose, ancré au sein de fondements épistémologiques et ontologiques qui ne reproduisent pas les rapports de pouvoir intrinsèques à la situation coloniale. Il s'en suit donc qu'au sein d'une vision du CPLE comme libre refus, les peuples autochtones pourraient *réellement* choisir de participer au développement ou de s'y opposer.

Au terme de l'analyse de cas empiriques contemporains de conflits entre Autochtones et États quant à l'autorité territoriale, il a été démontré que le respect du libre refus pouvait parvenir à une solution soutenable pour la résolution de ces conflits d'un point de vue autochtone.

Réflexions sur le concept d'autorité territoriale

Ce portrait des relations conflictuelles entre États et peuples autochtones ne pourrait complètement s'extraire du contexte du colonialisme d'établissement et plus largement, du néolibéralisme. Smith conteste avec justesse la supposition que la terre puisse être détenue par des peuples (Smith 2011, 61). Toute autorité territoriale, si elle peut aller à l'encontre du respect de la terre, envisagerait nécessairement celle-ci comme une commodité. En ce sens, les conflits sur l'autorité territoriale pourraient être considérés comme un détournement d'attention vers ce qui importe vraiment, la survie. Ce que Borrows et Tully notent comme la réconciliation à la terre doit s'insérer quelque part au sein de la discussion sur l'autorité territoriale puisque le concept même d'autodétermination serait dépourvu de sens sans la vie humaine (Borrows 2018 ; Tully 2016). Il importe en ce sens de questionner plus largement les fondements du colonialisme d'établissement afin de déconstruire l'ensemble des systèmes de domination qui menacent tant Autochtones qu'allochtones d'extinction. En ce sens, peut-être serait-il plus judicieux de s'ancrer dans une perspective anti-développement qui puisse être guidée par les enseignements des auteur.trice.s autochtones sur la relationalité et la réciprocité.

Prescrire la validité d'une posture d'autodétermination autochtone par rapport à une autre dans une position de colonisateur.trice.s est un exercice dangereux puisqu'il est facile de ne pas prendre en compte les privilèges que sous-tendent le fait d'être allochtone. Postuler que les autodéterminations autochtones devraient adopter une position de l'ordre de la soutenabilité écologique peine à reconnaître les conséquences contemporaines du colonialisme d'établissement.

En 2005, la Première Nation Attawapiskat située dans ce qui est aujourd'hui considéré le territoire de l'Ontario près de la Baie-James, signe une entente avec la compagnie minière De Beers Canada pour l'exploitation de diamants au sein de leur territoire ancestral (Bryant 2016, 230). «

De Beers Canada's diamond mine is the first and only opportunity our community has ever had to break free of our soul-destroying poverty » (Chef Mike Carpenter cité dans Bryant 2016, 230). Alors que cette entente promettait des retombées économiques qui pourraient revivifier la communauté et alléger le fardeau de la pauvreté, la situation actuelle est tout autre. En 2011, un reportage de Toronto City News fait état des conditions de vie dans la réserve. Les logements étant décrits comme largement insuffisants, pouvant regrouper jusqu'à une vingtaine d'adultes dans une même chambre. L'étendue de la crise est telle que certaines familles se retrouvent forcées à vivre à l'extérieur dans des campements en hiver (City News 2011). Les emplois générés par l'exploitation minière ne sont pas parvenus à modifier la situation socio-économique puisque les travailleur.euse.s de la mine quittent la réserve pour de meilleures conditions de vie (Idem). Ayant cessé l'exploitation en 2019, la situation aujourd'hui au sein de la communauté attawapiskat demeure similaire. Les retombées promises par l'exploitation des diamants auront finalement représenté moins d'un pour cent des revenus de la compagnie (Attawapiskat First Nation 2020). Aujourd'hui pris.e.s avec les conséquences de l'entente signée en 2005, notamment une situation critique quant à la qualité de l'eau potable, De Beers Canada cherche l'accord du gouvernement afin d'acquérir un nouveau site pour l'entreposage des déchets de la mine, le transport de ceux-ci du territoire nordique étant jugé trop coûteux pour le moment (Idem).

Cette situation n'est pas facilement imaginable dans une posture de colonisateur.trice.s. Même si l'autodétermination soutenable semble occuper une posture objectivement souhaitable pour la survie de la planète et de l'espèce humaine, pouvoir vivre une vie décente semble davantage souhaitable. Ainsi, peut-être que les Autochtones peuvent nous enseigner quelque chose, à nous, ceux et celles qui vivent déjà une vie décente afin que nous nous responsabilisions quant à la destruction de la terre. Peut-être que la véritable posture décoloniale des allochtones pourrait s'exercer à travers cette responsabilité en considérant d'ores et déjà que le fait de vivre en Amérique du Nord suppose d'habiter un territoire autochtone.

Bibliographie

- Achard, Pierre. 1993. *Sociologie du langage*. Que sais-je ? 2720. Paris: Presses Universitaires de France.
- Adams, Howard. 1995. *A tortured people: the politics of colonization*. Penticton: Theytus Books.
- Alfred, Taiaiake. 1999. *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2001. « Deconstructing the British Columbia Treaty Process ». *Balayi: Culture, Law, Colonialism* 3: 37-65.
- . 2005. *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press.
- Alfred, Taiaiake, et Jeff Corntassel. 2005. « Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism ». *Government and Opposition* 40 (4): 597-614.
- Almagro, Maria Martin de. 2018. « Lost Boomerangs, the Rebound Effect and Transnational Advocacy Networks: A Discursive Approach to Norm Diffusion ». *Review of International Studies* 44 (4): 672-93.
- Altamirano-Jiménez, Isabel. 2004. « North American First Peoples: Slipping up into Market Citizenship? » *Citizenship Studies* 8 (4): 349-65.
- Anaya, James. 1996. *Indigenous Peoples in International Law*. New York: Oxford University Press.
- . 2013. « Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples: Extractive industries and indigenous peoples ». A/HRC/24/41. New York: UN General Assembly, Human Rights Council. <http://unsr.jamesanaya.org/annual-reports/report-to-the-human-rights-council-a-hrc-24-41-2013>.
- Antkowiak, Thomas M. 2014. « Rights, Resources, and Rhetoric: Indigenous Peoples and the Inter-American Court ». *University of Pennsylvania Journal of International Law* 35 (1): 113-87.
- Attawapiskat First Nation. 2020. « Massive Garbage Dump in Fragile Wetlands Habitat? » Socialist Project. 2 octobre 2020. <https://socialistproject.ca/2020/10/attawapiskat-first-nation-vs-debeers-diamond-mine/>.
- Barelli, Mauro. 2012. « Free, Prior and Informed Consent in the Aftermath of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Developments and Challenges Ahead ». *The International Journal of Human Rights* 16 (1): 1-24.
- Barker, Joanne. 2011. *Native Acts: Law, Recognition, and Cultural Authenticity*. Durham: Duke University Press.
- . 2015. « Self-Determination ». *Critical Ethnic Studies* 1 (1): 11-26.
- Battell Lowman, Emma, et Adam J Barker. 2015. *Settler: identity and colonialism in 21st century Canada*. Halifax: Fernwood Publishing.

- Beedie, Natasha, David Macdonald, et Daniel Wilson. 2019. « Towards Justice: Tackling Indigenous Child Poverty in Canada ». Upstream. https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2019/07/Upstream_report_final_English_June-24-2019.pdf.
- Bellier, Irène. 2015. *Terres, territoires, ressources : Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*. Paris: L'Harmattan.
- Bellrichard, Chantelle. 2020. « Trans Mountain report on Coldwater aquifer heading to regulatory hearing Social Sharing ». CBC News. 5 novembre 2020. <https://www.cbc.ca/news/indigenous/trans-mountain-coldwater-aquifer-report-1.5791185>.
- Betasamosake Simpson, Leanne. 2011. *Dancing On Our Turtle's Back : Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*. Winnipeg: ARP Books.
- . 2017. *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bets, Alexander, et Phil Orchard. 2014. *Implementation and World Politics: How International Norms Change Practice*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bevir, Mark, et Roderick Arthur William Rhodes. 2018. *Routledge Handbook of Interpretive Political Science*. Londres: Routledge.
- Bliss, Sam, et Leah Temper. 2018. « The indigenous climate justice of the Unist'ot'en resistance ». Dans *Climate justice and the economy: social mobilisation, knowledge and the political*, édité par Stefan Gaarsmand Jacobsen, 69-83. New York: Routledge.
- Borrows, John. 2018. « Earth-Bound: Indigenous Resurgence and Environmental Reconciliation ». Dans *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, édité par Michael Asch, John Borrows, et James Tully, 49-81. Toronto: University of Toronto Press.
- Borrows, John, et Michael Coyle. 2017. *The Right Relationship: Reimagining the Implementation of Historical Treaties*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bryant, Michael J. 2016. « The State of the Crown-Aboriginal Fiduciary Relationship: the Case for an Aboriginal Veto ». Dans *Recognition to Reconciliation: Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal and Treaty Rights*, par Patrick Macklem et Douglas Sanderson, University of Toronto Press, 223-36. Toronto.
- Cannella, Gaile S., et Kathryn D. Manuelito. 2008. « Feminisms from Unthought Locations: Indigenous Worldviews, Marginalized Feminisms, and Revisioning and Anticolonial Social Science ». Dans *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, édité par Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, et Linda Tuhiwai Smith, 45-60. Thousand Oaks: SAGE Publications Inc.
- Carlson, Elizabeth. 2016. « Anti-colonial methodologies and practices for settler colonial studies ». *Settler Colonial Studies*, 1-22.

- Carlson, Kirsten Matoy. 2013. « Priceless Property ». *Georgia State University Law Review* 29 (3): 685-730.
- Casas, C. Ignacio de. 2019. « The Corporate Responsibility to Respect Consultation Rights in the Americas: How the Inter-American System Can Better Promote Free, Prior, and Informed Consent ». Dans *Human Rights in the Extractive Industries*, édité par Isabel Feichtner, Markus Krajewski, et Ricarda Roesch, 3:247-79. Interdisciplinary Studies in Human Rights. New York: Springer International Publishing.
- CBC News. 2020. « Attawapiskat First Nation challenges DeBeers' proposal for third landfill site ». CBC News. 1 octobre 2020. <https://www.cbc.ca/news/canada/sudbury/attawapiskat-debeers-victor-diamond-mine-third-landfill-1.5745038>.
- Champagne, Duane. 2013. « UNDRIP (United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples): Human, Civil, and Indigenous Rights ». *Wicazo Sa Review* 28 (1): 9.
- City News. 2011. « Faced with extreme poverty, Attawapiskat reserve cries out for help ». Toronto City News. 3 novembre 2011. <https://toronto.citynews.ca/2011/11/30/faced-with-extreme-poverty-attawapiskat-reserve-cries-out-for-help/>.
- Coates, Kenneth, et Blaine Favel. 2016. « Undersanding FPIC. From assertion and assumption on FPIC to a new model for indigenous engagement on resource development ». Ottawa: Macdonald-Laurier Institute.
- Commission interaméricaine des droits de l'homme. 2004. *Maya indigenous communities of the Toledo district v. Belize*, 40/04. Commission interaméricaine des droits de l'homme.
- Corntassel, Jeff. 2007. « Partnership in Action? Indigenous Political Mobilization and Co-Optation During the First UN Indigenous Decade (1995–2004) ». *Human Rights Quarterly* 29: 137-66.
- . 2008. « Toward Sustainable Self-Determination: Rethinking the Contemporary Indigenous-Rights Discourse ». *Alternatives* 33 (1): 105-32.
- . 2012. « Re-Envisioning Resurgence: Indigenous Pathways to Decolonization and Sustainable Self-Determination ». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1): 86-101.
- . 2015. « Preface ». Dans *Restoring Indigenous Self-Determination: Theoretical and Practical Approaches*, édité par Marc Woons, 1-2. Bristol: E-International Relations Publishing.
- Corntassel, Jeff, et Christine Bird. 2017. « Canada: Portrait of a Serial Killer ». Dans *Surviving Canada: indigenous peoples celebrate 150 years of betrayal*, édité par Kiera L. Ladner et Myra J. Tait, 193-209. Winnipeg: ARP Books.
- Coulthard, Glen S. 2007. « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada ». *Contemporary Political Theory* 6 (4): 437-60.
- . 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cour interaméricaine des droits de l'homme. 2001. *Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua*. Cour interaméricaine des droits de l'homme.

- . 2007. *Saramaka people v. Suriname*. Cour interaméricaine des droits de l'homme.
- . 2012. *Kichwa Indigenous People of Sarayaku v. Ecuador*. Cour interaméricaine des droits de l'homme.
- Crist, Valine. 2012. « Protecting Place Through Community Alliances: Haida Gwaii Responds to the Proposed Enbridge Northern Gateway Project ». Mémoire, Victoria: University of Victoria.
- Cuneo, Isabel M. Madariaga. 2020. « ILO Convention 169 in the inter-American human rights system: consultation and consent ». *The International Journal of Human Rights* 24 (2-3): 257-64.
- Cunneen, Chris, Simone Rowe, et Juan Tauri. 2017. « Fracturing the Colonial Paradigm: Indigenous Epistemologies and Methodologies ». *Méthod(e)s: African Review of Social Sciences Methodology* 2 (1-2): 62-78.
- Dabin, Simon. 2019. « Suis-je un colonisateur ? Savoir s'identifier pour mieux se décoloniser quand on est allochtone ». *Possibles* 43 (2): 29-40.
- . s. d. « Les fédéralismes par traités et les peuples autochtones au Canada : une voie vers la réconciliation ou une utopie philosophique ? » Dans *Cinquante déclinaisons de fédéralisme: Théorie, enjeux et études de cas*, par Félix Mathieu, Dave Guénette, et Alain-G Gagnon, Presses de l'Université du Québec, 295-310. Québec.
- Darder, Antonia. 2019. *Decolonizing Interpretive Research A Subaltern Methodology for Social Change*. Londres: Routledge.
- De la Cadena, Marisol. 2010. « Indigenous Cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections Beyond “« Politics »” ». *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-70.
- Deloria, Vine. 2003. *God Is Red: A Native View of Religion*. Golden: Fulcrum Pub.
- Dembinska, Magdalena. 2012. « (Re)framing identity claims: European and state institutions as opportunity windows for group reinforcement ». *Nation and Nationalism* 18 (3): 417-38.
- Doyle, Cathal M. 2015. *Indigenous Peoples, Title to Territory, Rights and Resources: The Transformative Role of Free Prior and Informed Consent*. New York: Routledge.
- Driskill, Qwo-Li, Chris Finley, Brian Joseph Gilley, et Scott Lauria Morgensen. 2011. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics and Literature*. Tucson: University of Arizona Press.
- Dulitzky, Ariel E. 2015. « An Inter-American Constitutional Court? The Invention of the Conventionality Control by the Inter-American Court of Human Rights ». *Texas International Law Journal* 50 (1): 45-93.
- Eisenberg, Avigail. 2019. « Consent, Resistance and the Duty to Consult ». *International Journal on Minority and Group Rights* 27 (2): 270-90.

- Engle, Karen. 2010. *The Elusive Promise of Indigenous Development : Rights, Culture, Strategy*. Durham: Duke University Press.
- . 2011. « On Fragile Architecture: The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in the Context of Human Rights ». *European Journal of International Law* 22 (1): 141-63.
- Erueti, Andrew. 2020. « The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: A Mixed Model of Interpretation ». Dans *UNDRIP Implementation: Comparative Approaches, Indigenous Voices from CANZUS*, 9-32. Centre for International Governance Innovation.
- Fabian, Johannes. 2014. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object, With a New Postscript by the Author*. New York: Columbia University Press.
- Fabricant, Nicole, et Nancy Postero. 2015. « Sacrificing Indigenous Bodies and Lands: The Political-Economic History of Lowland Bolivia in Light of the Recent TIPNIS Debate: Sacrificing Indigenous Bodies and Lands ». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20 (3): 452-74.
- Falleti, Tulia G., et Thea Riofrancos. 2014. « New Participatory Institutions in Latin America: A Comparative Study of Prior Consultation in Bolivia and Ecuador ». Dans , 1-41. Buenos Aires.
- Farget, Doris. 2019. « L’effacement du droit au consentement préalable, libre et éclairé des peuples autochtones dans le discours des juges interaméricains ». *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit et Société* 34 (3): 417-36.
- Flemmer, Riccarda. 2018. « Stuck in the Middle: Indigenous Interpreters and the Politics of Vernacularizing Prior Consultation in Peru ». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 23 (3): 521-40.
- Fletcher, Tom. 2019. « Western Canada Indigenous leaders choose pipelines over poverty ». Victoria News. 25 novembre 2019. <https://www.vicnews.com/business/western-canada-indigenous-leaders-choose-pipelines-over-poverty/>.
- Fontana, Lorenza B., et Jean Grugel. 2016. « The Politics of Indigenous Participation Through “Free Prior Informed Consent”: Reflections from the Bolivian Case ». *World Development* 77: 249-61.
- Fréchette, Camille. 2019. « Exploitation des ressources naturelles du nord québécois : quelle place pour le droit au consentement libre, préalable et éclairé? ». Mémoire de maîtrise. Sherbrooke : Université de Sherbrooke.
- Fredericks, Carla F. 2016. « Operationalizing Free, Prior and Informed Consent ». *Albany Law Review* 80 (2): 429-82.
- FSC Canada. 2016. « Guide sur le consentement libre, préalable et éclairé de FSC Canada ». <https://ca.fsc.org/preview.document-de-travail-technique-sur-le-consentement-libre-pralable-et-clair-clpe.a-1281.pdf>
- FSC International. s.d. « Indigenous Peoples ». <https://fsc.org/en/for-people/indigenous-peoples>

- Giroux, Dalie. 2008. « Éléments de pensée politique autochtone contemporaine ». *Politique et Sociétés* 27 (1): 29.
- Giupponi, Belen Olmos. 2018. « Free, Prior and Informed Consent (FPIC) of Indigenous Peoples before Human Rights Courts and International Investment Tribunals: Two Sides of the Same Coin? » *International Journal on Minority and Group Rights* 25 (4): 485-529.
- Gouvernement du Canada. 2016. « Government of Canada announces pipeline plan that will protect the environment and grow the economy ». Natural Resources Canada. 29 novembre 2016. <https://www.canada.ca/en/natural-resources-canada/news/2016/11/government-canada-announces-pipeline-plan-that-will-protect-environment-grow-economy.html>.
- . s.d. « Crude oil facts ». Natural Resources Canada. Consulté le 28 avril 2021. <https://www.nrcan.gc.ca/science-data/data-analysis/energy-data-analysis/energy-facts/crude-oil-facts/20064>.
- Grosfoguel, Ramón. 2019. « Epistemic Extractivism: A Dialogue with Alberto Acosta, Leanne Betasamosake Simpson, and Silvia Rivera Cusicanqui ». Dans *Knowledges Born in the Struggle*, édité par Bonaventura De Sousa Santos et Maria Paula Meneses, 203-18. Londres: Routledge.
- Grossman, Claudio. 2008. « The Inter-American System of Human Rights: Challenges for the Future ». *Indiana Law Journal* 83 (4): 1267-82.
- Gunster, Shane, et Robert J Neubauer. 2018. « (De)Legitimizing Extractivism: The Shifting Politics of Social Licence ». *Environmental Politics*, 1-20.
- Guzmán-Gallegos, María A. 2017. « Between Oil Contamination and Consultation: Constrained Spaces of Influence in Northern Peruvian Amazonia ». *Third World Quarterly* 38 (5): 1110-27.
- Haalboom, Bethany. 2009. « Encounters with Conservation and Development in Suriname: How Indigenous Peoples are Trying to Make Things ‘Right’ through Scalar Politics, Identity Framing, and Hybrid Governance Arrangements ». Thèse de doctorat, Durham: Duke University.
- . 2011. « Framed Encounters with Conservation and Mining Development: Indigenous Peoples’ Use of Strategic Framing in Suriname ». *Social Movement Studies* 10 (4): 387-406.
- Hanna, Philippe, et Frank Vanclay. 2013. « Human rights, Indigenous peoples and the concept of Free, Prior and Informed Consent ». *Impact Assessment and Project Appraisal* 31 (2): 146-57.
- Hanna, Philippe, Frank Vanclay, Esther Jean Langdon, et Jos Arts. 2016. « Conceptualizing Social Protest and the Significance of Protest Actions to Large Projects ». *The Extractive Industries and Society* 3: 217-39.
- Heinämäki, Leena. 2016. « Global Context – Arctic Importance: Free, Prior and Informed Consent, a New Paradigm in International Law Related to Indigenous Peoples ». Dans *Indigenous Peoples’ Governance of Land and Protected Territories in the Arctic*, édité par Thora Martina Herrmann et Thibault Martin, 209-40. New York: Springer International Publishing.

- Hoberg, George. 2013. « The Battle Over Oil Sands Access to Tidewater: A Political Risk Analysis of Pipeline Alternatives ». *Canadian Public Policy* 39 (3): 371-91.
- Howland, Todd, Margarita Uprimny, et Paola Barsanti. 2013. « Voces y Palabras Mayores de los pueblos étnicos de Colombia sobre el derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado ». Oficina en Colombia del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- Imai, Shin. 2012. « The Structure of the Indian Act: Accountability in Governance ». *Comparative Research in Law & Political Economy*, n° 35: 1-13.
- . 2017. « Consult, Consent and Veto: International Norms and Canadian Treaties ». Dans *The Right Relationship: Reimagining the Implementation of Historical Treaties*, édité par John Borrows et Michael Coyle, 370-408. Toronto: University of Toronto Press.
- Joffe, Paul. 2015. « “Veto” and “Consent” – Significant Differences ». Assemblée des Premières Nations. 15 juillet 2015. https://www.afn.ca/uploads/files/2015_usb_documents/veto-and-consent-significant-differences-joffe-final-july-31-15.pdf.
- Johnson, Jay T, et Brian Murton. 2007. « Re/Placing Native Science: Indigenous Voices in Contemporary Constructions of Nature ». *Geographical Research* 45: 121-29.
- Jones, Emma. 2017. « ‘No free, prior and informed consent’: Rape culture in boom and bust towns ». The Discourse. 8 novembre 2017. <https://thediscourse.ca/gender/indigenous-women-violence-resource-extraction>.
- Kestler-D’Amours, Jillian. 2020. « Indigenous challenge to Trans Mountain pipeline dismissed ». Aljazeera. 5 février 2020. <https://www.aljazeera.com/economy/2020/2/5/indigenous-challenge-to-trans-mountain-pipeline-dismissed>.
- Kingsbury, Benedict. 1998. « The Concept of Compliance as a Function of Competing Conceptions of International Law ». *Michigan Journal of International Law* 19 (2): 345-72.
- Kowalczyk, Anna Maria. 2013. « Indigenous Peoples and Modernity: Mapuche Mobilizations in Chile ». *Latin American Perspectives* 40 (4): 121-35.
- Kuokkanen, Rauna. 2012. « Self-Determination and Indigenous Women’s Rights at the Intersection of International Human Rights ». *Human Rights Quarterly* 34: 225-50.
- . 2019. « Self-Determination and Violence against Indigenous Women ». Dans *Restructuring Relations*, par Rauna Kuokkanen, 179-216. Oxford: Oxford University Press.
- Laing, Anna F. 2015. « Resource Sovereignties in Bolivia: Re-Conceptualising the Relationship between Indigenous Identities and the Environment during the TIPNIS Conflict: Resource Sovereignties in Bolivia ». *Bulletin of Latin American Research* 34 (2): 149-66.
- Lam, Victor Wai Yin. 2020. « Justice, Reconciliation, and Solidarity: Religious Environmental Organizations in the Construction and Tailoring of Climate Change Messages in the Trans Mountain Resistance ». Mémoire de maîtrise, Vancouver: University of British Columbia.

- Lane, Temryss MacLean. 2018. « The Frontline of Refusal: Indigenous Women Warriors of Standing Rock ». *International Journal of Qualitative Studies in Education* 31 (3): 197-214.
- LaRocque, Emma. 2010. *When the other is me: native resistance discourse, 1850 - 1990*. Winnipeg: Manitoba Univ. Press.
- Leifsen, Esben, Maria-Therese Gustafsson, Maria A. Guzmán-Gallegos, et Almut Schilling-Vacaflor. 2017. « New mechanisms of participation in extractive governance: between technologies of governance and resistance work ». *Third World Quarterly* 38 (5): 1043-57.
- Leimdorfer, François. 2008. « Registres discursifs « montrés » de l'espace public à Abidjan : considérations, bavardages, dossiers et autres histoires... » *Langage et société* 124 (2): 73.
- Lerma, Michael. 2014. *Indigenous Sovereignty in the 21st Century: Knowledge for the Indigenous Spring*. Gainesville: Florida Academic Press.
- Leydet, Dominique. 2019. « La mise en oeuvre du principe de consentement et ses contextes ». *Recherches amérindiennes au Québec* 49 (2): 15-24.
- Lightfoot, Sheryl. 2016. *Global Indigenous Politics. A Subtle Revolution*. New York: Routledge.
- Lightfoot, Sheryl R. 2020. « The Pessimism Traps of Indigenous Resurgence ». Dans *Pessimism in International Relations*, édité par Tim Stevens et Nicholas Michelsen, 155-72. Cham: Palgrave Macmillan.
- Londoño, Ernesto. 2018. « As Brazil's Far Right Leader Threatens the Amazon One Tribe Pushes Back ». *New York Times*, 10 novembre 2018. <https://www.nytimes.com/2018/11/10/world/americas/brazil-indigenous-mining-bolsonaro.html>.
- Lopez Pila, Esther. 2014. « “We Don't Lie and Cheat like the Collas Do.” Highland–Lowland Regionalist Tensions and Indigenous Identity Politics in Amazonian Bolivia ». *Critique of Anthropology* 34 (4): 429-49.
- Macklem, Patrick. 2015. « Human Rights in International Law: Three Generations or One? » *London Review of International Law* 3 (1): 61-92.
- . 2008. « Indigenous Recognition in International Law: Theoretical Observations ». *Michigan Journal of International Law* 30 (1): 177-210.
- McNeish, John-Andrew. 2013. « Extraction, Protest and Indigeneity in Bolivia: The TIPNIS Effect ». *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 8 (2): 221-42.
- Merino, Roger. 2018. « Re-Politicizing Participation or Reframing Environmental Governance? Beyond Indigenous' Prior Consultation and Citizen Participation ». *World Development* 111: 75-83.
- . 2019. « In search of justice and power: contentious experiences of free, prior and informed consent in Latin America ». *LASA 2019 Paper*, 1-24.

- Merry, Sally Engle. 2006. « New Legal Realism and the Ethnography of Transnational Law: New Legal Realism ». *Law & Social Inquiry* 31 (4): 975-95.
- Mitchell, Terry, Courtney Arseneau, Darren Thomas, et Peggy Smith. 2019. « Towards an Indigenous-Informed Relational Approach to Free, Prior, and Informed Consent (FPIC) ». *The International Indigenous Policy Journal* 10 (4): 1-29.
- Moreton-Robinson, Aileen. 2007. *Sovereign Subjects: Indigenous sovereignty matters*. New York: Routledge.
- Muñoz, Maria José. 2013. « El conflicto en torno al Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré: Un conflicto multidimensional », *Cultura y representaciones sociales*, 7 (14): 100-141.
- Nadasdy, Paul. 2003. *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver: UBC Press.
- Napoleon, Val. 2005. « Aboriginal Self Determination: Individual Self and Collective Selves ». *Atlantis* 29 (2): 16.
- Ndahinda, Felix. 2011. « Contrasted Perspectives on Recognition and Implementation of Indigenous Rights ». *International Journal on Minority and Group Rights* 18 (4): 413-18.
- Newman, Dwight. 2019. « Interpreting FPIC in UNDRIP ». *International Journal on Minority and Group Rights* 27 (2): 233-50.
- OEA. 1948. *Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme*. <https://www.cidh.oas.org/basicos/french/b.declaration.htm#:~:text=Tous%20les%20hommes%20naissent%20libres,pr%C3%A9alable%20au%20droit%20de%20tous.>
- . 1969. « Convention américaine relative aux droits de l'homme ». Convention américaine relative aux droits de l'homme. 1969. <https://www.cidh.oas.org/basicos/french/c.convention.htm>.
- . s. d. « B-32 Convention américaine des droits de l'Homme « Pacte de San José du Costa Rica » ». B-32 Convention américaine des droits de l'Homme « Pacte de San José du Costa Rica ». Consulté le 2 janvier 2021a. <http://www.cidh.oas.org/Basicos/French/d.convention.rat.htm>.
- . s. d. « Principes de l'OEA ». États membres. Consulté le 2 janvier 2021b. https://www.oas.org/fr/a_propos/etats_membres.asp.
- OIT. 1957. « C107 - Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957 (No. 107) ». Convention C107. Organisation internationale du travail. https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_INSTRUMENT_ID:312252:NO.
- . 1989. « C169 - Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, 1989 ». Convention C169. Organisation internationale du travail. https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169.
- . 2020. « Urgent action needed to tackle poverty and inequalities facing indigenous peoples ». ILO News. 3 février 2020. https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_735575/lang--en/index.htm.

- . s. d. « Ratifications of C107 - Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957 (No. 107) ». Ratifications. Organisation internationale du travail. Consulté le 28 octobre 2020a. https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::P11300_INSTRUMENT_ID:312252.
- . s. d. « Ratifications of C169 - Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, 1989 ». Ratifications. Organisation internationale du travail. Consulté le 28 octobre 2020b. https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=1000:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314.
- Olivier De Sardan, Jean-Pierre. 2008. *La rigueur du qualitatif: les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Paris: L'Harmattan.
- ONU. 1945. « La Charte des Nations Unies ». Charte. <https://www.un.org/fr/sections/un-charter/chapter-i/index.html>.
- . 2007. « Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones ». Déclaration. Organisation des Nations Unies. https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_fr.pdf.
- . s. d. « United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples ». Organisation des Nations Unies. Consulté le 28 octobre 2020. <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html>.
- Owen, Brenna. 2018. « We've got new Trans Mountain data and we're sharing it ». The Discourse. 3 juillet 2018. <https://thediscourse.ca/environment/new-trans-mountain-data-were-sharing>.
- Panofsky, Sarah. 2011. « Lessons from the Canyon: Aboriginal Engagement in the Enbridge Northern Gateway Environmental Assessment ». Mémoire, Vancouver: University of British Columbia.
- Papillon, Martin. 2012. « Les peuples autochtones et la citoyenneté : quelques effets contradictoires de la gouvernance néolibérale ». *Éthique publique* 14 (1): 1-17.
- Papillon, Martin, Dominique Leydet, et Jean Leclair. 2019. « Free, Prior and Informed Consent: Between Legal Ambiguity and Political Agency ». *International Journal on Minority and Group Rights* 22 (2): 223-32.
- Pasternak, Shiri, et Nicole Schabus. 2019. « Privatizing Uncertainty and Socializing Risk: Indigenous Legal and Economical Leverage in the Federal Trans Mountain Buy-Out ». *University of New Brunswick Law Journal* 70: 209-31.
- Penn-Roco, Amber. 2016. « Standing Rock and the Erosion of Tribal Rights ». *National Lawyers Guild Review*, 73 (3): 176-79.
- Peterson, M. J. 2010. « How the Indigenous Got Seats at the UN Table ». *The Review of International Organizations* 5 (2): 197-225.
- Prévost, Jean-Guy. 1995. *De l'étude des idées politiques*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

- Quijano, Anibal. 2000. « Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America ». *International Sociology* 15 (2): 215-32.
- Rabinow, Paul, et William M. Sullivan. 1988. *Interpretive Social Science : A Second Look*. Berkeley: University of California Press.
- Radio-Canada. 2018. « Le pipeline Trans Mountain et « l'intérêt national » ». Radio-Canada. 10 avril 2018. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1094266/pipeline-trans-mountain-interet-national-gerald-fillion>.
- Rice, Roberta. 2019. « The Politics of Free, Prior and Informed Consent: Indigenous Rights and Resource Governance in Ecuador and Yukon, Canada ». *International Journal on Minority and Group Rights* 27 (2): 336-56.
- Rifkin, Mark. 2014. « Making Peoples into Populations: The Racial Limits of Tribal Sovereignty ». Dans *Theorizing Native Studies*, par Audra Simpson et Andrea Smith, 149-87. London: Duke University Press.
- Risse, Thomas, et Stephen C. Ropp. 2013. *The Persistent Power of Human Rights: From Commitment to Compliance*. Édité par Stephen C. Ropp, Kathryn Sikkink, et Thomas Risse. Cambridge Studies in International Relations. Cambridge: Cambridge University Press.
- Risse, Thomas, et Kathryn Sikkink. 1999. « The socialization of international human rights norms into domestic practices: introduction ». Dans *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*, édité par Kathryn Sikkink, Stephen C. Ropp, et Thomas Risse, 1-38. Cambridge Studies in International Relations. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Bruce. 2015. « Blue Water: A Thesis ». *Review of International American Studies*, 8 (1): 47-66.
- Rodríguez-Garavito, César. 2010. « Ethnicity.gov: Global Governance, Indigenous Peoples, and the Right to Prior Consultation in Social Minefields ». *Indiana Journal of Global Legal Studies* 18 (1).
- Rollo, Toby. 2014. « Mandates of the State: Canadian Sovereignty, Democracy, and Indigenous Claims ». *Canadian Journal of Law & Jurisprudence* 27 (1): 225-38.
- . 2019. « Imperious Temptations: Democratic Legitimacy and Indigenous Consent in Canada ». *Canadian Journal of Political Science* 52 52: 1-19.
- Rossiter, David A., et Patricia Burke Wood. 2015. « Neoliberalism as Shape-Shifter: The Case of Aboriginal Title and the Northern Gateway Pipeline ». *Society & Natural Resources*, 1-16.
- Ryser, Rudolph C. 2014. « Trust arrangements between states and indigenous nations in the international environment », *Fourth World Journal*, 12 (2): 180-88.
- Sanchez-Lopez, Daniela. 2015. « Reshaping notions of citizenship: the TIPNIS indigenous movement in Bolivia ». *Development Studies Research* 2 (1): 20-32.

- Schilling-Vacaflor, Almut. 2017. « Who Controls the Territory and the Resources? Free, Prior and Informed Consent (FPIC) as a Contested Human Rights Practice in Bolivia ». *Third World Quarterly* 38 (5): 1058-74.
- . 2019. « Norm Contestation and (Non-)Compliance: The Right to Prior Consultation and FPIC in the Extractive Industries ». Dans *Human Rights in the Extractive Industries*, édité par Isabel Feichtner, Markus Krajewski, et Ricarda Roesch, 3:311-37. New York: Springer International Publishing.
- Schilling-Vacaflor, Almut, et Ricarda Flemmer. 2013. « Why is prior consultation not yet an effective tool for conflict resolution? The case of Peru ». 220. GIGA Working Papers. Hamburg: German Institute of Global and Area Studies.
- Schilling-Vacaflor, Almut, et Ricarda Flemmer. 2019. « Mobilising Free, Prior and Informed Consent (Fpic) from Below: A Typology of Indigenous Peoples' Agency ». *International Journal on Minority and Group Rights* 27 (2): 291-313.
- Schilling-Vacaflor, Almut, et Annegret Kuhn. 2015. « Interacciones conflictivas Estado-sociedad sobre nuevos proyectos de gas ». Dans *Protestas Sociales y Capacidad de Respuesta de la Democracia: Evaluando Realidades en América Latina y el Caribe y la Unión Europea*, Fundación EU-LAC, 127-52.
- Simpson, Audra. 2014. *Mohwak Interruptus: Political Life Accross the Border of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- . 2016. « Consent's Revenge ». *Cultural Anthropology* 31 (3): 326-33.
- . 2017. « The Ruse of Consent and the Anatomy of 'Refusal': Cases from Indigenous North America and Australia ». *Postcolonial Studies* 20 (1): 18-33.
- . 2020. « The Sovereignty of Critique ». *South Atlantic Quarterly* 119 (4): 685-99.
- Smart, Amy. 2019. « Why some elected Wet'suwet'en councils signed agreements with Coastal GasLink ». *The Canadian Press*, 2019. <https://vancouver.sun.com/news/local-news/why-some-elected-wetsuweten-councils-signed-agreements-with-coastal-gaslink>.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing methodologies : Research and indigenous peoples*. Londres: Zed Books.
- Snowdon, Wallis. 2018. « Trans Mountain pipeline project will be built, prime minister vows ». CBC News. 1 février 2018. <https://www.cbc.ca/news/canada/edmonton/alberta-b-c-bitumen-restrictions-trans-mountain-trudeau-1.4514015>.
- Springerová, Pavlína, et Barbora Vališková. 2016. « Territoriality in the Development Policy of Evo Morales' Government and Its Impacts on the Rights of Indigenous People: The Case of TIPNIS ». *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue Canadienne Des Études Latino-Américaines et Caraïbes* 41 (2): 147-72.
- Starblanket, Gina, et Heidi Kiiwetinepinesiik Stark. 2018. « Towards a Relational Paradigm - Four Points for Consideration: Knowledge, Gender, Land and Modernity ». Dans *Resurgence and*

Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings, édité par Michael Asch, John Borrows, et James Tully, 175-207. Toronto: University of Toronto Press.

Szablowski, David. 2010. « Operationalizing Free, Prior, and Informed Consent in the Extractive Industry Sector? Examining the Challenges of a Negotiated Model of Justice ». *Canadian Journal of Development Studies* 30 (1-2): 111-30.

Teitelbaum, Sara, Maria Tysiachniouk, Constance McDermott et Marine Elbakidze. 2021. « Articulating FPIC through transnational sustainability standards: A comparative analysis of Forest Stewardship Council's standard development processes in Canada, Russia and Sweden ». *Land Use Policy* 109 : 1-11.

Temper, Leah. 2019. « Blocking Pipelines, Unsettling Environmental Justice: From Rights of Nature to Responsibility to Territory ». *Local Environment* 24 (2): 94-112.

Tockman, Jason. 2017. « Eliding Consent in Extractivist States: Bolivia, Canada, and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples ». *The International Journal of Human Rights* 22 (3): 325-49.

Tomaselli, Alexandra, et Claire Wright. 2019. *The Prior Consultation of Indigenous Peoples in Latin America: Inside the Implementation Gap*. Londres: Routledge.

Tomlinson, Kathryn. 2019. « Indigenous Rights and Extractive Resource Projects: Negotiations over the Policy and Implementation of FPIC ». *The International Journal of Human Rights* 23 (5): 880-97.

Tuck, Eve, et K Wayne Yang. 2012. « Decolonization Is Not a Metaphor ». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1): 1-40.

Tully, James. 2018. « Reconciliation Here On Earth ». Dans *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, édité par Michael Asch, John Borrows, et James Tully, 83-129. Toronto: University of Toronto Press.

Tunubalá, Floro, et Juan Bautista Muelas Trochez. 2008. « Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento Misak ». Bogotá: Mananasrøkurri Mananasrønkatik Misak Waramik. <https://repositoryoim.org/bitstream/handle/20.500.11788/377/COL-OIM%200296.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Udofia, Aniekan, Bram Noble, et Greg Poelzer. 2017. « Meaningful and Efficient? Enduring Challenges to Aboriginal Participation in Environmental Assessment ». *Environmental Impact Assessment Review*, 1-11.

Uechi, Jenny. 2014. « Justin Trudeau Favours Kinder Morgan Expansion Approval (If It's 'Done Right') ». Vancouver Observer. 26 février 2014. <https://www.vancouverobserver.com/news/justin-trudeau-comes-out-favour-kinder-morgan-pipeline>.

- Ulloa, Astrid. 2011. « The Politics of Autonomy of Indigenous Peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: A Process of Relational Indigenous Autonomy ». *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 6 (1): 79-107.
- Uni'sto'ten. s. d. « Free Prior and Informed Consent Protocol ». Uni'sto'ten camp. Consulté le 4 mai 2021. <https://unistoten.camp/come-to-camp/fpic/>.
- Van Meijeren Karp, Avital Meira. 2020. « More than a pipeline: Understanding and responding to the environmental injustices surrounding the Coastal GasLink pipeline conflict ». Mémoire de maîtrise, Lund: Lund University.
- Veracini, Lorenzo. 2010. *Settler Colonialism*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Ward, Tara. 2011. « The Right to Free, Prior, and Informed Consent: Indigenous Peoples' Participation Rights within International Law ». *Northwestern Journal of International Human Rights* 10 (2): 54-84.
- Warrior, Robert. 1994. *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wiener, Antje. 2004. « Contested Compliance: Interventions on the Normative Structure of World Politics ». *European Journal of International Relations* 10 (2): 189-234.
- Wiessner, Siegfried, éd. 2009. « La Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones ». *United Nations Audiovisual Library of International Law*, 1-8.
- . 2012. « Indigenous Self-Determination, Culture, and Land ». Dans *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration*, édité par Elvira Pulitano, 31-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wigwe-Chizindu, Adaeze Lisa. 2017. « What Does the Right to Self-Determination Mean for Indigenous Peoples? » SSRN, 1-18.
- Wolfe, Patrick. 2006. « Settler Colonialism and the Elimination of the Native ». *Journal of Genocide Research* 8 (4): 387-409.
- Woons, Marc. 2015. « Introduction : On the Meaning of Restoring Indigenous Self-Determination ». Dans *Restoring Indigenous Self-Determination: Theoretical and Practical Approaches*, édité par Marc Woons, 3-11. Bristol: E-International Relations Publishing.
- Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2005. « Self-Determination as Non-Domination: Ideals Applied to Palestine/Israel ». *Ethnicities* 5 (2): 139-59.
- Young, Stephen. 2019. *Indigenous Peoples, Consent and Rights: Troubling Subjects*. Londres: Routledge.

Yousif, Nadine, et Marie-Danielle Smith. 2020. « For the Wet'suwet'en nation, formal land rights may be on the horizon ». Macleans. 14 avril 2020. <https://www.macleans.ca/news/for-the-wetsuweten-nation-formal-land-rights-may-be-on-the-horizon/>.

Yriart, Monica. 2015. « Jurisprudence in a Political Vortex. The Right of Indigenous Peoples to Give or Withhold Consent to Investment and Development Projects – The Implementation of Saramaka v. Suriname ». Dans *The Inter-American Court of Human Rights: Theory and Practice, Present and Future*, édité par Yves Haeck, Oswaldo Ruiz-Chiriboga, et Clara Burbano Herrera, 475-546. Mortsel: Intersentia.