

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE POINT DE VUE DE JEUNES DE LA COMMUNAUTÉ D'UASHAT MAK MANI-UTENAM : POUR UNE
CONCEPTION INNUE DE L'INTÉRÊT DE L'ENFANT

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DOCTORAT EN DROIT

PAR

FANNY JOLICOEUR

NOVEMBRE 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

L'achèvement de cette thèse n'aurait pas été possible sans le soutien de la « famille élargie » qui m'a accompagnée tout au long du projet. C'est d'abord et avant tout grâce au soutien indéfectible de la professeure Dalia Gesualdi-Fecteau que cette recherche peut voir le jour. L'accompagnement généreux, désintéressé et constant de Dalia m'a permis d'avancer en toute confiance et avec sérénité, même dans les moments plus laborieux inévitables à l'écriture d'une thèse de doctorat.

L'une des contributions essentielles de Dalia a été de jouer l'entremetteuse en me présentant une professeure de travail social à l'UQO qui m'avait fait grande impression lors d'une activité organisée par le consortium ADAJ¹, à laquelle je prenais part à titre d'assistante de recherche. De ce fait, c'est en rencontrant la professeure Christiane Guay que mes études de doctorat ont pris forme. Travaillant depuis plusieurs années avec la communauté innue d'Uashat mak Mani-utenam, Christiane m'a accueillie à bras ouverts dans son équipe de recherche. Elle m'a invitée sur la Côte-Nord à collaborer avec ses partenaires dans l'ambitieux projet de développer une gouvernance innue en protection de la jeunesse. Je me trouvais ainsi accompagnée de deux directrices de recherche : on peut dire que j'ai été bien entourée.

Si mes premiers remerciements vont à mes directrices en raison de leur appui inébranlable et de leur ouverture à mes idées non conformistes, je veux également dire toute ma reconnaissance aux partenaires innues avec qui j'ai eu la chance de collaborer. D'abord Nadine Vollant, alors directrice des services sociaux à Uauitshitun, qui m'a fait le cadeau de mon bien-aimé sujet de thèse. Considérant que la loi de bienveillance « Tshisheuatishitau² » de protection de l'enfance et de la famille innue devait être à l'image de tous ses membres, Nadine m'a invitée à aller à la rencontre des enfants afin de connaître leur point de vue sur les meilleures manières de prendre soin d'eux et de les protéger. En plus de la chaleur et de l'accueil qu'elle m'a réservés, Nadine a déployé tous les moyens pour faciliter la mise en œuvre de ce projet. Elle m'a également présenté ses collègues avec qui j'ai eu le privilège de développer le projet de recherche. Dans une collaboration étroite et complice avec Marie-Andrée Michel, Marceline Tshernish, nous avons eu l'occasion de penser et de repenser le recrutement, l'organisation et l'animation des rencontres, alors que la pandémie commandait de nous réinventer.

¹ Accès au droit et à la justice, <https://www.adaj.ca/>.

² Signifie bienveillance en langue innue.

À cette fin, je dois souligner la contribution fondamentale de Marie-Andrée Michel, sans qui les rencontres avec les jeunes n'auraient pu avoir lieu. Sa présence, comme co-animatrice à chacune des rencontres et lors de nos réunions de préparation et de rétroaction, a constitué un apport inestimable à la confiance que j'ai pu établir avec les jeunes, même à distance. Facilitatrice en tous points, je ne la remercierai jamais assez de son aide précieuse et de son amitié. Merci également à Hugo St-Pierre, animateur à la vie étudiante de l'école Manikanetish, qui a facilité le recrutement et les rencontres avec les groupes de jeunes.

A également contribué au bon avancement de ce projet, Laurette Grégoire, une Aînée de la communauté, qui, en des mots superbes, m'a fait comprendre la signification que revêt l'entraide intergénérationnelle et collective à Uashat mak Mani-utenam.

Aux jeunes Innues qui sont le cœur de ce projet et avec qui j'ai eu le plaisir de discuter de tant de choses importantes : votre accueil, votre confiance, votre humour et votre désarmante authenticité resteront à jamais gravés dans ma mémoire.

Merci à mes amies, à mes collègues de travail ainsi qu'à ma belle famille: votre intérêt pour mon sujet de thèse, de même que vos nombreux encouragements, m'ont accompagnée lors de longs séjours d'écriture et autres après-midis de rédaction.

Merci à William Julien-Courchesne pour son travail indispensable pour mettre aux normes juridiques la présentation et les références de ma thèse. Merci également à Andrée Laprise pour le professionnalisme et la rigueur entourant la révision du manuscrit. Ta contribution, tes conseils et ta gentillesse ont été particulièrement rassurants en fin de parcours.

Merci à ma famille, tout particulièrement à ma sœur Amélie, toujours là à me motiver et à me faire rire, je te suis reconnaissante pour ça et pour tout le reste. Merci de tout mon cœur à ma mère, Grand-Maman Francine, qui « avec grand plaisir » a eu d'innombrables occasions de m'accorder du temps d'écriture en prenant soin de ses petites-filles.

À vous, mes enfants, Mathilde et Adèle, si douces, patientes et attentives à l'autre. Votre simple présence a été pour moi une source inestimable de courage et de ténacité : une obligation tacite à persévérer. À toi, mon cher Louis qui, à travers ce long parcours, n'a jamais cessé de croire qu'il m'était possible et bénéfique

d'achever ce projet d'écriture. Ton temps, ta patience et tes encouragements pendant toutes ces années me sont apparus comme une preuve de confiance et d'amour. Il s'agit là des qualités qui comptent le plus pour moi.

Enfin, à An Antane Kapeshe, première écrivaine innue, mère de 8 enfants. J'ai dû me remémorer ses mots à quelques reprises pour y arriver :

Toute personne qui songe à accomplir quelque chose rencontrera des difficultés, mais en dépit de cela, elle ne devra jamais se décourager. Elle devra malgré tout constamment poursuivre son idée. Il n'y aura rien pour l'inciter à renoncer, jusqu'à ce que cette personne se retrouve seule [...]. Plus que jamais, elle devra accomplir la chose qu'elle avait songé faire. (Shefferville, septembre 1975³).

³ An Antane Kapeshe, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu-Je suis une Maudite sauvagesse*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2019, à la p 13.

DÉDICACE

À vous les jeunes que j'ai eu le privilège de rencontrer
et à tous les autres que vous avez représentés,
je souhaite de tout mon cœur
que vos paroles soient entendues.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES.....	ix
AVANT PROPOS	x
RÉSUMÉ	xii
ABSTRACT	xiii
Ixiii	
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 PROBLÉMATIQUE	8
1.1 La surreprésentation des enfants autochtones au sein des régimes d’aide à l’enfance : état des lieux 10	
1.1.1 L’état des lieux en matière de surreprésentation au Canada et au Québec	10
1.1.2 Les causes sociohistoriques et contemporaines de la surreprésentation	12
1.1.2.1 La politique assimilationniste	13
1.1.2.2 La politique d’intégration	16
1.1.2.3 La politique d’adaptation	18
1.2 La notion de l’intérêt de l’enfant.....	23
1.2.1 La notion d’intérêt de l’enfant dans le droit positif en vigueur	24
1.2.1.1 La notion d’intérêt de l’enfant en droit international.....	24
1.2.1.2 L’intérêt de l’enfant dans le droit étatique du Québec.....	25
1.2.1.3 La notion d’intérêt supérieur de l’enfant : objet de débats et de controverses.....	30
1.2.2 La notion de l’intérêt de l’enfant par et pour les peuples autochtones	34
1.2.2.1 Les conceptions autochtones de l’intérêt de l’enfant.....	35
1.2.2.2 Les concepts clés de la notion d’intérêt de l’enfant autochtone	37
i. La famille.....	38
ii. Le Territoire	39
iii. La culture et l’identité.....	42
1.2.3 L’intérêt de l’enfant autochtone : exemples de raisonnement juridique et de lois	45
1.2.3.1 La jurisprudence en appui aux théories de l’attachement et de la permanence	46
i Racine c. Woods.....	46
ii Catholic Children’s Aid Society of Metropolitan Toronto c. M.(C.)	47
1.2.3.2 L’application des conceptions autochtones de l’intérêt de l’enfant par et pour les Autochtones : la <i>Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis (LEFJPNIM)</i>	48
1.2.3.3 Des conceptions autochtones de l’intérêt de l’enfant au cœur des lois autochtones (les avis et demandes d’accord)	52

i. Le Miyo Pimatisowin Act	52
ii. Customary care code wabashki « the Code ».....	53
iii. La Loi de la protection sociale atikamekw d’Opitciwan.....	54
iv. La loi innue : <i>Tshisheuatshitau</i> – Soyons dans la bienveillance.....	55
1.3 Formulation de la question et des objectifs de la recherche	56
CHAPITRE 2 LE CADRE CONCEPTUEL ET MÉTHODOLOGIQUE.....	59
2.1 Cadre conceptuel.....	59
2.1.1 Le pluralisme juridique ou « ne plus envisager le droit par rapport exclusivement à l’État »...62	
2.1.2 Le pluralisme juridique en contexte autochtone : principes et réalité.....66	
2.1.3 La mise en relation des ordres juridiques et étatiques en regard du territoire.....68	
2.1.3.1 Le pluralisme juridique pour favoriser l’ordre juridique innu en matière d’aide à l’enfance	70
2.1.3.2 Pluralismes juridiques, dispositions et cohabitation en matière de protection de la jeunesse.....72	
2.1.3.3 Le pluralisme juridique autochtone pour appréhender la vision de l’intérêt de l’enfant innu par les enfants innus ?.....73	
2.2 Cadre méthodologique.....	74
2.2.1 L’approche qualitative.....	75
2.2.2 Une recherche partenariale avec la communauté d’Uashat mak Mani-utenam.....77	
2.2.3 La recherche partenariale avec les Autochtones	80
2.2.4 Faire de la recherche avec les enfants	82
2.2.5 Les sources documentaires en appui aux données de terrain.....85	
2.2.5.1 La justice épistémique comme vecteur de reconnaissance des voix autochtones.....87	
2.2.5.2 Les récits autochtones comme mode de transmission des savoirs	90
2.2.5.3 Le choix des œuvres autochtones comme outils d’analyse	93
2.2.6 Mise en œuvre de la recherche.....95	
2.2.6.1 Les aléas de la pandémie.....95	
2.2.6.2 L’entrevue de groupe et le groupe de parole.....97	
2.2.6.3 La collecte de données	100
Moyen de recrutement et échantillon	100
Structure des rencontres de groupe	102
Déroulement des rencontres	103
Thématiques abordées et médiums utilisés lors des rencontres.....	105
La stratégie d’analyse : l’analyse thématique	106
2.2.7 Les considérations éthiques	108
2.2.7.1 L’éthique de la recherche en contexte autochtone	108
2.2.7.2 Les considérations éthiques dans la recherche avec les enfants	110
2.2.7.3 Une éthique d’engagement.....	111
CHAPITRE 3 PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS.....	116
3.1 Le <i>Nitassinan</i> [territoire] : un lien à préserver	118
3.1.1 Le territoire comme vecteur de transmission des valeurs.....	119
3.1.2 Les bienfaits et les attributs du territoire pour favoriser un mode de vie sain	126
3.1.2.1 Le territoire comme lieu de ressourcement et de rapprochements familiaux	126
3.1.2.2 Le territoire pour s’éloigner de la consommation.....	130

3.1.2.3 La vie sur le territoire comme prise de conscience du rôle ambigu de la technologie	131
3.1.3 Une volonté d'accéder au territoire.....	134
3.1.3.1 L'appropriation du territoire par l'État québécois	134
3.1.3.2 Les défis de l'accès au territoire et ses formes de fréquentation	135
3.2 La culture et l'identité innues.....	138
3.2.1 Être Innu, c'est un statut, une culture, une descendance, une langue.....	138
3.2.2 Être Innu ça veut aussi dire être confronté aux préjugés et à la discrimination	143
3.3 Une conception singulière de la famille	146
3.3.1 La famille : ancrée solidement dans les valeurs innues	147
3.3.2 La famille innue, c'est tout ce qui nous relie.....	148
3.3.3 Les responsabilités multigénérationnelles des femmes pour le bien-être des familles	151
3.3.4 Une conception des rôles sociaux et de genre qui évolue.....	155
3.4 Les défis et enjeux au sein de la communauté et des pistes de solutions.....	159
3.4.1 Les effets intergénérationnels de la colonisation sur les enfants.....	160
3.4.1.1 Une compréhension éclairée des conséquences des pensionnats.....	160
3.4.1.2 Insécurité et tensions au sein de la communauté.....	166
3.4.1.3 La crainte des services sociaux de la part des parents.....	168
3.4.1.4 Des services qui ne sont pas respectueux de la culture et de la langue innues.....	170
3.4.2 Des pistes de solutions imaginées par les jeunes	171
3.4.2.1 Des interventions culturellement sécuritaires fondées sur l'entraide.....	172
3.4.2.2 Être davantage à l'écoute des jeunes, leur donner une place	177
CHAPITRE 4 DISCUSSION SUR L'INTÉRÊT DE L'ENFANT.....	180
4.1 Le pluralisme juridique et les conceptions de l'intérêt de l'enfant.....	180
4.2 L'intérêt de l'enfant par les jeunes Innues	183
CONCLUSION.....	201
ANNEXE A SCHÉMA DES ENTRETIENS DE GROUPE	207
ANNEXE B RENCONTRE DE VALIDATION	212
ANNEXE C FORMULAIRE DE CONSENTEMENT	214
BIBLIOGRAPHIE.....	216
Législation.....	216
Jurisprudence	216
Monographies.....	217
Chapitres d'ouvrages collectifs.....	219
Articles de revues	222
Rapports et documents institutionnels	228
Thèses et mémoires.....	232
Journaux, sites d'information, sites institutionnels et blogues	233
Autres sources	236

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

APNQL	Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
CcQ	<i>Code civil du Québec</i>
DNUDPA	<i>Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones</i>
DPJ	Direction de la protection de la jeunesse
ENFFADA	Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées
FAQ	Femmes autochtones du Québec
ITUM	Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-utenam
L.C.	Lois du Canada
L.Q.	Lois du Québec
LPJ	<i>Loi sur la protection de la jeunesse</i>
LEFJPNIM	<i>Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis</i>
L.R.C.	Lois révisées du Canada
ONU	Organisation des Nations unies
RLRQ	<i>Recueil des lois et des règlements du Québec</i>
SAC	Service Autochtone Canada

AVANT-PROPOS

Au début de mes études doctorales, à l'automne 2017, j'ai rejoint un projet déjà en cours mené en collaboration avec une communauté innue de la Côte-Nord qui souhaitait se distancier du système de protection de la jeunesse en vigueur au Québec. Désireuse de rompre avec un fonctionnement qui perpétue le retrait des enfants autochtones de leur famille, la communauté d'Uashat mak Mani-utenam a voulu mettre sur pied un programme d'aide à l'enfance qui soit en harmonie avec ses valeurs, ses savoirs et ses pratiques. Pour s'assurer que ce programme soit représentatif des aspirations de l'ensemble de la communauté, il semblait indispensable de recueillir le point de vue des jeunes sur la manière dont ils souhaitent que l'on prenne soin d'eux et des membres de leur communauté : c'est de cette préoccupation que découle le présent projet de recherche.

Au moment d'entamer cette recherche, la communauté souhaitait conclure une entente avec le gouvernement du Québec afin de mettre en place un régime particulier de protection de la jeunesse⁴. Cependant, depuis 2017, de nombreux changements ont favorisé l'autodétermination des peuples autochtones en matière d'aide à l'enfance ; le plus important étant l'adoption de *La Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*⁵ en janvier 2020. Cette loi fédérale, dont la constitutionnalité a été reconnue en février 2024, marque un tournant majeur, car elle permet désormais aux communautés autochtones d'adopter leurs propres lois et d'assurer elles-mêmes la prestation des services.

La communauté d'Uashat mak Mani-uteam a choisi de se saisir de cette opportunité et a rédigé sa propre loi en vertu de cette nouvelle possibilité. À quelques semaines du dépôt de la thèse, le Conseil de bande officialisait l'adoption de sa loi *Tshisheuatishitau* en matière de services à l'enfance et à la famille. Après avoir révisé certains éléments, son entrée en vigueur est prévue pour l'automne 2025. Il est réjouissant de constater tout le chemin parcouru par la communauté en moins de 10 ans. Ainsi, la thèse rend compte

⁴ Il s'agissait alors de l'article 37,5 (aujourd'hui 131.20) de la *Loi sur la protection de la jeunesse* introduit grâce aux efforts des Atikamekw de la Haute-Mauricie qui, après plus de 15 ans de fonctionnement sous forme de projet-pilote, ont conclu un accord en 2018 en vertu de cet article.

⁵ Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis, L.C. 2019, chap. 24.

de l'état des lieux en matière d'aide à l'enfance et à la famille et reflète les développements survenus jusqu'au printemps 2025.

Tout au long de la rédaction, j'ai été soucieuse de rendre le plus fidèlement possible le point de vue des jeunes sur ce qu'elles considèrent être dans leur intérêt et celui des membres de leur communauté. L'espoir qu'elles soient entendues a été le principal moteur de ma démarche.

RÉSUMÉ

Les enfants autochtones vivant au Canada sont huit fois plus susceptibles d'être placés en milieu substitut que les enfants non autochtones. La surreprésentation de ces enfants en protection de la jeunesse est en croissance dans toutes les provinces depuis les 40 dernières années. Les Premiers peuples multiplient les initiatives pour contrer l'inadéquation des systèmes étatiques de protection de l'enfance à l'origine de cette surreprésentation. L'une des avancées majeures en la matière réside dans l'adoption de la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis (LEFJPNIM)*¹. Cette loi fédérale est prometteuse puisqu'elle reconnaît aux Premiers peuples le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale en matière de services à l'enfance et à la famille. La *LEFJPNIM* vise à maintenir et à promouvoir l'identité, la culture, la langue, de même que le lien de l'enfant à sa communauté et à son territoire d'appartenance.

L'un des principes phares de tout système d'aide à l'enfance réside dans la manière d'envisager la notion de l'intérêt de l'enfant. Cette notion est bien établie autant du côté de l'État québécois que chez les adultes autochtones. En vertu de la *LEFJPNIM*, la communauté innue d'Uashat mak Mani-utenam souhaite considérer le point de ses enfants sur ce qu'ils estiment être dans leur intérêt. Par le biais d'une recherche partenariale où la méthode du *groupe de parole* a été mobilisée, des moyens d'expression variés ont été proposés afin de recueillir la voix d'enfants innus sur la meilleure manière de prendre soin des enfants et des familles de leur communauté.

Cette thèse s'appuie sur le cadre d'analyse du pluralisme juridique, lequel permet d'envisager la coexistence de divers ordres juridiques dont les positionnements s'opposent, se complètent ou se distinguent au sujet d'une même notion. Le pluralisme juridique permet de mettre à l'avant-plan le point de vue des premières personnes concernées dans la production du droit.

Mots clés : Innus, intérêt de l'enfant autochtone, protection de la jeunesse, pluralisme juridique, territoire, famille, culture, identité.

¹ Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis, L.C. 2019, chap. 24.

ABSTRACT

Indigenous children living in Canada are eight times more likely to be placed in alternative childcare than non-Indigenous children. The overrepresentation of these children in child protection has been increasing in all provinces for the past 40 years. First Nations are increasing their initiatives to counter the inadequacy of state child protection systems that are the cause of this overrepresentation. One of the major advances in this area is the adoption of *An Act respecting First Nations, Inuit and Métis children, youth and families*. This federal law is promising because it recognizes First Nations' inherent right to self-government in matters of child and family services. *An Act respecting First Nations, Inuit and Métis children, youth and families* aims to maintain and promote identity, culture, language, as well as the child's connection to their community and territory. One of the key principles of any child welfare system is how to approach the notion of the best interests of the child. This concept is well established both within the Quebec government and among Indigenous adults. Under this law, the Innu community of Uashat mak Mani-utenam wishes to consider its children's views on what they consider to be in their best interests. Through a collaborative research project using the *groupe de parole* method, various means of expression were proposed to gather the voices of Innu children on the best way to care for the children and families in their community. This thesis is based on the analytical framework of legal pluralism, which allows us to consider the coexistence of various legal systems whose positions oppose, complement, or differ on the same concept. Legal pluralism allows for the perspective of those primarily involved in the creation of law to be brought to the forefront.

Keywords: Innu, Indigenous child welfare, youth protection, legal pluralism, territory, family, culture, identity.

INTRODUCTION

Afin de redonner aux Premiers peuples¹ un plus grand contrôle de leurs institutions et de leur destinée, des appels se font entendre depuis longtemps en faveur d'une ouverture et d'une adaptation du droit étatique aux réalités culturelles des Autochtones². Or, les revendications légitimes des peuples autochtones pour le droit à l'autodétermination posent la question des modes de gouvernance et des structures juridiques à mettre en place pour soutenir la réalisation d'un tel projet. Ces revendications posent également la question de l'adéquation des institutions juridiques « coloniales » aux conditions de réalisation de cet objectif. Faisant obstacle à la gouvernance et à la préservation de leurs pratiques coutumières, le droit étatique canadien et québécois s'est montré jusqu'à tout récemment incapable de tenir compte des réalités identitaires et culturelles des Premiers peuples³.

La volonté des peuples autochtones d'assurer eux-mêmes la gouvernance de leurs institutions dans le domaine de la protection de l'enfance s'inscrit dans ce contexte sociohistorique marqué, entre autres, par la surreprésentation de leurs enfants au sein des régimes de protection. Déjà, en 1996, la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones⁴ levait le voile sur les conséquences désastreuses des politiques assimilatrices et recommandait la reconnaissance des compétences des nations autochtones en matière de protection de l'enfance.

En juin 2019, le militantisme des leaders autochtones donna enfin des résultats avec l'adoption, par le gouvernement fédéral, de la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations des Inuits et des Métis (LEFJPNIM)*⁵, qui reconnaît le droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie

¹ Nous utiliserons les termes Autochtones, Premiers peuples et Peuples autochtones en alternance dans cette thèse pour désigner les membres des Premières Nations, des Inuits et des Métis.

² Commission de vérité et réconciliation du Canada [CVR], *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Winnipeg, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015 ; Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, AGNU, 61^e sess, Doc NU A/61/49 (2007), Rés AG 61/295.

³ Québec, Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, *Écoute, réconciliation et progrès : rapport final*, Québec, Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, 2019, en ligne : <cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Rapport/Rapport_final.pdf>.

⁴ Canada, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Ottawa, Commission royale sur les peuples autochtones [CRPA], 1996.

⁵ Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis, L.C. 2019. [LEFJPNIM].

gouvernementale en matière de services d'aide à l'enfance et à la famille. Depuis, plusieurs groupes autochtones ont adopté leurs propres lois.

Au cœur des services d'aide à l'enfance et à la famille se trouve la notion de l'intérêt de l'enfant. Par conséquent, cette loi fédérale doit être mobilisée lorsque des décisions sont prises par les instances provinciales responsables du bien-être des enfants⁶. Par exemple, en droit de la famille⁷, tout comme dans la Loi sur la protection de la jeunesse⁸ « l'intérêt de l'enfant » constitue le critère phare pour guider les personnes en situation d'autorité pour prendre des décisions pour les enfants et les familles. Il existe une littérature abondante concernant la vision étatique du concept d'intérêt de l'enfant, lequel a été appréhendé sous divers angles depuis son adoption en droit commun québécois en 1980⁹. De plus en plus d'écrits témoignent également de la façon dont les Autochtones conçoivent cette notion¹⁰.

À cet égard, la communauté d'Uashat mak Mani-utenam a récemment défini le concept d'intérêt de l'enfant, qui comprend aussi bien l'intérêt des parents que celui de la communauté. Cette définition considère que l'intérêt de l'enfant innu est intimement lié à la préservation de son identité, de sa culture, de sa langue et des pratiques culturelles qui sont au cœur de cette identité. Plaçant les enfants au centre des décisions qui les concernent, les Innus ont un grand respect du choix et du rythme des enfants¹¹. Si l'intérêt de l'enfant autochtone est de plus en plus documenté¹², il en va tout autrement de la conception que s'en font les enfants autochtones, dont le point de vue n'a, jusqu'à maintenant, pas été étudié. En ce sens, cette thèse s'intéresse à la perspective des jeunes sur des questions qui sont directement en lien avec leur intérêt, celui de leurs familles et de leur communauté.

Dans cette recherche partenariale, caractérisée par une collaboration continue et engagée avec la communauté, nous avons privilégié une démarche empirique d'accompagnement d'un groupe de jeunes

⁶ Andréanne Malacket, « Des contours de l'intérêt de l'enfant à son instrumentalisation : exemple d'une réforme annoncée en matière d'adoption » (2014) 44 :2/3 *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke* 569 [Malacket, « Contours »] à la p 572.

⁷ Art. 33, 2^e alinéa CcQ.

⁸ Loi sur la protection de la jeunesse, RLRQ c P-34.1 [LPJ].

⁹ Art. 1 et 33, introduisant les art. 533, 559 CcQ (1980) et 735.1 CcBC.

¹⁰ Déclaration sur les droits des enfants des Premières Nations Québec-Labrador (2015).

¹¹ Innu Takuaihan Uashat mak Mani-utenam (ITUM). *Akuniutakan : TSHETSHI TSHITAUASSIMINUAT TAHT ANITE TSHITSHINAT Pour que nos enfants restent chez nous*. Uauitshitun, Centre de santé et de services sociaux d'Uashat mak Mani-utenam, 2022.

¹² M. Paré, « L'adoption coutumière au regard du droit international : droits de l'enfant vs droits des peuples autochtones », dans Ghislain Otis, dir., *L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2013, à la p 98.

vivant dans la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. Cette recherche a été menée dans le contexte de la mise en place d'un système d'aide à l'enfance et à la famille par et pour les Innus et dans lequel le point de vue des jeunes innues a voulu être pris en considération. À cet égard, il importe de spécifier qu'une mixité de jeunes a été sollicitée, mais que l'ensemble du groupe ayant pris part à la recherche s'identifie au genre féminin. Les principes du pluralisme juridiques ont permis d'envisager le concept juridique de l'intérêt de l'enfant d'un point de vue autochtone.

Nous avons retenu la méthode du groupe de parole¹³ pour explorer la parole des jeunes. Cette méthode est compatible avec l'approche participative. De manière concrète, nous sommes allée à la rencontre de jeunes de la communauté innue d'Uashat mak Mani-utenam, au moment où celle-ci travaillait à se doter de son propre système d'aide à l'enfance et à la famille. Désireuse de connaître l'opinion des enfants¹⁴ dans l'élaboration de ce projet, la communauté a souhaité tenir compte de leur point de vue sur la question de l'intérêt de l'enfant. C'est donc à partir des thèmes de la culture, de l'identité, du territoire et de la famille que nous nous sommes renseignée sur la manière dont les jeunes envisageaient le bien-être et la sécurité des enfants et des familles de leur communauté. Ainsi, cette thèse s'articule autour de l'importance de tenir compte des principales personnes intéressées lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre des politiques publiques. Plus encore, elle s'attarde à l'importance de prendre en considération la parole des enfants autochtones dans le contexte où des lois sont élaborées dans leur intérêt.

Cette thèse est divisée en quatre chapitres. Le premier chapitre présente la problématique de la recherche qui s'articule autour de la surreprésentation des enfants autochtones dans les systèmes d'aide à l'enfance des provinces canadiennes. Nous nous attardons plus particulièrement au cas du Québec. On y révèle notamment que les enfants autochtones du Canada ont huit fois plus de risques d'être placés en milieu substitut que les enfants non autochtones¹⁵. Cette surreprésentation ne cesse d'augmenter depuis les 40 dernières années, à chacune des étapes de la trajectoire en protection de la jeunesse¹⁶. L'inadéquation de

¹³ Papazian-Zohrabian *et al.*, *Mener des groupes de parole en contexte scolaire, guide pour les enseignants et les professionnels*, 2018. En Ligne : <<https://cipcd.ca/achievements/publication-du-guide-mener-des-groupes-de-parole-en-contexte-scolaire/>>. [Paparizian, 2018]

¹⁴ Avec l'accord des personnes mineures âgées entre 14 et 16 ans rencontrées, nous employons le terme enfant et jeunes de façon indifférenciée. Au total 16 jeunes innues ont été rencontrées, dont 10 ont participé à l'ensemble de la démarche. (3 rencontres thématiques et validation finale).

¹⁵ CSSSPNQL, *Analyse des trajectoires des jeunes des Peuples autochtones assujettis à la loi sur la protection de la jeunesse*, Rapport d'analyse volet 1, Hélène Bagirishya, CSSSPNQL, 2016, à la p 18.

¹⁶ Christiane Guay, Lisa Ellington et Nadine Vollant, *Ka Nikanitet : pour une pratique culturellement sécuritaire de la protection de la jeunesse en contextes autochtones*, coll. « Problèmes sociaux et interventions sociales », Québec, Presses de l'Université du Québec, 2022 à la p 47 [Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*].

la loi et la méconnaissance des réalités autochtones de la part des intervenants sociaux et juridiques contribuent à cet état de fait. Afin d'expliquer le nombre élevé d'enfants autochtones pris en charge par les systèmes canadiens d'aide à l'enfance, les causes sociohistoriques et le contexte des politiques assimilationnistes¹⁷ sont également traités.

Ce chapitre aborde également la notion d'intérêt de l'enfant et l'évolution de sa réception au sein de l'État québécois. Cette notion est complexe du point de vue étatique en raison de l'étendue des interprétations qu'elle peut revêtir¹⁸. Les théories de l'attachement et de la permanence dans le droit étatique sont des éléments phares pour interpréter et évaluer le bien-être de l'enfant¹⁹. La vision plutôt individualiste prônée par l'État n'a pas de résonance pour les Premiers peuples dont la vision de la famille est collective : les enfants autochtones développent des attachements multiples au sein de leur famille élargie. De ces nombreuses relations découle la transmission identitaire qui constitue un élément fondamental de l'intérêt de l'enfant autochtone²⁰. Malgré le fait que les lois étatiques comportent une certaine sensibilité à l'égard des particularités culturelles autochtones, les théories de l'attachement et de la permanence sont toujours bien ancrées dans la jurisprudence. Puisque la quasi-totalité des membres de la magistrature appartient à la société majoritaire et que celle-ci est rompue aux théories individualistes de l'attachement et de la permanence, la plupart des décisions prises dans les cours de justice sont empreintes de la vision de la société « majoritaire » et sont appliquées de manière indifférenciée selon les groupes²¹. Cette opposition d'interprétation et de valeurs constitue le principal obstacle à la réconciliation entre l'ordre juridique étatique et autochtone à propos de l'intérêt de l'enfant.

Le deuxième chapitre présente le cadre théorique et méthodologique. Il explique l'utilité du pluralisme juridique pour traiter des rapports entre les ordres juridiques étatiques et autochtones. À l'aide d'exemples, les défis et les avancées permises par cet outil conceptuel sont décrits en contexte autochtone. Comme nous le verrons, le pluralisme juridique est reconnu par le droit étatique eu égard aux ordres

¹⁷ Christiane Guay, Emmanuelle Jacques et Sébastien Grammond, « La protection des enfants autochtones : se tourner vers l'expérience américaine pour contrer la surreprésentation » (2014) 31 :2 *Revue Canadienne de Service Social* à la p 202.

¹⁸ Malacket, « Contours », *supra* note 6 à la p 572.

¹⁹ Hélène Tessier, « Quand la raison du plus fort continue d'être la meilleure... De la domination d'une théorie à la violence institutionnelle : L'usage abusif des théories de l'attachement en protection de la jeunesse » (2006) 19 :1 *Nouvelles pratiques sociales*, aux pp 63-64.

²⁰ Christiane Guay, Sébastien Grammond et Catherine Delisle-L'Heureux, « La famille élargie, incontournable chez les Innus » (2018) 64 :1 *Revue Canadienne de Service Social*, à la p 104.

²¹ Marlee Kline, « Child Welfare Law, "Best Interests of the Child" Ideology, and First Nations » (1992) 30 :2 *Osgoode Hall Law Journal*, à la p 375.

juridiques autochtones. Il offre des possibilités pour porter un regard sur les programmes d'aide à l'enfance et à la famille dans le respect des pratiques qui les caractérisent et selon la manière dont les peuples autochtones envisagent la notion d'intérêt de l'enfant²².

Partant du concept du pluralisme juridique, ce projet a consisté à nous interroger sur la manière dont les enfants innus de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam conçoivent cette notion de l'intérêt de l'enfant. Plus particulièrement, nous nous sommes demandé : en quoi le point de vue de jeunes innus de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam sur la famille, le territoire, la culture et l'identité nous renseigne-t-il sur le sens que prend le concept de l'intérêt de l'enfant dans l'ordre juridique innu ?

À partir de la problématique et du cadre d'analyse choisis, nous avons élaboré une méthode de recherche qui permet de répondre à cette question. La seconde partie du chapitre 2 s'attarde à cette dimension. La communauté d'Uashat mak Mani-utenam voulait mettre sur pied un système d'aide à l'enfance et à la famille, nous avons donc choisi une méthode de collecte culturellement sécuritaire dans laquelle le point de vue des enfants serait pris en compte²³, à partir de grands thèmes à la fois liés les uns aux autres et qui traversent la vie de ces enfants²⁴. Le chapitre traite notamment des avantages d'avoir opté pour une approche partenariale²⁵ avec la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. La méthode de collecte choisie est ensuite décrite, soit *le groupe de parole*²⁶ qui a permis des échanges de groupes où la parole, l'expression créative²⁷ (poèmes, dessins) et les discussions avaient pour point de départ le visionnement de vidéos produites par des Innu.es²⁸. La démarche s'est traduite par six rencontres réalisées avec deux

²² Sébastien Grammond et Christiane Guay, « Les enjeux de la recherche concernant l'enfance et la famille autochtones » (2016) 25 *Enfance et famille autochtones*, au point 35.

²³ Christiane Guay, Lisa Ellington et Nadine Volland, « La sécurisation culturelle en travail social : principes de base et pistes d'intervention », dans Jean-Pierre Deslauriers, Jean-Martin Deslauriers et Daniel Turcotte, dir., *Introduction au travail social*, 4^e éd., Québec, Les Presses de l'Université Laval, à paraître, aux pp 3 et 4.

²⁴ Isabel Côté, Kévin Lavoie et Renée-Pier Trottier-Cyr, *La recherche centrée sur l'enfant : Défis éthiques et innovations méthodologiques*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2020 à la p 5.

²⁵ Marta Anadon, *La recherche participative multiples regards*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, Hors collection, 2007 à la p 13.

²⁶ Papazian-Zohrabian *et al.*, *supra* note 12.

²⁷ Le Groupe de parole est une forme très souple d'entrevue de groupe et permet de s'adapter au contexte, à la composition des participants et d'y intégrer, si les participants le souhaitent, certaines formes d'expression créative, littéraire ou artistique.

²⁸ Wapikoni Mobile, « Collection de courts métrages », en ligne : <<http://www.wapikoni.ca>> et <<http://evenementswapikoni.ca/collection-duvres>>.

groupes distincts. Une septième rencontre réunissant les deux groupes a permis aux jeunes innues d'élaborer un message commun à transmettre aux adultes et aux décideurs de la communauté.

Le matériau de base ainsi validé et organisé, il s'agissait de restituer ces résultats au chapitre 3. Afin de comprendre comment les jeunes²⁹ envisagent la notion d'intérêt de l'enfant, nous avons d'abord discuté avec elles³⁰ du thème du *Nitassinan* [territoire] qui constitue un facteur de sécurité hautement significatif pour elles. Celles-ci proposent divers moyens de préserver ou de développer leur rapport au territoire pour assurer le bien-être des enfants et des familles de leur communauté.

Intrinsèquement liés au territoire, les éléments se rapportant à la culture et à l'identité innue ont été la deuxième thématique abordée. Ces thématiques sont aux yeux des participantes à la fois plurielles et abstraites. Par leur statut, leurs traditions et leur descendance, les jeunes témoignent du rapport qu'elles entretiennent avec leur culture en évoquant dans quelle mesure ces éléments forment leur identité.

La famille innue, au même titre que pour la majorité des familles autochtones, revêt un caractère inclusif. Cette troisième thématique se manifeste dans des liens relationnels qui s'observent bien au-delà de la famille nucléaire. Les groupes de discussion ont fait émerger les défis observés par les jeunes dans leur communauté, notamment leur sentiment d'insécurité, les problématiques liées à la consommation ainsi que l'offre de services et d'activités destinés aux enfants et aux familles. Les résultats nous éclairent sur les solutions qu'elles envisagent pour remédier collectivement à ces difficultés.

La discussion du chapitre 4 porte sur l'intérêt de l'enfant où nous constatons que les participantes voient une interdépendance entre l'intérêt de l'enfant et celui de leur communauté. Plus encore que la vision des adultes autochtones à propos de l'intérêt de l'enfant, la perspective des jeunes Innues se profile comme une déclaration de droits qui se traduit par des responsabilités issues des différents cercles familiaux,

²⁹ Dans leur ouvrage : *Les jeunes autochtones au Québec, décolonisation, fierté et engagement*, Natasha Blanchet-Cohen et Véronique Picard nous rappellent que la notion de jeunes est un construit social et occidental « rigide et uniforme » « imposé aux peuples autochtones » et qui désigne des individus : « en marge des adultes, qui entretiennent leurs propres valeurs, langages et normes sociales ». Dans le même ordre d'idée, les participantes âgées entre 14 et 16 ans se sont dites à l'aise d'être désignées à la fois comme enfants et comme jeunes. C'est pourquoi nous employons les deux termes de manière indifférenciée dans cette recherche en référence aux participantes avec qui nous nous sommes entretenues lors de rencontres de groupes. (Natasha Blanchet Cohen et Véronique Picard, *Les jeunes autochtones au Québec : décolonisation, fierté et engagement*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2024, à la p 2.) [Blanchet Cohen, 2024].

³⁰ Bien que les garçons et les filles aient été invités à participer à la recherche, seules des jeunes s'identifiant au genre féminin ont pris part aux rencontres de groupes.

communautaires et institutionnels qui gravitent autour d'elles. La contribution originale des jeunes innues pourra être prise en compte dans l'élaboration finale ³¹ de la *Loi innue de bienveillance* « *Tshisheuatishitau*³² ».

³¹ Les résultats de la thèse permettront éventuellement et à plus long terme de faire cette évaluation, mais il ne s'agit pas de son objet principal.

³² Signifie : soyons dans la bienveillance en langue innue.

CHAPITRE 1

PROBLÉMATIQUE

La volonté des peuples autochtones d'assurer eux-mêmes la gouvernance de leurs institutions s'observe dans divers domaines et celui de l'aide à l'enfance et de la jeunesse n'y fait pas exception. En contexte québécois, la *Loi sur la protection de la jeunesse (LPJ)*¹ a évoqué, pour la première fois en 1992, la notion d'intervention distincte auprès des communautés autochtones, à la suite du rapport Jasmin². Lors des rencontres, les Autochtones avaient fait valoir au juge Jasmin le manque de consultations de leurs communautés dans les instances officielles. Ils ont alors demandé d'exercer eux-mêmes les responsabilités du Directeur de la protection de la jeunesse³. Cette revendication a mené à l'introduction (loi modifiée de 1994), dans la *Loi sur la protection de la jeunesse (LPJ)*, une disposition prévoyant de « prendre en considération les caractéristiques des communautés autochtones⁴ ».

Malgré quelques aménagements au cours des années 1990 pour reconnaître les particularités des communautés autochtones vivant au Québec, il a fallu attendre plus de 10 ans pour qu'on leur donne accès à une certaine forme de gouvernance au sujet du bien-être et de la sécurité de leurs enfants. En effet, en 2001, l'ajout de l'article 37.5⁵ a permis aux nations autochtones de conclure une entente établissant un régime particulier de protection de la jeunesse⁶. En 2025, seule la nation atikamekw, en Haute Mauricie, s'est prévaluée de cette disposition⁷.

Centrale dans le domaine de l'aide à l'enfance, la notion « d'intérêt supérieur de l'enfant⁸ » est au cœur des décisions prises par les instances responsables de prendre soin des enfants. On retrouve une

¹ Loi sur la protection de la jeunesse, RLRQ c P-34.1 [LPJ].

² Québec, Ministère de la Santé et des services sociaux et Ministère de la Justice, *La protection de la jeunesse : plus qu'une loi : rapport*, Québec, Groupe de travail sur l'évaluation de la Loi sur la protection de la jeunesse, 1992 (juge Michel Jasmin).

³ *Ibid.*, à la p 1.

⁴ *LPJ*, *supra* note 1, art. 2.4 (5) c.

⁵ Au moment de la signature de l'entente, il s'agissait de l'article 37.5 de la *LPJ*, remplacé en 2022 par l'article 131.20 de la section IV (Ententes en matières Autochtones).

⁶ *Ibid.*, art. 37.5 (article abrogé depuis 2022).

⁷ Atikamekw Sipi, Conseil de la Nation Atikamekw, *Entente conclue entre le Conseil de la nation Atikamekw (CNA) et le Gouvernement du Québec en vertu de l'article 37.5 de la Loi sur la protection de la jeunesse*, janvier 2018.

⁸ Art. 30 CcBC ; art. 33 CcQ.

littérature abondante concernant la vision étatique du concept d'intérêt de l'enfant⁹ et sur la possibilité pour les enfants de se prononcer sur la question dans les salles de cours¹⁰. Toutefois, si la notion de l'intérêt de l'enfant est bien connue des intervenants sociaux et juridiques en droit de la famille et en protection de la jeunesse¹¹, il en va tout autrement de la conception que s'en font les enfants autochtones dont le point de vue n'a, à notre connaissance, jamais été étudié.

Ce chapitre est divisé en trois grandes parties. Dans la première partie, la problématique s'articule autour de la surreprésentation du nombre d'enfants autochtones dans les systèmes d'aide à l'enfance dans les provinces canadiennes. Nous nous penchons plus particulièrement sur le cas du Québec (1.1). La seconde

⁹ Gilles Julien et Hélène Sioui Trudel, *Tous responsables de nos enfants : un appel à l'action*, Montréal, Bayard Canada Livres, 2009 ; Karoline Poitras, Louis Mignault et Dominique Goubau, *L'enfant et le litige en matière de garde : regards psychologiques et juridiques*, coll. « d'Enfance », Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014 ; Malacket, « Contours », *supra* note 6, 569 ; Québec, Comité consultatif sur le droit de la famille, *Pour un droit de la famille adapté aux nouvelles réalités conjugales et familiales*, (Alain Roy), Québec, Ministère de la Justice du Québec, juin 2015 ; Monique Ouellette-Lauzon, « Notion de l'intérêt de l'enfant » (1974) 9 :3 *RJT* à la p 368 ; Andréanne Malacket, *L'intérêt de l'enfant : notion polymorphe susceptible d'instrumentalisation ou de détournement : L'exemple de l'avant-projet de Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et d'autorité parentale*, mémoire de maîtrise en droit, Université de Montréal, 2010 [non publié] [Malacket, Intérêt] ; Francine Cyr, « Débat sur la garde partagée : vers une position plus nuancée dans le meilleur intérêt de l'enfant » (2008) 33 :1 *Sante Mentale au Québec* 235 ; Marie-Christine Saint-Jacques *et al.*, *Séparation parentale, recomposition familiale : enjeux contemporains*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2016 ; Ministère de la Santé et des Services sociaux du Québec, *Becoming a tutor in the best interest of the child what do you need to know about tutorship under the youth protection act ?*, Québec, Direction des communications du MSSS, 2009, en ligne : <faidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.ciiss-at.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/2018/01/Tutelle_angl.pdf> ; Jennifer Blanchet et Karine Poitras, « Les pratiques professionnelles des experts en matière de garde et de droits d'accès » (2018) 39 :3 *Revue québécoise de psychologie* 27, <10.7202/1058183ar> ; Joao Da Silva Guerreiro *et al.*, « La preuve psychologique devant les tribunaux : barrières communicationnelles et épistémiques » (2018) 39 :3 *Revue québécoise de psychologie* 7, <doi.org/10.7202/1058182ar>.

¹⁰ Mona Paré, « L'accès des enfants à la justice et leur droit de participation devant les tribunaux : quelques réflexions » (2014) 44 :1 *Revue générale de droit* 81, <10.7202/1026399ar>.

¹¹ Raven Sinclair, « The indigenous child removal system in Canada : an examination on legal decisions making and racial bias » (2016) 11 :2 *The First Peoples Child & Family Review* à la p 8 ; Christiane Guay, Emmanuelle Jacques et Sébastien Grammond, « La protection des enfants autochtones : se tourner vers l'expérience américaine pour contrer la surreprésentation » (2014) 31 :2 *Revue Canadienne de Service Social* 195 [Guay, Jacques et Grammond, « Protection »] ; Assemblée des Peuples autochtones du Québec-Labrador, « Déclaration sur les droits des enfants des Peuples autochtones » (2014), en ligne : <csspnql.com/docs/default-source/centre-de-documentation/cadre_11x17_apnql_droits_enfants_fra_webCCF3E9325BE048A4C72D7486.pdf?sfvrsn=2> ; Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador [CSSSPNQL], *Fiche d'information entrée en vigueur de la LEFJPNIM : principes et application*, en ligne : <gcnwa.com/wp-content/uploads/2020/08/Principes-et-application-LEFJPNIM.pdf> ; Christiane Guay, Lisa Ellington et Nadine Vollant « La LEFJPNIM Fiche synthèse à l'intention des professionnels en protection de la jeunesse », 2020, en ligne : <chantier14adaj.openum.ca/files/sites/121/2020/05/Guay-Ellington-et-Vollant-2020.-Loi-LEFJPNIM-et-la-portee-des-normes-minimales-pour-les-professionnels-1.pdf>.

partie traite de la notion d'intérêt de l'enfant, d'abord selon l'État québécois, puis selon le point de vue des peuples autochtones (1.2). La question de recherche est abordée à la dernière section (1.3).

1.1 La surreprésentation des enfants autochtones au sein des régimes d'aide à l'enfance : état des lieux

La surreprésentation des enfants autochtones dans les systèmes étatiques d'aide à l'enfance constitue un enjeu incontournable pour quiconque s'intéresse à la question de l'intérêt de l'enfant. Dans un premier temps, nous présentons, à l'aide de statistiques récentes, l'état des lieux en matière de surreprésentation au Canada et au Québec (1.1.1). Nous traitons ensuite des causes et des origines de cette situation en décrivant les phases qui ont marqué les politiques canadiennes à l'égard des enfants et des familles autochtones (1.1.2).

1.1.1 L'état des lieux en matière de surreprésentation au Canada et au Québec

Au Québec, comme dans l'ensemble du pays¹², les enfants autochtones sont surreprésentés au sein des régimes d'aide à l'enfance¹³. Déjà en 2004, on estimait qu'il y avait « près de trois fois plus d'enfants autochtones placés dans des familles d'accueil non autochtones que d'enfants fréquentant les pensionnats au plus fort de leur fonctionnement¹⁴ ». Au Canada, les enfants autochtones représentent plus de la moitié des enfants placés, même s'ils ne forment qu'un peu plus de 7 % de la jeunesse du pays¹⁵. En 2008, une étude menée à travers le Canada par Sinha et ses collaborateurs révélait que le nombre d'enfants autochtones faisant l'objet de placement était, toutes provinces confondues, disproportionnel par rapport aux enfants non autochtones¹⁶. Plus récemment, des données de Service aux autochtones

¹² Nico Trocme, Della Knoke, Cindy Blackstock, « Pathways to the overrepresentation of aboriginal children in Canada's child welfare system » (2004) 78 :4 *Social Service Review* à la p 578.

¹³ Centre of Excellence for Child Welfare, Mesmimik Wasatek : Catching a drop of light : Understanding the overrepresentation of first nations children in Canada's child welfare system : An analysis of the Canadian incidence study of reported child abuse and neglect (CIS-2003), par Nico Trocme et al., Toronto, First Nations Child and Family Caring Society, 2006, à la p 1 ; Guay, Jacques et Grammond, « Protection », supra note 11 à la p 195; Johanna Caldwell et Sinha Vandna, « (Re) Conceptualizing Neglect : Considering the Overrepresentation of Indigenous Children in Child Welfare Systems in Canada » (2020) 13 :2 *Child Indicators Research*, à la p 481, <doi.org/10.1007/s12187-019-09676-w>.

¹⁴ Christiane Guay et Sébastien Grammond, « À l'écoute des peuples autochtones ? : Le processus d'adoption de la "loi 125" » (2010) 23 :1 *Nouvelles pratiques sociales* à la p 101.

¹⁵ Statistique Canada, « Profil de la population autochtone, Québec », dans *Recensement de la population 2016*, n° de catalogue 98-510-X2016001, Ottawa, Statistique Canada, 2018.

¹⁶ Assembly of First Nations, « Kiskisik Awasisak : Remember the Children. Understanding the Overrepresentation of First Nations Children in the Child Welfare System », Vandna Sinha et al., Ontario, Assembly of First Nations, 2011.

Canada révélait que 53,8 % des enfants placés en famille d'accueil sont autochtones¹⁷. Bien que le Manitoba, la Saskatchewan et l'Alberta figurent en tête de liste, le Québec n'échappe pas non plus à cette proportion élevée d'enfants autochtones placés par rapport aux enfants non autochtones¹⁸. Dès l'entrée en vigueur de la *LPJ*, on observait que 2,6 % des enfants placés étaient autochtones, alors qu'ils ne représentaient que 0,7 % des enfants de la province¹⁹. Cette tendance s'est poursuivie et s'est notamment observée par le recensement de 2011, lequel révélait qu'environ 15 % des enfants qui faisaient l'objet de placement au Québec étaient autochtones, malgré le fait qu'ils ne représentaient que 2,7 % de la population de 18 ans et moins²⁰. Au bout du compte, les enfants autochtones seraient au moins 8 fois plus nombreux à être placés en milieu substitut que les enfants non autochtones²¹. La surreprésentation s'observe également à d'autres niveaux. Selon une étude de la Commission de la santé et des services sociaux du Québec et du Labrador (CSSSPNQL), les enfants autochtones au Québec sont 6,7 fois plus susceptibles de faire l'objet d'une évaluation pour négligence que les non autochtones et six fois plus susceptibles d'être jugés en situation de compromission²².

Comme le soulignent Guay et ses collaboratrices, la surreprésentation a triplé depuis les années 1980 et les enfants autochtones faisant l'objet d'un placement sont surreprésentés « à toutes les étapes de la trajectoire de la protection de la jeunesse²³ ».

La surreprésentation est en partie attribuable à l'incidence de problèmes sociaux tels que la toxicomanie, la violence familiale et la pauvreté²⁴. Bien que les conditions de logements ne soient pas considérées pour

¹⁷ Service aux autochtones Canada, *Réduire le nombre d'enfants autochtones pris en charge*, Ottawa, SAC, 2025, en ligne : <<https://sac-isc.gc.ca/fra/1541187352297/1541187392851>>.

¹⁸ CSSSPNQL, *Trajectories of first nations youth subject to the youth protection act : Component 3 : Analysis of mainstream youth protection agencies administrative data*, Mireille de la Sablonnière-Griffin et al., CSSSPNQL, 2016, à la p 38.

¹⁹ Statistique Canada, *La situation des enfants autochtones âgés de 14 ans et moins dans leur ménage*, par Annie Turner, dans *Regards sur la société canadienne*, n° de catalogue 75-006-X, Ottawa, Statistique Canada, 2016, en ligne : <<https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/75-006-x/2016001/article/14547-fra.htm>>.

²⁰ Ibid.

²¹ CSSSPNQL, *Analyse des trajectoires des jeunes des Peuples autochtones assujettis à la loi sur la protection de la jeunesse*, Rapport d'analyse volet 1, Hélène Bagirishya, CSSSPNQL, 2016, à la p 18. (Ces données excluent les statistiques concernant les enfants cris et inuits qui résident dans les régions sociosanitaires 17 [Nunavik] et 18 [Terres-Cries-de-la-Baie-James].)

²² Ibid.

²³ Christiane Guay, Lisa Ellington et Nadine Vollant, *Ka Nikanitet : pour une pratique culturellement sécuritaire de la protection de la jeunesse en contextes autochtones*, coll. « Problèmes sociaux et interventions sociales », Québec, Presses de l'Université du Québec, 2022, à la p 47 [Guay, Ellington et Volant, *Ka Nikanitet*].

²⁴ Canadian Centre for Policy Alternatives, *Shameful neglect : Indigenous child poverty in Canada*, David MacDonald et Daniel Wilson, dir., Ottawa, Canadian Center for Policy Alternatives, 2016, à la p 5.

les Autochtones comme un problème social au même titre que les autres, il n'en demeure pas moins que la surpopulation²⁵ observée dans les habitations, de même que la vétusté²⁶ de plusieurs logements en communauté constituent « un déterminant social de la santé des peuples autochtones des Inuits et des métis²⁷ ».

La méconnaissance des réalités autochtones des intervenants sociaux et juridiques, de même que l'inadéquation de la *LPJ* en regard des différences culturelles entre les Autochtones et les non-autochtones s'ajoutent à la multitude de facteurs qui participent de cette surreprésentation²⁸.

La plupart de ces causes sont enracinées dans un contexte sociohistorique et contemporain²⁹ marqué par des politiques colonialistes et assimilationnistes³⁰.

1.1.2 Les causes sociohistoriques et contemporaines de la surreprésentation

Cette section retrace les trois grandes phases qui ont marqué les politiques étatiques canadiennes à l'égard des enfants et des familles autochtones soit : la politique assimilationniste, la politique d'intégration et la politique d'adaptation. Chacune de ces phases fut un échec et l'autodétermination constitue la seule manière de contrer la surreprésentation des Autochtones dans les systèmes d'aide à l'enfance et à la jeunesse.

²⁵ Statistique Canada, « Profil de la population autochtone, Québec », dans *Recensement de la population de 2016*, n° de catalogue 98-510-X2016001, Ottawa, Statistique Canada, 2018.

²⁶ Chinta Puxley, « Les Autochtones du Manitoba vivent dans les maisons les plus délabrées au pays », *La Presse canadienne* (1^{er} février 2016), en ligne : <lapresse.ca/actualites/201602/01/01-4945898-les-autochtones-du-manitoba-vivent-dans-les-maisons-les-plus-delabrees-au-pays.php>.

²⁷ Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, *Le logement : un déterminant social de la santé des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis*, Prince George, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2017.

²⁸ Christiane Guay et Lisa Ellington, *Recension des écrits, secteur protection de la jeunesse*, Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics [CERP], 2018 [Guay, *Recension*] à la p 28.

²⁹ Patrick Johnston, *Native children and the child welfare system*, Toronto, Canadian Council on Social Development in association with James Lorimer & Co., 1983, à la p 1.

³⁰ Christiane Guay, Emmanuelle Jacques et Sébastien Grammond, « La protection », *supra* note 11, à la p 202.

1.1.2.1 La politique assimilationniste

Parmi les interventions de l'État dans la vie des familles autochtones, la mise sur pied de pensionnats a été la plus dévastatrice³¹. Cette vaste opération avait pour objectif d'éliminer toute trace de culture et de connaissances autochtones chez les pensionnaires³². À cet égard, Bennett et Blackstock rapportent que 139 pensionnats ont été érigés partout au Canada. Plus de 150 000 enfants autochtones ont été contraints de les fréquenter entre l'âge de 7 et 15 ans³³. Les parents refusant d'envoyer leurs enfants au pensionnat étaient passibles de sanctions, incluant des peines de prison³⁴.

La politique des pensionnats visait l'assimilation des enfants au mode de vie occidental de la société canadienne³⁵. Ellington décrit cette phase comme une époque où, lorsqu'il était question des Autochtones, les chercheurs et les missionnaires « parlaient d'eux et pour eux³⁶ ». Cette assimilation devait alors se faire par l'entremise de leur « ré-éducation » au sein des écoles résidentielles administrées par le clergé. Guay, Ellington et Vollant précisent :

L'État a également la conviction que les enfants autochtones ne peuvent développer leur plein potentiel qu'en étant coupés des liens qui les unissent au mode de vie de leurs parents. Dans les faits, l'État considère que les familles autochtones ne sont pas en mesure de veiller au bien-être et au développement de leurs enfants³⁷.

Les mauvais traitements physiques et sexuels subis et les conditions qui régnaient dans ces établissements sont désormais bien connus : « sous-alimentation, manque de vêtements, chauffage insuffisant, mauvaise

³¹ Gilles Bibeau et Denise Noël, « Gouvernance et santé mentale : la place des jeunes dans les communautés autochtones », dans Andrée Lajoie, dir., *Gouvernance autochtone : aspects juridiques, économiques et sociaux*, Montréal, Thémis, 2007, à la p 193.

³² Lisa Ellington, « Vers une reconnaissance de la pluralité des savoirs en travail social, le paradigme autochtone en recherche » (2019) 36 :1 R *Canadian social work review*, à la p 109, Erin Hanson, Daniel Gamez et Alexa Manuel, « The Residential School System », *Indigenous Foundations*, First Nations and Indigenous Studies UBC, 2020.

³³ Commission de vérité et réconciliation du Canada [CVR], *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Winnipeg, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015.

³⁴ Marlyn Bennett et Cindy Blackstock, *Le rôle historique de la colonisation à travers la Loi sur les Indiens, les pensionnats et le système de bien-être de l'enfance*, Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada, 2002 ; Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, supra note 23 à la p 32.

³⁵ Marie-Pierre Bousquet, « L'histoire scolaire des Autochtones du Québec : un chantier à défricher » (2017) 46 :2 *Recherches amérindiennes au Québec*, à la p 119.

³⁶ Ellington, supra note 32, à la p 109.

³⁷ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, supra note 23, à la p 33.

ventilation, surpopulation, ainsi que des services médicaux inappropriés³⁸ ». Ces mauvaises conditions ont eu pour conséquences un taux élevé de maladies et de mortalité chez les pensionnaires³⁹. Les découvertes de corps d'enfants ensevelis sur les terrains de pensionnats partout au pays ne viennent que confirmer de manière tragique l'indécence avec laquelle ces enfants ont été traités durant cette période⁴⁰.

Il y eut au Québec huit pensionnats autochtones et quatre foyers fédéraux non confessionnels réservés aux Inuits⁴¹. Ces pratiques ont eu cours à partir des années 1930, jusqu'à la fermeture du dernier pensionnat à Mashteuiatsh en 1991⁴². Des enfants autochtones du Québec étaient également envoyés dans d'autres provinces canadiennes à partir des années 1930⁴³.

Les conséquences des pensionnats ont été largement documentées et se font encore ressentir dans les communautés⁴⁴. Ce passage dans les écoles résidentielles a privé les jeunes Autochtones de leur culture et de modèles d'éducation : « Au Québec, il existe au moins deux générations d'ex-pensionnaires aux prises avec les effets associés à la fréquentation des pensionnats⁴⁵. »

Des auteur.es rapportent que cette absence de modèles parentaux aimants a entraîné la reproduction, chez certains pensionnaires devenus parents, de comportements répréhensibles envers leurs enfants⁴⁶. Ces comportements se sont notamment traduits par de la négligence, de la violence ou des agressions sexuelles⁴⁷. Les impacts des pensionnats sont susceptibles de se transmettre de manière

³⁸ Amélie Ross, Effet de la fréquentation des pensionnats autochtones et des mauvais traitements durant l'enfance sur les problèmes de consommation d'alcool et de drogue, Essai doctoral, Université du Québec à Chicoutimi, 2013, à la p 12.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Antonio Voce, Leyland Cecco et Chris Michael, « "Cultural genocide" : the shameful history of Canada's residential schools-mapped », *The Guardian* (6 septembre 2021).

⁴¹ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra* note 23, à la p 34.

⁴² CVR, *supra* note 33, à la p 44.

⁴³ Guay, *Recension*, *supra* note 28 à la p 17.

⁴⁴ John S. Milloy, *A national crime : The Canadian government and the residential school system, 1879 to 1986*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2017. Lisa Ellington, « L'application de la Loi sur la protection de la jeunesse dans les communautés autochtones au Québec », Dîner-causerie – L'application de la Loi sur la protection de la jeunesse dans les communautés autochtones au Québec, présenté à l'Université de Montréal, 26 avril 2017, [non publié] à la p 6.

⁴⁵ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra* note 23, à la p 37.

⁴⁶ Jessica Ball, « Indigenous fathers' involvement in reconstituting "circles of care" » (2010) 45 :1-2 *American Journal of Community Psychology* à la p 124.

⁴⁷ Marie-Hélène Gagnon Dion, Jacinthe Rivard et Céline Bellot, « L'expérience des jeunes autochtones pris en charge par la protection de la jeunesse : Entre déracinement et émancipation » (2017) 64 :1 *Service social* à la p 4.

intergénérationnelle⁴⁸. Cette notion de « traumatisme historique » a été mise de l'avant par Maria Yellow Horse Braveheart. La chercheuse définit le traumatisme historique comme « une blessure émotionnelle et psychologique qui, de manière cumulative, est ressentie au cours de la vie d'une personne ainsi qu'au fil des générations lequel émane d'un traumatisme vécu massivement par un groupe d'individus⁴⁹ ». Ces traumatismes s'accompagnent souvent de comportements autodestructeurs et de sentiments tels la dépression, l'anxiété, la colère ou autres difficultés émotionnelles⁵⁰. Dans le documentaire *Les effets intergénérationnels des pensionnats*, Jean-Claude Therrien Pinette, un Innu de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam, témoigne des conséquences de ces traumatismes sur les générations suivantes : « Ce que je vois aujourd'hui c'est que ces parents-là ont donné ce sac de portage-là à d'autres générations. Puis souvent ces jeunes-là ont des enfants eux aussi, ils redonnent le sac à l'autre génération⁵¹. »

Une autre conséquence directe de la vie en pensionnat a été de rompre l'équilibre égalitaire et complémentaire qui régnait jusqu'alors entre les hommes et les femmes. Les travaux de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA) rapportent qu'en plus d'avoir tenté d'annihiler les cultures autochtones de manière générale, les pensionnats prônaient une idéologie patriarcale. Cette manière d'envisager le rôle des femmes comme étant inférieur à celui des hommes (et qui prévalait alors au sein de la société majoritaire du Québec) a dévalorisé le rôle des femmes au sein même des sociétés autochtones⁵².

L'ENFFADA a également révélé que près de 200 enfants autochtones ont disparu dans des circonstances nébuleuses entre les années 1950 et 1970. La journaliste Anne Panasuk a montré l'ampleur de ce phénomène et les conséquences dramatiques que ces disparitions ont eues sur les familles concernées et sur l'ensemble des sociétés autochtones⁵³. Ces obscures disparitions d'enfants confirment encore

⁴⁸ Linda O'Neill *et al.*, « Hidden burdens : A review of intergenerational, historical, and complex trauma, implications for indigenous families » (2018) 11 :2 *Journal of Child & Adolescent Trauma* à la p 173.

⁴⁹ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra* note 23, à la p 172.

⁵⁰ Maria Yellow Horse Brave Heart, « The historical trauma response among natives and its relationship with substance abuse : a Lakota illustration » (2003) 35 :1 *J Psychoactive Drugs*, à la p 7.

⁵¹ Putu Puanan, « Les effets intergénérationnels des pensionnats », Uashat Mak Mani-Utenam, Wapikoni Mobile, 2016, à 4:20.

⁵² Canada, Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues ou assassinées [ENFAADA], Réclamer notre pouvoir et notre place : le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées - Un rapport complémentaire : Québec, vol. 2 Ottawa, Bureau du conseil privé, 2019, à la p 28.

⁵³ Anne Panasuk, *Auassat : à la recherche des enfants disparus*, Québec, Édito, 2021.

davantage le peu d'égard porté aux peuples autochtones et tout particulièrement à leur capacité à prendre soin de leurs enfants.

Au-delà de ces études, il importe de comprendre le point de vue de ceux et celles qui l'ont vécu. Dans son livre *Je suis une maudite sauvagesse*, la regrettée An Antane Kapesh illustre sans détour les impacts dévastateurs qu'ont eus les politiques d'assimilation sur le peuple innu :

Quand le Blanc a pris nos enfants pour les éduquer à sa manière, il ne nous a pas dit ceci : « Vous les Indiens, êtes-vous d'accord que je donne à vos enfants une éducation de Blancs dans l'unique but de détruire leur culture et leur langue ? [...] Si vous acceptez que je leur donne une éducation de Blancs, ce sera le commencement de la fin de votre culture indienne [...] Par exemple, on ne saura plus par vos noms de famille que vous êtes Indiens. Blancs et Indiens, nous porterons les mêmes noms [...] Peut-être que vos enfants auxquels je vais faire perdre leur culture indienne se mettront à sa recherche plus tard, mais ils ne la retrouveront jamais [...] » Le Blanc n'a pas parlé de cela à l'Indien⁵⁴.

Malgré le fait que les Autochtones ont toujours continué à affirmer et à manifester leurs différences⁵⁵, cette crainte de la perte d'identité culturelle et de la « culture autochtone », dépeinte en 1976 par Kapesh, s'est en partie avérée et les survivant.es des pensionnats, de même que leur descendance, en subissent les contrecoups encore aujourd'hui.

1.1.2.2 La politique d'intégration

La période suivante, marquée par la fermeture graduelle des pensionnats et par l'ajout, en 1951, d'une disposition à la *Loi sur les Indiens*⁵⁶ (octroyant aux provinces la responsabilité d'administrer les services d'aide à l'enfance aux enfants autochtones), a de nouveau contribué à bouleverser la vie des familles autochtones⁵⁷. Ce faisant, l'arrivée de l'aide à l'enfance chez les Premiers peuples s'est traduite par le retrait massif des enfants de leur famille, appelé la rafle des années 1960⁵⁸. Comme le souligne Guay, pendant près de 20 ans, « des milliers d'enfants autochtones ont été placés sur une base permanente ou

⁵⁴ An Antane Kapesh, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu-Je suis une Maudite sauvagesse*, Mémoire d'Encrier, 2019, à la p 27.

⁵⁵ Sophie Roy, *Comprendre l'évolution des enjeux autochtones au Canada ou l'inertie du gouvernement fédéral*, Ottawa, Sénat du Canada, 2021, à la p 8.

⁵⁶ *Loi sur les Indiens*, LRC 1985, c I-5.

⁵⁷ *Ibid.*, art. 88 (cet article stipule que les lois provinciales d'application générale s'appliquent aux Autochtones. Ce faisant, elle délègue aux provinces la responsabilité d'administrer les services de PJ aux enfants autochtones.)

⁵⁸ Raven Sinclair, « Identity lost and found : Lessons from the sixties scoop » (2007) 3 :1 *The First Peoples Child & Family Review*, à la p 66.

adoptés par des familles non autochtones⁵⁹ ». Loin d'être marginal, ce phénomène s'est soldé par des milliers d'enfants autochtones arrachés à leurs familles et placés parfois aussi loin qu'en Nouvelle-Zélande⁶⁰. Ces pratiques d'adoption se justifiaient au nom du « meilleur intérêt de l'enfant⁶¹ ». On croyait alors devoir « sauver les âmes » des enfants autochtones en leur offrant un modèle de vie considéré comme idéal, où seuls des parents blancs, issus de la classe moyenne et répondant à certains standards de valeurs et de conditions matérielles, étaient jugés aptes à les élever⁶². Ainsi, l'assimilation des enfants autochtones se produisait non plus par l'entremise des pensionnats, mais par leur intégration dans des familles non autochtones. Plutôt que d'améliorer les conditions de vie dans les communautés (pauvreté, maladie, manque de services et de ressources), les autorités ont plutôt favorisé le retrait des enfants et le placement et l'adoption au sein de familles allochtones loin de leurs proches et de leurs collectivités respectives. Ce faisant, entre 1960 et 1980, aux yeux des autorités, le moyen le plus approprié de remédier aux problèmes vécus par les enfants autochtones a consisté à les extraire de leur foyer naturel en les plaçant dans des familles étrangères⁶³. Ces interventions ont grandement contribué à éloigner les enfants de leur culture, ce qui a, dans certains cas, engendré de la détresse et le développement de comportements déviants ou autodestructeurs⁶⁴.

Si la rafle des années 1960 a surtout été documentée dans les provinces canadiennes anglophones, le phénomène de surreprésentation a bel et bien été observé au Québec. Rappelons que dès la première année de l'adoption de la *Loi sur la protection de la jeunesse*, en 1979, on a observé que 2,6 % des enfants placés étaient autochtones, alors qu'ils ne représentaient que 0,7 % des enfants de la province⁶⁵.

⁵⁹ Christiane Guay, *Le savoir autochtone dans tous ses états : Regards sur la pratique singulière des intervenants sociaux innus d'Uashat mak Mani-Utenam*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2017, à la p 11 [Guay, Savoir].

⁶⁰ Niigaanwewidam James Sinclair et Sharon Dainard, « Rafle des années soixante », *L'encyclopédie canadienne*, 2016 [Sinclair, Dainard, 2016].

⁶¹ Ellington, *supra* note 32.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Sinclair, Dainard, 2016, *supra* note 60.

⁶⁴ Volet Premières Nations de l'Étude d'incidence québécoise sur les situations évaluées en protection de la jeunesse en 2019, Rapport ÉIQ/PN-2019 à la p 20.

⁶⁵ Patrick Johnston, *Native children and the child welfare system*, Toronto, Canadian Council on Social Development in association with James Lorimer & Co., 1983.

Tout comme les pensionnats, ces interventions ont contribué au déracinement culturel⁶⁶ et à la perte d'identité des enfants autochtones⁶⁷. Malgré la volonté de rompre avec la perspective d'assimilation des enfants autochtones, force est de constater que la politique d'intégration ne l'a pas permis. D'ailleurs, elle persiste encore aujourd'hui, malgré toutes les tentatives d'adapter les lois provinciales d'aide à l'enfance aux réalités des familles autochtones.

1.1.2.3 La politique d'adaptation

Au tournant des années 1980, les pressions de groupes autochtones au sujet de leur autonomie gouvernementale, et plusieurs rapports⁶⁸, ont fait état de l'échec de la politique d'intégration et de la nécessité d'agir différemment pour le bien-être des familles autochtones.

Ainsi, ces rapports mettent en lumière l'incapacité des systèmes à répondre aux besoins des enfants et des familles autochtones. Ils recommandaient davantage d'autonomie en matière d'aide à l'enfance et donneront lieu à un changement de cap des gouvernements. Un changement de discours qui s'inscrit en parallèle avec les nombreuses revendications autochtones. Partout au Canada, les provinces entreprennent d'adapter leurs lois d'aide à l'enfance et d'octroyer davantage de pouvoir et de responsabilités aux Autochtones dans leur gestion⁶⁹.

Entre autres, les provinces de la Colombie-Britannique, de l'Alberta, du Manitoba, de l'Ontario, du Québec, de l'Île-du-Prince-Édouard et de la Nouvelle-Écosse⁷⁰ ont introduit des dispositions législatives dont certaines sont très peu contraignantes et d'autres davantage. Par exemple, la *Child, Family and Community Services Act*, en Colombie-Britannique, prévoit aux articles 2(f) et 4(2)⁷¹, la préservation des particularités culturelles des enfants autochtones. Or, dans les faits, une fois ces critères mentionnés, les autres aspects

⁶⁶ Joyce Timpson, « Four decades of literature on Native Canadian child welfare : Changing themes » (1995) 74 :3 *Child Welfare*, à la p 1.

⁶⁷ Holly A. McKenzie *et al.*, « Disrupting the continuities among residential schools, the sixties scoop, and child welfare : An analysis of colonial and neocolonial discourses » (2016) 7 :2 *International Indigenous Policy Journal (JSTOR)*, à la p 1.

⁶⁸ Manitoba, Review Committee on Indian and Metis Adoptions and Placements, *No Quiet Place : final report to the Honourable Muriel Smith, Minister of Community Services*, Edwin C. Kimelman, Winnipeg, Manitoba Community Services, 1985 ; Canada, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Ottawa, Commission royale sur les peuples autochtones [CRPA], 1996.

⁶⁹ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra* note 23, à la p 42.

⁷⁰ Carine Plamondon, « Rôle de l'identité culturelle dans les décisions concernant les enfants autochtones du Canada dans les systèmes de protection de la jeunesse » (2017) 4 :1 *Revue Canadienne Des Droits Des Enfants*, à la p 129 [Plamondon, « Rôle »].

⁷¹ *Child, Family and Community Service Act*, RSBC 1996, c 46, art. 2 (f) et 4(2).

relatifs à l'intérêt de l'enfant ont préséance lorsqu'il s'agit de prendre des décisions au nom de son intérêt⁷². En Ontario et en Nouvelle-Écosse, les dispositions prévoient des priorités de placement des enfants dans un milieu autochtone⁷³. Plus claires et plus contraignantes, ces mesures visent à contrer le placement d'enfants autochtones en familles allochtones.

Au Québec, l'ajout, en 1994, de l'article 2.4 (5^o)c dans la *Loi sur la protection de la jeunesse* prévoit la prise en compte « des caractéristiques des communautés autochtones⁷⁴ ». En 2001, à la suite des démarches de la nation atikamekw, l'article 37.5⁷⁵ a été intégré à la *LPJ*. Il permet aux nations autochtones « de conclure une entente établissant un régime particulier de protection de la jeunesse ». Le système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA) a été mis en place en 2001 et, après 17 ans de fonctionnement sous forme de projet pilote, a été ratifié en 2018. Le SIAA précise également que « les personnes qui interviennent d'autorité auprès d'un enfant ou d'un jeune de sa famille fondent leurs décisions sur l'intérêt de cet enfant ou de ce jeune et le respect de ses droits selon une approche globale axée sur ses besoins physiques, affectifs, intellectuels, moraux et spirituels⁷⁶ ». Le SIAA doit toutefois respecter les principes généraux prévus à la *LPJ*.

Le SIAA est né du constat « que seule une approche collective fondée sur la responsabilisation individuelle, familiale et communautaire [nous] permettra d'amener les changements sociaux profonds que la situation des communautés atikamekw requiert⁷⁷ ». La communauté a élaboré une approche globale toute particulière afin de mieux respecter l'intérêt de l'enfant. L'entente précise que les parents, qui devraient jouer un rôle principal auprès des enfants, « sont supportés par les membres de la famille immédiate, de la famille élargie, des Aîné.e.s et d'autres ressources de la communauté⁷⁸ ».

⁷² Plamondon, « Rôle », *supra* note 70 à la p 133.

⁷³ *Loi sur les services à l'enfance et à la famille*, LRO 1990, c C-11, art 57 (5) et art 61(2) d); *Children and Family Services Act*, SNS 1990, c 5, art 42(3) b).

⁷⁴ *Loi sur la protection de la jeunesse*, RLRQ 1984, c P-34.1, art 2.4 c, *supra* note 1.

⁷⁵ Article abrogé depuis 2022, remplacé par l'article 131.20 de la section IV (Ententes en matières Autochtones).

⁷⁶ Entente visant à établir un régime particulier de protection de la jeunesse pour les membres des communautés de Manawan et de Wemotaci entre le Conseil de la Nation Atikamekw et le gouvernement du Québec, 2018, à la p 3.

⁷⁷ Anne Fournier, « De la Loi sur la protection de la jeunesse au Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA)- La prise en charge d'une nation pour assurer le bien-être de ses enfants » (2016) 25 *Enfances familles générations*, à la p 9.

⁷⁸ *Ibid.*, à la p 5.

En 2001, des changements apportés aux articles 32 et 33 de la *LPJ* permettent aux intervenantes des communautés et des organisations autochtones, par une entente avec la DPJ, de procéder à l'évaluation, à l'orientation, à la révision des situations et au suivi des familles.

Ces avancées législatives se sont parfois accompagnées de recul. En 2007, l'article 32 a été remodifié en confiant de façon exclusive les responsabilités d'évaluation, d'orientation et de révision à la DPJ. De plus, des durées maximales d'hébergement et l'obligation, au terme de ces durées, d'assurer à l'enfant un milieu de vie stable et permanent ont été introduites⁷⁹. Ces principes ont entre autres mené à l'instauration des délais de placements en 2007 de a) 12 mois si l'enfant a moins de deux ans ; b) 18 mois si l'enfant est âgé de deux à cinq ans ; c) 24 mois si l'enfant est âgé de six ans et plus⁸⁰. Cette disposition a été fort critiquée par les Autochtones, car elle était susceptible d'entraîner une augmentation du nombre d'enfants placés de manière permanente dans des familles non autochtones⁸¹.

La réforme de 2017 a apporté des modifications plus substantielles. Par exemple, l'article 4, établissant les contours de la notion de l'intérêt de l'enfant, a été amendé : « Dans le cas d'un enfant autochtone, est également prise en considération la préservation de son identité culturelle⁸². » Ainsi, devant l'impossibilité de maintenir un enfant dans sa famille, le milieu de vie substitut pourra être choisi en fonction de ses aptitudes à préserver son identité culturelle⁸³. De plus, en 2018, à la suite de la reconnaissance, en 2017, des effets de l'adoption et de la garde coutumière autochtones dans le *Code civil*, l'article 2.4 de la *LPJ* est modifié par l'insertion, à la fin du sous-paragraphe c du paragraphe 5°, de « tenir compte des caractéristiques des communautés autochtones, notamment la tutelle et l'adoption coutumières autochtones ».

Enfin, en avril 2022, à la suite des recommandations de la Commission spéciale sur les droits des enfants et la protection de la jeunesse (Commission Laurent), la *LPJ* introduit des dispositions particulières aux Autochtones, lesquelles ajoutent ou dérogent à ses autres dispositions (art. 2)⁸⁴.

⁷⁹ Sylvie Drapeau *et al.*, « Protéger les enfants à l'aide des durées maximales d'hébergement : qu'en pensent les acteurs des centres jeunesse ? » (2012) 24 :2 *Nouvelles pratiques sociales*, à la p 51.

⁸⁰ *LPJ*, *supra* note 1, à l'art. 91.1

⁸¹ Fournier, *supra* note 77 à la p 21. Guay et Grammond, 2010, *supra* note 14.

⁸² *LPJ*, *supra* note 1, art. 3.

⁸³ Fournier, *supra* note 77 à la p 40.

⁸⁴ *LPJ*, *supra* note 1, art. 131.1

Ainsi, l'intérêt des enfants autochtones tient désormais compte de leur culture et de sa préservation, de la primauté des liens avec la famille élargie et de l'ensemble de leur communauté. Bien qu'il ait contesté la constitutionnalité de la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations des Inuits et des Métis*, le gouvernement du Québec a tenté, à sa manière, d'adapter la *LPJ* en fonction des particularités culturelles autochtones afin qu'elle corresponde davantage aux normes minimales. Ces modifications touchent à la notion d'égalité réelle, à la continuité culturelle et aux facteurs sociohistoriques qui caractérisent les Autochtones et leur manière d'envisager le soin aux enfants. En témoignent ces extraits issus du chapitre V.1 des dispositions particulières aux Autochtones :

131.1 Les dispositions du présent chapitre visent l'adaptation des autres dispositions de la présente loi aux autochtones, en tenant compte des facteurs historiques, sociaux et culturels qui leur sont propres. Elles visent également à favoriser :

- a) une approche holistique ;
- b) la continuité culturelle ;
- c) la responsabilité de chaque communauté à l'égard de ses enfants et de ses familles ;
- d) l'intervention prioritaire des prestataires de services de santé et de services sociaux offerts à la communauté afin de prévenir la prise en charge de la situation d'un enfant autochtone par le directeur ;
- e) les liens de l'enfant avec de multiples personnes significatives.

[...]

131.3 Toute décision prise en vertu de la présente loi au sujet d'un enfant autochtone de même que toute autre intervention le concernant faite en vertu de celle-ci doit favoriser la continuité culturelle de cet enfant.

Les établissements, les organismes et les personnes à qui la présente loi confie des responsabilités envers l'enfant ainsi que celles appelées à prendre une telle décision doivent considérer, parmi les interventions possibles auprès de l'enfant et de ses parents, le recours aux soins coutumiers et traditionnels qui sont disponibles, s'ils sont portés à leur connaissance.

L'article 131.4 ajoute quatre facteurs à prendre en considération dans la détermination de l'intérêt de l'enfant.

Dans la détermination de l'intérêt de l'enfant autochtone, outre les facteurs énumérés au deuxième alinéa de l'article 3, les suivants doivent notamment être pris en considération :

- a) la culture de la communauté autochtone de l'enfant, y compris la langue, la coutume, les traditions et la spiritualité ;
- b) les liens de l'enfant avec sa famille élargie et les personnes de cette communauté ;
- c) l'accès de l'enfant au territoire environnant cette communauté et aux autres lieux que fréquentent ses membres ;
- d) les traumatismes sociohistoriques des autochtones et leurs conditions socioéconomiques.

131.5 Lorsqu'en vertu de la présente loi, un enfant autochtone doit être confié à un milieu de vie substitut, le milieu choisi doit être celui qui, considérant l'intérêt de cet enfant, lui convient, en respectant l'ordre de priorité suivant :

- a) la famille élargie de l'enfant ;
- b) des membres de sa communauté ;
- c) des membres d'une autre communauté de la même nation que la sienne ;
- d) des membres d'une autre nation que la sienne ;
- e) tout autre milieu.

Les motifs justifiant la décision prise en vertu du premier alinéa doivent être consignés par le directeur au dossier de l'enfant.

Ces aménagements introduits dans la *LPJ* au fil des réformes, considérables au premier abord, n'ont pas permis de contrer la surreprésentation d'enfants autochtones⁸⁵ au sein des régimes d'aide à l'enfance et à la jeunesse ni de répondre aux revendications des Premiers peuples sur le plan de l'autonomie⁸⁶.

Le premier rapport de suivi de la Commission Viens⁸⁷ faisait état des écueils à la suite de la mise en œuvre des dernières commissions. Ces critiques portaient tout particulièrement sur les 142 appels à l'action (dont 30 ont trait aux services de protection de la jeunesse) de la commission Viens. Malgré certains progrès notamment sur les plans législatifs et au niveau de mesures de sécurisation culturelle, beaucoup de travail reste à entreprendre pour répondre à ces recommandations : « la mise en œuvre de la majorité des 30 appels à l'action de la CERP concernant la protection de la jeunesse n'a pas encore été entreprise, ou n'a pas donné de résultats satisfaisants⁸⁸ ».

On peut avancer, à l'instar de la Commission de vérité et réconciliation⁸⁹, que l'application de la *LPJ* ne fait que perpétuer l'oppression et l'assimilation amorcées par les pensionnats⁹⁰.

Cet échec s'explique en grande partie par le fait que les lois et les principes qu'ils sous-tendent, notamment celui de l'intérêt de l'enfant, sont profondément ancrés dans des perspectives occidentales de la famille

⁸⁵ Des auteurs parlent désormais de la rafle du millénaire ou de la rafle des familles d'accueil (voir Sinclair, Dainard, 2016 *supra* note 60 et Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra* note 22, à la p 48).

⁸⁶ Christiane Guay, Lisa Ellington et Nadine Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra*, note 23 à la p 46.

⁸⁷ Protecteur du citoyen, *Premier rapport de suivi de la Commission Viens*, Québec, Protecteur du citoyen, 2023 à la p 45.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ CVR, *supra*, note 33.

⁹⁰ Guay, « Recension », *supra* note 28 à la p 34.

qui ne correspondent pas à celles des familles autochtones⁹¹. Il importe alors de se demander en quoi ce principe phare de l'intérêt de l'enfant pose un problème quand il est utilisé à l'égard des familles et des enfants autochtones.

1.2 La notion de l'intérêt de l'enfant

Centrale en droit de la famille, la notion du meilleur intérêt de l'enfant, introduite au début des années 1980 dans le *Code civil du Québec*, a fait couler beaucoup d'encre depuis son adoption⁹². Si, pour les Autochtones, la notion de l'intérêt de l'enfant est davantage axée sur l'intérêt de la communauté et la sauvegarde de l'identité culturelle⁹³, l'interprétation par le droit étatique est, pour sa part, plutôt individualiste et s'inspire des théories de l'attachement et de la permanence⁹⁴.

Cette apparente dichotomie entre les visions autochtones et étatiques de l'intérêt de l'enfant a une incidence directe sur la manière d'envisager les services d'aide à l'enfance et explique en partie la motivation des Autochtones à vouloir se détacher des instances étatiques provinciales pour se doter de leur propre système d'aide à l'enfance⁹⁵. Cette mise en tension entre la vision occidentale et individualiste de l'intérêt de l'enfant⁹⁶ et la vision collective des Autochtones⁹⁷ se trouve donc au cœur de cette recherche.

La prochaine section procédera à une recension des écrits portant sur cette question. La première partie porte sur la notion d'intérêt de l'enfant dans le droit positif en vigueur (1.2.1). Nous abordons par la suite la manière dont les Premiers peuples envisagent l'intérêt de l'enfant (1.2.2). Enfin, nous voyons comment les tribunaux canadiens composent avec la notion autochtone de l'intérêt de l'enfant en offrant quelques

⁹¹ Christiane Guay et Sébastien Grammond, « Les enjeux de l'application des régimes de protection de la jeunesse aux familles autochtones » (2012) 24 :2 *Nouvelles pratiques sociales* 67, à la p 69.

⁹² Johanne Clouet, *L'influence des marqueurs identitaires du juge dans les décisions relatives à la garde des enfants dans un contexte post-rupture*, thèse de doctorat en droit, Université de Montréal, 2014 [non publiée] à la p 1.

⁹³ Assemblée des Peuples autochtones du Québec-Labrador, *supra* note 11.

⁹⁴ Lara di Tomasso et Sandrina de Finney, « A Discussion Paper on Indigenous Custom Adoption Part 1 : Severed Connections – Historical Overview of Indigenous Adoption in Canada » (2015) 10 :1 *Revue enfants & familles Premiers peuples*, à la p 15.

⁹⁵ Kline, *supra* note 20, à la p 375.

⁹⁶ Kenn Richard, « On the Matter of Cross-Cultural Aboriginal Adoptions » dans Ivan Brown *et al.*, dir., *Putting a human face on child welfare : Voices from the Prairies*, Prairie Child Welfare Consortium/Center of Excellence for Child Welfare, 2007, à la p 191.

⁹⁷ *Ibid.*, à la p 192.

exemples de raisonnement juridique et de lois qui permettent de déployer ces principes pour les familles autochtones vivant au Canada (1.2.3).

1.2.1 La notion d'intérêt de l'enfant dans le droit positif en vigueur

Présente dans le *Code civil*, dans la *Loi sur la protection de la jeunesse*, dans la *Charte des droits et libertés de la personne* et en droit international dans la *Convention sur les droits de l'enfant*, la notion de l'intérêt supérieur de l'enfant est un concept phare⁹⁸. Que les décisions relèvent du domaine public ou privé, qu'elles soient prises par des instances administratives de protection de l'enfance ou par les cours de justice, le principe du meilleur intérêt de l'enfant constitue la considération première⁹⁹. Voyons d'abord comment ce concept a émergé sur le plan international, puis parallèlement, dans le droit étatique québécois. Nous verrons ensuite qu'il s'agit d'une notion complexe constamment sujette à débat et à interprétation.

1.2.1.1 La notion d'intérêt de l'enfant en droit international

Dans le droit international, le concept de l'intérêt supérieur de l'enfant a vu le jour avec la *Déclaration des droits de l'enfant* de l'ONU en 1959¹⁰⁰. Considérée comme le premier grand consensus international sur les principes fondamentaux des droits des enfants, la Déclaration propose un ensemble de dispositions pour en assurer leur bien-être.

Des propositions permettent d'assurer le bien-être des enfants¹⁰¹. Par exemple, le second principe de la déclaration de 1959 prévoit :

L'enfant doit bénéficier d'une protection spéciale et se voir accorder des possibilités et des facilités par l'effet de la loi et par d'autres moyens, afin d'être en mesure de se développer d'une façon saine et normale sur le plan physique, intellectuel, moral, spirituel et social, dans des conditions de liberté et de dignité. Dans l'adoption de lois à cette fin, l'intérêt supérieur de l'enfant doit être la considération déterminante¹⁰².

⁹⁸ Malacket, *L'intérêt*, *supra*, note 6, à la p 14.

⁹⁹ Janys Scott « Conflict between Human Rights and Best Interests of Children : Myth or Reality ? », dans Elaine E. Sutherland et Lesley-Annes Barnes MacFarlane, dir., *Implementing article 3 of the United Nations Convention of the Right of the Child : Best Interests, Welfare and Well being*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, à la p 67.

¹⁰⁰ AGNU, 14^e sess, Doc NU A/RES/1386(XIV) (1959), Rés 1386.

¹⁰¹ Luce Bourassa, *La parole de l'enfant en matière de garde*, Markham, LexisNexis Canada, 2007, à la p 82.

¹⁰² Doc NU A/RES/1386(XIV) (1959). Principe no 2, *supra* note 100.

Le principe n° 7 de *la Déclaration* de 1959 précise que l'intérêt supérieur de l'enfant doit guider ceux qui ont la responsabilité de son éducation et de son orientation; cette responsabilité incombe en priorité à ses parents¹⁰³.

Trente ans plus tard, en 1989, la *Convention relative aux droits de l'enfant* (CDE)¹⁰⁴ sera adoptée à l'Assemblée générale des Nations Unies. Jusque-là sous la tutelle de son père, « la puissance paternelle », l'enfant passe d'objet de droit à sujet de droit. Son intérêt supérieur devient alors central et incontournable¹⁰⁵.

Or, ces principes au niveau international n'ont pas toujours le poids espéré en droit national. C'est ce qui a fait dire au Comité des droits de l'enfant lors de ses observations finales en 2012, qui portaient sur les principes généraux, art.2,3,6 et 12 de la Convention :

que le principe de l'intérêt supérieur de l'enfant n'est pas très connu ni dûment intégré et appliqué uniformément dans toutes les procédures législatives, administratives et judiciaires ainsi que les politiques et programmes concernant les enfants et ayant une incidence sur eux¹⁰⁶.

Autrement dit, ces principes peinent à être appliqués dans la réalité.

Inspiré des notions de droit international, le droit québécois a également évolué dans son interprétation de la notion du meilleur intérêt de l'enfant.

1.2.1.2 L'intérêt de l'enfant dans le droit étatique du Québec

Au Québec, le meilleur intérêt de l'enfant constitue une notion cardinale en ce qui a trait aux décisions prises dans l'intérêt de l'enfant et le respect de ses droits. On retrouve cette notion principalement en droit de la famille et en droit de la protection de la jeunesse. En droit de la famille, cette notion se retrouve à l'article 33 du Code civil du Québec et se lit comme suit : Les décisions concernant l'enfant doivent être prises dans son intérêt et dans le respect de ses droits. Sont pris en considération, outre les besoins moraux,

¹⁰³ *Ibid.*, Principe no 7.

¹⁰⁴ AGNU, 44^e sess, Doc NU A/RES/44/25 (1989) Annexe.

¹⁰⁵ Marie-Aimée Beaulac, *L'intérêt de l'enfant en contexte d'adoption coutumière autochtone*, mémoire de maîtrise en droit, Université de Montréal, 2020 [non publié] à la p 25.

¹⁰⁶ Comité des droits de l'enfant, Observations finales sur les troisième et quatrième rapports périodiques du Canada, soumis en un seul document, adoptées par le Comité à sa soixante et unième session (17 septembre-5 octobre 2012), 61^e sess, DOC NU CRC/C/SR.1754 (2012), 1754^e séance.

intellectuels, affectifs et physiques de l'enfant, son âge, sa santé, son caractère, son milieu familial et les autres aspects de sa situation¹⁰⁷. En droit de la famille, la notion d'intérêt de l'enfant est mobilisée dans des situations de droit privé et en contexte volontaire pour régler des conflits entre individus (adultes et enfants), par exemple : garde d'enfants, pension alimentaire, divorce ou adoption.

Dans la Loi de la protection de la jeunesse (LPJ), la notion de l'intérêt de l'enfant vise à protéger les enfants du danger si on considère que sa sécurité et son développement sont compromis. Il s'agit d'une loi d'exception et le signalement viendra de l'extérieur (voisins, famille, école, etc.). En contexte de LPJ, l'État interviendra pour assurer la protection de l'enfant par l'entremise de la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ). La *Loi sur la protection de la jeunesse* protège tous les enfants mineurs temporairement ou de manière permanente en sol québécois¹⁰⁸. Ainsi, la notion de l'intérêt de l'enfant constitue non seulement un principe cardinal lorsqu'il s'agit de prendre en considération le bien-être de l'enfant, mais elle est aussi le fondement des décisions prises en regard de la *Loi sur la protection de la jeunesse*. L'article 3 de la LPJ en fait foi :

L'intérêt de l'enfant est la considération primordiale dans l'application de la présente loi. Les décisions prises en vertu de celle-ci doivent l'être dans l'intérêt de l'enfant et dans le respect de ses droits. Sont pris en considération, outre les besoins moraux, intellectuels, affectifs et physiques de l'enfant, son âge, sa santé, son caractère, son milieu familial incluant les conditions socioéconomiques dans lesquelles il vit, et les autres aspects de sa situation¹⁰⁹.

Certaines situations familiales et judiciaires peuvent se complexifier et nécessiter de mobiliser le droit de la famille et la Loi sur la protection de la jeunesse, ceci en plus d'octroyer un rôle différent à l'enfant en protection de la jeunesse par rapport au droit familial¹¹⁰. Or, ce qu'il convient de retenir à propos de la notion de l'intérêt de l'enfant dans le contexte de cette thèse réside dans le fait que, peut importe les particularités relatives au droit de la famille ou au droit de la protection de la jeunesse, l'intérêt de l'enfant constitue une notion centrale dont les fondements sur le plan de la conceptualisation de la norme, sont similaires, et qu'ils tiennent sur des principes qui sont (en partie) incompatibles avec la conception qu'en

¹⁰⁷ Art. 33, 2^e alinéa CcQ.

¹⁰⁸ Provost, *supra* note 123.

¹⁰⁹ LPJ, *supra* note 1, art. 3.

¹¹⁰ Valérie P. Costanzo, Un rendez-vous manqué avec l'accès à la justice : le projet d'un tribunal unifié de la famille au Québec », (2023) 52-1 RDUS 173, à la p 178.

ont les Autochtones. Avant de développer davantage sur ces distinctions, voyons d'abord de quelle manière la notion de l'intérêt de l'enfant a évolué au Québec au cours des dernières décennies.

Au cours des soixante dernières années, la notion de l'intérêt de l'enfant s'est transformée en fonction des changements sociaux¹¹¹, des normes familiales et des tendances dans différents sous-champs disciplinaires¹¹². Cette notion s'est également modelée en regard de la conception occidentale de la famille, de l'évolution des rôles parentaux et de la place occupée de l'enfant au sein d'une famille. La famille québécoise a connu de grands bouleversements depuis les années 1960. Celle-ci n'a pas toujours été empreinte d'ouverture, d'égalité et de pluralité. Par exemple, à la lecture du *Modèle d'autorité dans la famille canadienne-française*, M.-Adélaré Tremblay évoquait, en 1966, une manière de concevoir la famille dans un spectre pour le moins « autoritaire¹¹³ ». Tremblay compare la cellule familiale à une microsociété où la structure d'autorité est « primordiale¹¹⁴ ». Il relate les travaux de ses collègues qui brossent un portrait de la famille canadienne-française traditionnelle fondée sur un modèle où le père régnait sur l'ensemble de la famille.

Ce groupe familial, composé du père et de ses enfants mariés de sexe masculin, est dirigé par le grand-père qui est à la fois chef de la famille et gérant de l'entreprise agricole [...]. Le patriarche tient son autorité de Dieu. Ses directives sont tenues pour sacrées et ne sont pas discutées [...] Elles subordonnent les volontés et les intérêts de chacun des membres à ceux de la collectivité familiale tout entière. [...] Quant à la « subordination de l'épouse », la femme est entièrement soumise au chef et prend peu de décisions, même par rapport aux fonctions qui relèvent de sa compétence. L'attention qu'elle accorde aux enfants est strictement fonctionnelle surtout lorsqu'ils sont jeunes¹¹⁵.

Nous verrons plus loin que le modèle familial autoritaire et patriarcal des « Canadiens français » ne ressemble en rien aux pratiques familiales des Autochtones.

Dans un rapport qui porte sur le droit de la famille en regard des nouvelles réalités conjugales et familiales au Québec, Alain Roy inscrit l'avènement du concept de l'intérêt de l'enfant dans son contexte

¹¹¹ Renée B.-Dandurand, « Famille, état et structuration d'un champ familial » (1995) 27 :2 *Sociologie et sociétés*, à la p 103.

¹¹² Karine Poitras *et al.*, « La notion du meilleur intérêt de l'enfant : 30 ans de transformations sociales et d'avancées scientifiques » (2020) 477 *Développements récents en droit familial*, à la p 3.

¹¹³ M.-Adélaré Tremblay, « Modèles d'autorité dans la famille canadienne-française », 7 :1/2 *Recherches sociographiques*, à la p 215.

¹¹⁴ *Ibid.*, à la p 217.

¹¹⁵ *Ibid.* aux pp 217, 218.

historique¹¹⁶. Il a fallu attendre 1964, avec la fin de l'incapacité juridique de la femme mariée, pour que le pouvoir familial ne relève plus uniquement de « la puissance paternelle¹¹⁷ ». Le concept de puissance paternelle reposait sur le fait que les enfants ne possédaient pas ou peu d'aptitudes, ce qui nécessitait qu'on les accompagne « fermement » jusqu'à l'âge adulte.

Pour expliquer l'importance des enfants, de leurs besoins et de leur parole notamment devant les tribunaux, Poitras et ses collaboratrices décrivent cette place grandissante comme la période de l'âge tendre : « où une nouvelle vision de l'enfant commence à prendre place durant la révolution industrielle¹¹⁸ ». La moralité des parents constituait, jusque dans les années 1970, le critère primordial pour statuer du meilleur intérêt de l'enfant. La violence, l'adultère et l'abandon étant les principaux critères pour statuer de ladite moralité¹¹⁹.

Si le père a longtemps été perçu comme le chef de la famille, la mère, quant à elle, était considérée comme ayant des aptitudes naturelles pour prendre soin des enfants. Cette perception influençait les décisions en matière de garde, menant le plus souvent à l'attribution de la garde des enfants à la mère¹²⁰. Cependant, entre 1960 et 1990, le rôle du père se raffine et on l'inclut de plus en plus dans les décisions et dans sa capacité d'être un parent susceptible de prendre soin des enfants¹²¹. On commence à considérer la théorie de l'attachement d'abord envers la figure maternelle pour déterminer la garde de l'enfant. Par la suite, les deux parents sont jugés aptes à fonctionner en garde partagée¹²².

Il a fallu attendre l'année 1977 pour que les parents deviennent égaux à part entière : « le législateur attribue la direction morale et matérielle de la famille aux deux époux¹²³ ». L'autorité parentale accordée aux pères et aux mères leur donne, dès lors, une responsabilité équivalente face aux enfants. On octroie aussi à la même époque les mêmes responsabilités aux parents naturels et adoptifs de nourrir, d'entretenir et d'élever leurs enfants¹²⁴. L'année 1977 est également marquée par l'adoption de la première Loi sur la

¹¹⁶ Québec, Comité consultatif sur le droit de la famille, *Pour un droit de la famille adapté aux nouvelles réalités conjugales et familiales*, (Alain Roy), Québec, Ministère de la Justice du Québec, juin 2015, *supra* note 9.

¹¹⁷ *Ibid.*, à la p 20.

¹¹⁸ Poitras *et al.*, *supra* note 108, à la p 177.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Clouet, *supra* note 92 à la p 57.

¹²¹ Poitras *et al.*, *supra*, note 108, à la p 4.

¹²² *Ibid.*, à la p 4.

¹²³ *Ibid.*, à la p 34.

¹²⁴ *Ibid.*, à la p 34.

protection de la jeunesse au Québec.¹²⁵ En 1980, avec la réforme du droit de la famille, la situation s'uniformise définitivement. Cette réforme ne tient plus compte de la filiation d'origine entre les parents et les enfants ni de la situation maritale des parents. La réforme du droit de la famille marque l'apparition du principe du « meilleur intérêt de l'enfant » défini ainsi à l'article 30 du *Code civil du Bas-Canada* : « [t]outes les décisions qui concernent l'enfant doivent être prises dans son intérêt et dans le respect de ses droits¹²⁶ ». « Envisagé comme une responsabilité des parents, et non comme un droit sur l'enfant, le nouveau concept d'autorité parentale contribuera à changer notre perception des rapports entre adultes et enfants¹²⁷. »

Concrètement, on considère aujourd'hui que : « les termes "père" et "mère" renvoient aux personnes reconnues légalement comme parentes en droit québécois¹²⁸ ». Leurs obligations sont définies dans le *Code civil du Québec* et dans la *Loi sur la protection de la jeunesse*¹²⁹.

Dans l'article premier du *Code civil du Québec*, l'enfant constitue un sujet de droit possédant une personnalité juridique¹³⁰. En témoignait l'honorable juge Beetz en 1987 :

L'intérêt de l'enfant est devenu en droit civil québécois la pierre angulaire des décisions prises à son endroit. La réforme du droit civil et de la famille mise de l'avant en 1980 [...] a consacré le caractère primordial du critère de l'intérêt de l'enfant. Le principe de la primauté de l'intérêt de l'enfant a alors été reconnu pour la première fois de façon non équivoque dans le Code civil¹³¹...

Le point de vue de l'enfant, sur les décisions qui le concernent, a été inclus à la même époque¹³². En ce sens, la *Convention relative aux droits de l'enfant*¹³³, tout comme la *Loi sur la protection de la jeunesse*¹³⁴,

¹²⁵ Renée Joyal et Mario Provost « La Loi sur la protection de la jeunesse de 1977. Une maturation laborieuse, un texte porteur » (1993) *Les Cahiers de droit*, 34 (2), à la p 635.

¹²⁶ *Ibid.*, à la p 21.

¹²⁷ Beaulac, *supra* note 105, à la p 25.

¹²⁸ Mario Provost, *Droit de la protection de la jeunesse*, 2^e éd, Markham, LexisNexis, 2019, à la p 43.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Art 1 C.c.Q.

¹³¹ *C. (G.) c. V.-F. (T.)*, [1987] 2 R.C.S. 244, 269 et 270.

¹³² Beaulac, *supra* note 105, à la p 35.

¹³³ AGNU, 44^e sess, Doc NU A/RES/44/25 (1989) Annexe.

¹³⁴ L.R.Q., c. P-34.1. Le droit d'être entendu est entre autres aux articles 6 et 7 de la loi.

et le Code civil du Québec¹³⁵, accordent une importance au point de vue de l'enfant dans les décisions juridiques entourant son bien-être.

Comme le rappelle Joyal, cette notion contribue à consolider celle du droit de l'enfant :

Il est indéniable qu'au plan historique le concept d'intérêt de l'enfant a servi à cristalliser une nouvelle perception de l'enfant comme personne à part entière, ayant des besoins particuliers auxquels on a voulu répondre par des textes législatifs, des institutions et des modes d'intervention spécifiques. En ce sens, l'intérêt de l'enfant a pavé la voie à la notion d'enfant sujet, plutôt qu'enfant objet de droits¹³⁶.

Bref, à l'aune des modifications législatives survenues au cours des dernières décennies, on constate à quel point les droits des enfants et la défense de leurs intérêts ont évolué depuis l'époque où régnait au Québec la puissance paternelle.

1.2.1.3 La notion d'intérêt supérieur de l'enfant : objet de débats et de controverses

Bien que la définition de l'intérêt de l'enfant se soit précisée en fonction de l'évolution de l'autorité parentale et des changements sociaux, ses balises sont incertaines et font l'objet de multiples interprétations. Godbout, Parent et Saint-Jacques soulèvent la dimension contradictoire du concept de l'intérêt de l'enfant. En apparence semblant « aller de soi¹³⁷ », il constitue en réalité un casse-tête pour les juges lors de conflits entre les parents ou lorsqu'il s'agit de statuer sur l'adoption d'enfants. À ces éléments complexes et imprécis s'ajoutent les particularités identitaires des membres de la magistrature qui conditionnent en partie les décisions prises au nom de l'intérêt de l'enfant¹³⁸. Clouet décrit les débats entourant la manière d'appréhender l'intérêt de l'enfant en fonction des marqueurs identitaires des juges. La chercheuse explique que des décisions opposées peuvent survenir selon le genre et l'âge des juges, à partir de la même définition de l'intérêt de l'enfant¹³⁹. Nous verrons un peu plus loin que les marqueurs identitaires des juges influent également sur les décisions prises à l'endroit des enfants autochtones. L'évaluation des compétences parentales peut aussi varier en fonction de la perspective disciplinaire des

¹³⁵ Art 34 C.c.Q.

¹³⁶ Renée Joyal, « La notion d'intérêt supérieur de l'Enfant. Sa place dans la Convention des Nations-Unies sur les droits de l'Enfant » (1991) 62 *Revue internationale de droit pénal*, à la p 787.

¹³⁷ Élisabeth Godbout, Claudine Parent et Marie-Christine Saint-Jacques, « Le meilleur intérêt de l'enfant dont la garde est contestée : enjeux, contexte et pratiques » (2014) 20 *Enfances familles générations* à la p 168.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Paré, *supra* note 10, à la p 2.

professionnels. Pouliot et ses collègues en font état au sujet des intervenants sociaux et judiciaires dont la perspective diffère face à une situation familiale¹⁴⁰.

Fournier souligne également le caractère variable de la manière d’entrevoir la notion de l’intérêt de l’enfant modulée selon plusieurs contingences :

Si la référence aux droits de l’enfant paraît essentiellement concrète, il en va autrement de celle de l’intérêt de l’enfant. Cette notion constitue ce qu’il est convenu d’appeler une notion à contenu variable. Elle est susceptible de s’interpréter de différentes manières selon les caractéristiques personnelles de l’interprète, le lieu et l’époque à l’intérieur desquels il se trouve. Par exemple, ce qui est considéré comme étant dans l’intérêt de l’enfant aujourd’hui, selon les normes généralement admises par la société québécoise, ne l’est pas nécessairement par les membres d’autres communautés culturelles se retrouvant sur le sol québécois, pas plus que ce qui est considéré aujourd’hui comme étant dans l’intérêt de l’enfant ne l’était il y a vingt ans ou ne le sera dans vingt ans¹⁴¹.

Malacket estime elle aussi que la notion d’intérêt de l’enfant est floue et « polymorphe¹⁴² ». Si la notion a l’avantage de permettre une interprétation large en fonction d’un contexte particulier, elle ouvre aussi la porte à une possibilité infinie d’imprécisions. À cet égard, l’auteur cite des expressions attribuées à ce concept pour illustrer la complexité de sa nature : « serpent de mer juridique », « magma visqueux », « coquille vide » et « tarte à la crème »¹⁴³. D’autres vont le qualifier de « notion magique » trouvant aussi sa place parmi les « concepts mous » en référence à une épistémologie juridique¹⁴⁴.

Cette dimension arbitraire fait couler beaucoup d’encre et demeure, encore aujourd’hui, objet de litiges et de délibérations en protection de la jeunesse¹⁴⁵. Malgré le défi que peut représenter la tâche de défendre les intérêts des enfants en l’absence de repères clairs, certaines façons de concevoir l’attachement sont mises de l’avant et orientent les décisions prises pour les enfants dans les cours de justice. À titre d’exemple, certaines balises viennent orienter la décision des juges en droit de la jeunesse.

¹⁴⁰ Eve Pouliot *et al.*, « Les représentations sociales de la compétence parentale une comparaison des perspectives sociale et judiciaire », dans Karine Poitras, Claire Baudry et Dominique Goubau, dir., *L’enfant et le litige en matière de protection : psychologie et droit*, Québec, Presses de l’Université du Québec, 2016, à la p 57 [Pouliot, « Représentations »].

¹⁴¹ Fournier, *supra* note 77, à la p 6.

¹⁴² Malacket, « Contours », *supra* note 6 à la p 572.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Marc G. Schweitzer et Nielle Puig-Verges, « La référence à l’intérêt de l’enfant : Perspectives juridiques et épistémologiques » (2017) 175 :9 *Annales Médico-Psychologiques* à la p 796.

¹⁴⁵ Pouliot *et al.*, « Représentations », *supra*, note 136 aux pp 214-215.

Les juges vont tenir compte des éléments suivants, en utilisant ce qu'on appelle le « test du meilleur intérêt de l'enfant¹⁴⁶ » : les besoins de l'enfant, sa relation avec chaque parent, son point de vue et ses préférences, mais également la capacité des parents à prendre soin de lui, la facilité du parent à favoriser la relation avec l'autre parent et la conciliation/communication entre les parents sur les questions qui concernent l'enfant, etc. D'autres questions sur le bien-être, la santé, la sécurité et la présence de violence sont prises en compte, dépendamment des contextes de la séparation et de la garde ou encore à la suite d'un signalement¹⁴⁷.

La théorie de l'attachement est bien ancrée dans la culture juridique et les juges sont portés à se référer aux travaux de Bowlby¹⁴⁸ et Ainsworth¹⁴⁹, pour accorder la garde des enfants au parent considéré comme ayant développé le lien principal avec eux.

La théorie de l'attachement veut que le développement des enfants serait déterminé par les soins reçus en début de vie, lesquels exerceraient une influence sur son niveau d'adaptation future dans ses relations aux autres¹⁵⁰. Plus l'enfant développerait des liens d'attachement en bas âge, plus il aurait de chances de bien s'adapter socialement, psychologiquement et de développer des relations harmonieuses avec les autres¹⁵¹. Cette théorie a un caractère individualiste entre autres parce qu'elle ne tient pas compte du contexte sociohistorique plus large dans lequel évoluent les familles et les enfants¹⁵². En se penchant principalement sur des « facteurs psychologiques¹⁵³ », la théorie de l'attachement fait fi d'autres

¹⁴⁶ CliquezJustice.ca, « L'enfant et le juge : déterminer le meilleur intérêt de l'enfant lors d'une séparation », 8 novembre 2023, en ligne : <cliquezjustice.ca/vos-droits/l-enfant-et-le-juge-determiner-le-meilleur-interet-de-l-enfant-lors-d-une-separation>.

¹⁴⁷ Ministère de la Justice du Canada, « Groupes de réflexion sur des questions de droit de la famille reliées à la garde et au droit de visite des enfants », 28 décembre 2022, en ligne : <https://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/lf-fl/parent/2000_5/p3.html>.

¹⁴⁸ John Bowlby, « Attachment and loss : Retrospect and prospect » (1982) 52 :4 *American Journal of Orthopsychiatry (AJO)* à la p 664.

¹⁴⁹ Mary D. Salter Ainsworth, « Attachment as related to mother-infant interaction » (1979) 9 *Advances in Study Behavior*, à la p 1.

¹⁵⁰ Hélène Tessier, « Quand la raison du plus fort continue d'être la meilleure... De la domination d'une théorie à la violence institutionnelle : L'usage abusif des théories de l'attachement en protection de la jeunesse » (2006) 19 :1 *Nouvelles pratiques sociales* aux pp 63-64.

¹⁵¹ Hélène Tessier, *La psychanalyse américaine*, Collection Que sais-je ?, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 à la p 64.

¹⁵² *Ibid.*, à la p 59 ; Richard, *supra* note 96, à la p 192 ; Ce qu'il faut retenir c'est qu'il faudrait miser très tôt sur le développement d'une relation significative et sécurisante avec un adulte afin de permettre à l'enfant d'explorer son environnement sans crainte et de se développer dans les meilleures conditions ce qui limite les séquelles possibles et prévisibles sur son développement.

¹⁵³ Pouliot *et al.*, *supra* note 136.

dimensions fondamentales dont l'histoire et la culture des personnes¹⁵⁴. Lynam et ses collègues insistent sur cette dimension : « [a]n adequate theorizing of culture should consider processes of influence and provide a means for considering the person as... influenced by a number of different conditions including traditions of a particular culture, but also the broader social context¹⁵⁵ ».

Les principes de stabilité et de permanence, intimement liés à la théorie de l'attachement, insistent sur l'importance d'assurer une continuité et une stabilité de soins à l'enfant. Ainsi dans la *LPJ* : « Toute décision prise en vertu de la présente loi doit viser la continuité des soins ainsi que la stabilité des liens d'un enfant et des conditions de vie appropriées à ses besoins et à son âge¹⁵⁶. » Ces principes sont également mobilisés lorsque le retour d'un enfant n'est pas possible dans son foyer d'origine : « le directeur doit s'assurer de la continuité des soins et de la stabilité des liens et des conditions de vie de cet enfant, appropriées à ses besoins et à son âge, de façon permanente¹⁵⁷ ». Dans le même ordre d'idées, une fois les délais de placement (à durée variable selon l'âge de l'enfant) expirés : « le tribunal doit rendre une ordonnance qui assure la continuité des soins et la stabilité des liens et des conditions de vie de cet enfant, appropriées à ses besoins et à son âge, de façon permanente¹⁵⁸ ».

Ces principes de stabilité et de permanence sont bien arrimés dans la loi et ils doivent s'appliquer en toutes circonstances. On l'a vu, ces principes ont entre autres mené à l'instauration des délais de placements en 2007 et ne se sont pas révélés concluants chez les Autochtones. Bien au contraire, selon Guay et ses collègues, l'étude de Turcotte et ses collègues révélait que :

le taux de placement était plus faible chez les enfants autochtones avant les modifications à la loi, mais cette différence ne s'est pas maintenue au-delà de l'implantation. Celle réalisée par Drapeau et ses collègues révélait que les enfants autochtones pris en charge par la protection de la jeunesse présentent toujours des trajectoires instables et que leur nombre de milieux de vie différents et leur nombre de déplacements restent inchangés¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Richard *supra* note 96, à la p 193.

¹⁵⁵ Mary Judith Lynam *et al.*, « Re-thinking the complexities of "culture" : What might we learn from Bourdieu ? » (2007) 14 :1 *Nursing Inquiry (NIN)*, à la p 27.

¹⁵⁶ *LPJ*, *supra* note 1, art. 4.

¹⁵⁷ *LPJ*, *supra* note 1, art. 57.

¹⁵⁸ *LPJ*, *supra* note 1, art. 91.1.

¹⁵⁹ Christiane Guay *et al.*, « La prise en compte de la famille élargie pour assurer la stabilité des enfants innus en protection de la jeunesse », *Revue Canadienne de Service Social* [à paraître], à la p 2.

Selon Guay et ses collaboratrices, l'échec de ces mesures s'explique, d'une part, parce qu'elles ne tiennent pas compte du fait que pour les Autochtones le soin aux enfants est envisagé et pratiqué de manière collective et, d'autre part, parce qu'elles ne laissent pas suffisamment de temps aux parents d'origine de trouver des solutions à leurs problèmes¹⁶⁰.

Le concept de l'intérêt de l'enfant, enchâssé dans la *LPJ* et auquel sont interreliés ceux de l'attachement, de la permanence et de la stabilité, a, en réalité, très peu de validité en contexte autochtone. Ces théories ne tiennent pas compte des dimensions culturelles et identitaires qui sont propres aux Autochtones, notamment leur vision holistique de l'éducation et du soin aux enfants¹⁶¹. Nous le verrons plus loin, pour les Premiers peuples, la famille est conçue d'un point de vue élargi où l'enfant développe des attachements multiples au cours de sa vie¹⁶². La pluralité des personnes significatives autour des enfants va par le fait même assurer la transmission culturelle nécessaire à leur épanouissement et ainsi les ancrer positivement dans leur identité¹⁶³. Cette vision collective s'oppose à la dimension individualiste comprise dans le principe de l'intérêt de l'enfant telle que préconisée par l'État québécois.

1.2.2 La notion de l'intérêt de l'enfant par et pour les peuples autochtones

On l'a dit, le système de valeurs et les principes entourant la notion de l'intérêt de l'enfant ne sont pas les mêmes des points de vue du droit étatique et autochtone. La conception autochtone de l'intérêt de l'enfant découle notamment des pratiques issues du mode de vie sur le territoire. La survie et l'entraide qui y prévalaient permettent de comprendre que l'intérêt de l'enfant supposait nécessairement l'intérêt de sa famille dans son sens le plus large. Nous constatons que cette vision globale de la famille perdure encore aujourd'hui, en plus de témoigner du fait que l'intérêt de l'enfant autochtone comprend également la sauvegarde de son identité, de sa culture et de sa langue (1.2.2.1). Bien qu'ils soient interreliés, nous traitons par la suite de trois concepts clés relatifs à la notion d'intérêt de l'enfant à savoir : la famille, le territoire et la culture/identité (1.2.2.2).

¹⁶⁰ *Ibid.*, à la p 3.

¹⁶¹ Raymond Neckoway, Keith Brownlee et Bruno Castellan, « Is attachment theory consistent with aboriginal parenting realities ? » 3 :2 *The First Peoples Child & Family Review* à la p 65.

¹⁶² Christiane Guay, Sébastien Grammond et Catherine Delisle-L'Heureux, « La famille élargie, incontournable chez les Innus » (2018) 64 :1 *Revue Canadienne de Service Social* à la p 104.

¹⁶³ *Ibid.*

1.2.2.1 Les conceptions autochtones de l'intérêt de l'enfant

Bien que l'intérêt de l'enfant fasse l'objet d'interprétations et de débats variant selon les époques, les réformes du droit, les professions concernées ou encore les générations¹⁶⁴, les visions autochtones¹⁶⁵ de cet intérêt et leur interprétation restent, quant à elles, relativement stables et uniformes à travers le temps.

De plus, contrairement au modèle où régnait au Québec une cellule familiale formée autour du père et de ses pouvoirs, les pratiques éducatives des Autochtones n'ont jamais été fondées sur des modèles hiérarchiques où le père avait plus d'ascendant sur la famille que la mère¹⁶⁶. Au contraire, les femmes occupaient parfois des rôles majeurs et complémentaires, notamment lors de la vie sur le territoire¹⁶⁷. Il est vrai que dans certaines sociétés autochtones, les rôles entre les hommes et les femmes étaient bien définis, mais cela ne signifiait pas pour autant que l'un se subordonnait à l'autre¹⁶⁸. Il en va de même pour la place des enfants qui étaient (et demeurent) considérés comme des dons précieux¹⁶⁹, plutôt que comme une force de travail assujettie à l'obéissance, comme c'était la norme au Québec. Dans ce contexte, la manière de concevoir l'intérêt de l'enfant chez les Autochtones diffère de celle de la société majoritaire. Nous verrons en quoi la conception autochtone de l'intérêt de l'enfant se démarque. Nous mettons en lumière trois éléments majeurs : la conception de la famille, le lien au territoire et l'identité culturelle. Ces concepts clés seront précédés de quelques explications quant aux principes phares issus de la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones* et de la *Déclaration sur les droits des enfants des peuples autochtones* rédigée par l'APNQL.

Les études récentes sur la définition autochtone de « l'intérêt de l'enfant » précisent qu'il est relié à celui de la communauté et que cette interrelation préserve implicitement l'identité culturelle des enfants. Guay, Jacques et Grammond le résumant ainsi : « l'intérêt de l'enfant et celui de sa communauté sont liés ; il est

¹⁶⁴ Malacket, « Contours », *supra* note 6 à la p 594.

¹⁶⁵ Les visions autochtones de l'intérêt de l'enfant sont distinctes d'une nation à l'autre, mais se rejoignent toutefois autour de grands principes, notamment au sujet de la famille élargie et de l'importance du lien identitaire.

¹⁶⁶ Andrea Eidinger, « Histoire des rôles de genre au Canada », *L'Encyclopédie canadienne*, 2020, à la p 2, en ligne <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/histoire-des-roles-de-genre-au-canada>>.

¹⁶⁷ Suzy Basile, « La relation des femmes autochtones au territoire », *Magazine Acfas*, 18 novembre 2018, en ligne : <[acfas.ca/publications/magazine/2018/11/relation-femmes-autochtones-au-territoire](https://www.acfas.ca/publications/magazine/2018/11/relation-femmes-autochtones-au-territoire)>.

¹⁶⁸ Aurélie Arnaud, « Féminisme autochtone militant : quel féminisme pour quelle militance ? » (2014) 27 :1 *Nouvelles pratiques sociales* à la p 221, DOI : <10.7202/1033627a>.

¹⁶⁹ Femmes autochtones du Québec inc. et Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec, *L'adoption traditionnelle et/ou coutumière chez les Autochtones*, Kahnawake, 2007, à la p 4.

dans l'intérêt de l'enfant de demeurer dans sa communauté et il est dans l'intérêt de la communauté de conserver ses enfants¹⁷⁰ ».

Afin que soit reconnue la conception de la famille et l'intérêt de l'enfant chez les Autochtones, des documents officiels en précisent les grandes lignes. *La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA)*, publiée en 2007, comporte des éléments qui appuient les Premiers peuples, d'une part, dans leur droit de « s'administrer eux-mêmes » (article 4)¹⁷¹, de « déterminer les structures de leurs institutions et d'en choisir les membres pour leurs propres procédures » (article 33 (2))¹⁷², mais surtout de « conserver la responsabilité partagée de l'éducation, de la formation, de l'instruction et du bien-être de leurs enfants, conformément aux droits de l'enfant »¹⁷³, d'autre part. Les droits de l'enfant y sont intimement liés à la préservation de l'identité culturelle qui nécessite de demeurer en milieu autochtone le plus près possible de sa famille et de sa communauté :

Lorsque les autorités de l'État, notamment les organes législatifs, cherchent à évaluer quel est l'intérêt supérieur d'un enfant autochtone, elles devraient tenir compte des droits culturels de cet enfant et de son besoin d'exercer ces droits de manière collective avec les membres de son groupe¹⁷⁴.

Cette idée est reprise dans la *Déclaration sur les droits des enfants des Premières Nations*, rédigée en 2015 par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL). Elle prévoit, à l'article 11, que le bien-être des enfants : « relève de la responsabilité de l'ensemble de la communauté et de la nation, et cette responsabilité s'étend à tous les enfants qui habitent dans nos communautés¹⁷⁵ ». Cette responsabilité est étroitement liée à l'intérêt de l'enfant défini à l'article 12 : « l'intérêt de l'enfant et le respect des besoins et des droits de l'enfant comprennent l'intérêt de la famille, de la communauté et de la nation, et visent tout particulièrement la sauvegarde de l'identité, de la culture, des activités traditionnelles et de la langue¹⁷⁶ ». Elle précise également :

¹⁷⁰ Christiane Guay, Emmanuelle Jacques et Sébastien Grammond, « La protection », *supra* note 11, à la p 206.

¹⁷¹ *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, AGNU, 61^e sess, Doc NU A/61/49 (2007), Rés AG 61/295, 16, à la p 19.

¹⁷² *Ibid.*, à la p 24.

¹⁷³ *Ibid.*, à la p 17.

¹⁷⁴ Observation générale n°11 (2009) : Les enfants autochtones et leurs droits en vertu de la Convention, NU CRC, 50^e sess, Doc NU CRC/C/GC/11 (2009), p. 8, par. 31.

¹⁷⁵ Assemblée des Peuples autochtones du Québec-Labrador, *supra* note 11 au point 11.

¹⁷⁶ *Ibid.*, au point 12.

Nos enfants ont droit à un nom et à leur identité; ils ont le droit de demeurer avec leurs parents biologiques et de ne pas en être séparés et de connaître leur famille élargie, leur communauté et leur nation; tout cela est important pour leur sentiment d'appartenance et leur épanouissement en tant que membres productifs, ainsi que pour la survie de nos peuples, nations et cultures¹⁷⁷.

L'interrelation entre l'intérêt de l'enfant et celui de la communauté assure le maintien ou la préservation d'une identité culturelle forte chez les adultes en devenir. D'autres auteur.es ont fait état de la vision collective et familiale autochtone de l'intérêt de l'enfant. Kenn Richard, dans son chapitre intitulé « On the Matter of Cross-Cultural Aboriginal Adoptions », insiste particulièrement sur l'incongruité de concevoir l'intérêt de l'enfant autochtone à l'extérieur de son contexte communautaire :

Given this symbiotic relationship, the community is, thereby, compelled to do its best in producing well-adjusted and productive adults to further strengthen the collective through the generations. This is not only good for the child, but also necessary for the overall survival of the community of which the child is a part. Here, the notion of rights of any one party is subservient to the notion of responsibility to care for children. The children themselves, because cultural and community survival depend on them, are considered sacred. The idea of the child being considered apart from the child's context simply cannot be fathomed by collectivists¹⁷⁸.

De cette nécessaire interrelation, certains concepts se démarquent tout particulièrement.

1.2.2.2 Les concepts clés de la notion d'intérêt de l'enfant autochtone¹⁷⁹

Chacune des 11 nations autochtones du Québec est distincte et possède ses particularités, mais il est possible de relever certains éléments communs, qui les distinguent de la société majoritaire, et qui relèvent de leur manière de concevoir l'intérêt de l'enfant. Nous avons déjà soulevé certains thèmes, notamment l'importance accordée à la famille, le lien au territoire et la préservation de la culture et de l'identité. Pour les besoins de la recherche et l'organisation des rencontres, ces thèmes ont été séparés, mais dans la réalité ils se recoupent et sont interreliés. Nous verrons plus tard que les jeunes en parlent de manière indifférenciée d'une rencontre à l'autre.

¹⁷⁷ *Ibid.*, au point 3.

¹⁷⁸ Richard, *supra* notre 96, à la p 192.

¹⁷⁹ Les études et écrits sur lesquels nous nous basons sont essentiellement issus des Peuples autochtones algonquiens au Québec. Par exemple, les Inuits et les communautés iroquoiennes (Hurons-wendat et Mohawk) ne sont pas traités ici. Notre recherche est réalisée auprès d'une Première Nation algonquienne.

Il convient donc de préciser davantage chacune de ces thématiques et de dégager, de manière générale, leur signification pour les Premiers peuples, en particulier pour les Premières Nations au Québec.

i. La famille

Les principales figures parentales de la majorité des familles allochtones sont le père et la mère, alors que la famille autochtone est constituée d'un réseau d'adultes autour de l'enfant qui s'étend à l'ensemble des membres de la communauté : « la communauté se charge de guider l'enfant jusqu'à sa vie adulte, celui-ci étant perçu comme un don précieux¹⁸⁰ ». On dira que l'enfant apporte renouveau et espoir au sein des familles et des communautés en plus d'égayer le cœur des Aînés.¹⁸¹

Dans son roman *Shuni*, Naomi Fontaine, une Innue d'Uashat, traite abondamment de la notion de cercle pour parler de la famille innue. Elle évoque notamment l'importance des relations intergénérationnelles et de la place unique que son peuple accorde aux enfants. « Les petits comme les grands. Ils s'assièrent à l'intérieur du cercle. Comme toujours, ils l'ont fait. Nos enfants sont notre richesse¹⁸². »

La conception autochtone de la famille est à ce point fondée sur la famille élargie, puisqu'elle est directement issue du mode de vie des peuples nomades, comme sédentaires, vivant en groupe et selon des valeurs d'entraide¹⁸³. Guay et ses collègues rappellent à cet égard que, malgré la sédentarisation imposée par les gouvernements, cette conception de la famille est restée sensiblement la même. Elle est envisagée de manière globale et circulaire : « Ainsi, la famille, comprise au sens large du terme, doit être appréhendée comme un cercle de relations au milieu duquel se trouve l'enfant entouré par tous les membres de sa famille élargie, y compris les membres de la communauté¹⁸⁴... » Pour les Innus, le cercle des relations comprend d'abord les relations au territoire¹⁸⁵. Le territoire, considéré comme la Terre-Mère, constitue le premier lieu de socialisation¹⁸⁶. Pour Guay, Ellington et Vollant, « Bien que les liens sociaux et

¹⁸⁰ Femmes Autochtones du Québec, *supra* note 165, à la p 4.

¹⁸¹ Ministère des relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, *À l'aube d'un rapprochement : points saillants du Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, 2012, en ligne : <aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100014597/1100100014637>.

¹⁸² Naomi Fontaine, *Shuni*, Montréal, Mémoires d'Encrier, 2020, aux pp 118-119.

¹⁸³ Paul Gray *et al.*, « Volume 18, Issue (1) : Special Edition of the *First Peoples Child & Family Review* » (2023) 18 :1 *First Peoples Child & Family Revue*, à la p 1.

¹⁸⁴ Christiane Guay, Fanny Jolicoeur et Lisa Ellington, « Une gouvernance innue de protection de la jeunesse pour préserver et développer l'identité des enfants innus », dans Pierre Noreau *et al.*, dir., *La jeunesse au carrefour de la famille, de la communauté, du droit et de la société*, Montréal, Éditions Thémis, 2021, à la p 10.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra*, note 23, à la p 13.

familiaux soient importants, il faut toutefois garder en tête que l'idée de famille embrasse aussi les liens au territoire¹⁸⁷. » Elles insistent sur l'aspect interchangeable des adultes significatifs qui gravitent autour de l'enfant. Il n'existe pas nécessairement de hiérarchie entre les adultes donneurs de soins : « La famille doit alors être davantage comprise comme un système ouvert aux frontières souples¹⁸⁸. »

Ainsi, les membres du cercle sont, chacun à leur manière et à des temps qui peuvent être différents, amenés à transmettre les valeurs et les responsabilités aux enfants. Cette transmission vise en grande partie l'autonomie des enfants et s'effectue dans un contexte plus libre et informel que chez les Autochtones. Contrairement aux pratiques occidentales, caractérisées par l'instauration de routines et par le renforcement des bons comportements¹⁸⁹, le développement de l'autonomie¹⁹⁰ chez les Premiers peuples passe plus souvent par l'observation et le respect du rythme de l'enfant.

La cinéaste abénakise Kim O'Bomsawin témoigne de cette autonomie qui se développe par l'observation et l'apprentissage : « Dans nos communautés, tu apprends très jeune à manier une hache [...]. Les jeunes regardent comment font les adultes et quand ils se sentent prêts, ils le font. Il n'y a pas d'accidents¹⁹¹. »

En somme, les peuples autochtones élèvent leurs enfants de manière collective et où les parents biologiques sont loin d'être seuls responsables de l'éducation des enfants : la famille élargie contribue tout autant à assurer leur bien-être¹⁹².

ii. Le Territoire

Les Autochtones entretiennent avec le territoire un lien intime et viscéral. Selon Sipi Flamand, chef de la communauté atikamekw de Manawan, le lien au territoire a toujours empêché les Autochtones d'être

¹⁸⁷ *Ibid.*, à la p 13.

¹⁸⁸ *Ibid.*, à la p 15.

¹⁸⁹ Marguerite Loïselle et al., Le retour des jeunes enfants dans la communauté algonquine de Kitcisakik : une recherche-action visant l'engagement de la communauté envers la santé et le bien-être des enfants – Rapport de recherche : phases 2, 3 et 4, 2011, Val-d'Or, Institut de recherche en santé du Canada/Chaire Desjardins en développement des petites collectivités de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2011, à la p 133.

¹⁹⁰ Gabrielle Lindstrom et Peter Choate, « Nistawatsiman : Rethinking assessment of aboriginal parents for child welfare following the truth and Reconciliation commission » (2016) 11 :2 *First Peoples Child & Family Review*, à la p 47.

¹⁹¹ André Duchesne, « Ninan Auassat, de Kim O'Bomsawin : La parole aux enfants », *La Presse* (7 février 2025), en ligne : <lapresse.ca/cinema/2025-02-07/ninan-auassat-de-kim-o-bomsawin/la-parole-aux-enfants.php>.

¹⁹² Anne Fournier, « L'adoption coutumière autochtone au Québec : quête de reconnaissance et dépassement du monisme juridique » (2011), 41 :2 *Revue générale de droit* 703 à la p 710, note de bas de page 28; Guay, Grammond et Delisle-L'Heureux, « La famille élargie », *supra*, note 158, à la p 104.

totalemment « assimilés, colonisés¹⁹³ ». Au-delà des dimensions plus « politiques », le territoire est véritablement au cœur du mode de vie des Autochtones. En ce sens, l'anthropologue Serge Bouchard citait un ami innu rencontré au fil de ses séjours à Mingan : « Comme le disait le vieux Mathieu Mestokosho : jamais mon âme ne sortira du bois¹⁹⁴. » À l'origine du mode de vie et des valeurs portées par les Premiers peuples, le territoire en constitue l'élément central. L'ancienne présidente de Femmes autochtones du Québec et Innue de Malietenam, Viviane Michel, résume bien l'importance que le territoire revêt pour son peuple : « Nitassinan, dans notre langue, c'est "notre territoire", c'est "notre Terre", mais ce n'est pas une propriété privée, elle est inclusive. Le "nôtre" est inclusif, tant qu'on sauvegarde le territoire et l'environnement¹⁹⁵. » À propos du lien au *Nitassinan* (territoire en innu), Guay et Delisle-L'Heureux rappellent qu'il a pour fonction d'assurer la sauvegarde des pratiques, des traditions et des valeurs portées par les Innus¹⁹⁶.

La chercheuse Suzy Basile, qui s'est particulièrement intéressée au lien des femmes autochtones au territoire, avance que celui-ci influe sur toutes les sphères de la vie des Premiers peuples : « Pour les peuples autochtones, le territoire représente un milieu de vie duquel découlent notamment la langue, la culture et l'économie. Plusieurs de ces peuples affirment avoir un lien étroit et inextricable au territoire et ses composantes¹⁹⁷. » Ainsi, le territoire constitue le lieu originel de socialisation. Il est à la source des savoirs, des valeurs et des normes qui les définissent¹⁹⁸.

Les recherches menées auprès d'adultes innus¹⁹⁹ montrent leur attachement profond envers le territoire, notamment chez des Aîné.es qui gardent des souvenirs heureux de leur enfance et des séjours en famille²⁰⁰. Bien que la plupart des Autochtones ne vivent plus en territoire de manière permanente, certaines familles

¹⁹³ Sipi Flamand, « La nouvelle gouvernance autochtone des communautés jusqu'au fédéral, en passant par les Nations et le provincial », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, à la p 51.

¹⁹⁴ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le Peuple rieur : hommage à mes amis innus*, Montréal, Lux Éditeur, 2017, à la p 40.

¹⁹⁵ Viviane Michel, « Femmes autochtones du Québec : Le personnel et le politique à la sauvegarde des droits du territoire », dans Guimont Marceau, Roy et Salée, *supra* note 189 à la p 37.

¹⁹⁶ Christiane Guay et Catherine Delisle L'Heureux, « Le territoire, source de guérison : Récits d'expérience des Innus d'Uashat mak Mani-utenam » (2020) 49 :1 *Enjeux, lieux et langues*, à la p 67.

¹⁹⁷ Basile, *supra* note 163.

¹⁹⁸ Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire : Innu Tipenitamun*, Québec, Septentrion, 2004; Sarah Morales, « Stl'ul nup : Legal landscapes of the Hul'Qumi'num mustimuhw » (2016) 33 :1 *Special Issue : Indigenous L Lands & Literature*, à la p 103.

¹⁹⁹ Guay et Delisle L'Heureux, « Le territoire », *supra*, note 192, à la p 63.

²⁰⁰ *Ibid.*, à la p 65.

y séjournent, y possèdent des campements ou participent à des activités organisées par la communauté. D'autres vont fréquenter le territoire pour en faire la découverte ou pour des séjours de guérison²⁰¹. La fréquentation du territoire, pour les jeunes comme pour les Anciens, est d'une importance capitale²⁰². Guay et ses collègues expliquent ainsi cet engouement :

Parce que le territoire est habité, rempli d'histoires, de relations et de sens, sa fréquentation donne également l'occasion aux individus et aux familles de renforcer et de renouveler leurs liens physiques et spirituels avec la Terre-Mère et par le fait même de maintenir en vie les valeurs, les langues, les normes et les visions du monde autochtone. La fréquentation du territoire est sans aucun doute l'une des pratiques les plus valorisées par les familles autochtones²⁰³.

Des intellectuel.les et des artistes autochtones attestent de cette dimension incontournable. Ils et elles le démontrent sur la place publique et dans leurs œuvres. Mélissa Mollen Dupuis témoigne de cette idée avec conviction : « Tout ça est relié, tous les enjeux autochtones sont liés au territoire, tous²⁰⁴ ! » Il en va de même pour Caroline Monnet qui, à l'instar d'autres cinéastes autochtones, a octroyé une place de choix au territoire dans son film *Bootlegger* : « Je désirais que le territoire soit un personnage à part entière, au même titre que les autres personnages. Tout vient du territoire : notre langue, notre culture, notre façon d'être, notre rythme²⁰⁵. » Toujours investi par les Premiers peuples, mais davantage pour des séjours que pour y habiter, le territoire reste un espace dans lequel ils se reconnaissent et dans lequel il fait bon séjourner. Naomi Fontaine exprime aussi cette nécessité :

Deux jours dans la forêt, ce n'est pas suffisant. Pas assez long pour me réapproprier ce que j'ai quitté de l'enfance. La pêche à la truite et les guimauves sur le feu. J'ignorais que la forêt m'avait tant manqué. Toutes ces années. Alors j'y retourne la fin de semaine qui suit. Puis l'autre. J'apprends à poser des collets, à ne pas craindre la noirceur²⁰⁶.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra* note 23, à la p 10.

²⁰³ Ibid., aux pp 10-11.

²⁰⁴ Mélissa Mollen Dupuis, « Pour un territoire inclusif, semer des graines et démanteler des barrages », dans Guimont Marceau, Roy et Salée, *supra* note 189, à la p 205.

²⁰⁵ François Lévesque, « Caroline Monnet, de résilience et d'autodétermination », *Le Devoir* (2-3 octobre 2021) cahier culture 7.

²⁰⁶ Naomi Fontaine, *Manikanetish*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2017, à la p 31.

Cet amour du territoire est véritablement incarné pour les Autochtones. Cet attachement est intimement lié à celui de la famille. Il est à l'origine des savoirs et des valeurs portées par les membres des Peuples autochtones :

Celui-ci constitue pour les Autochtones la « matrice » de ce que l'on pourrait appeler leur mode de vie. Il est, du point de vue des Autochtones, à la fois source de vie, de spiritualité, lieu de guérison, d'éducation, de socialisation, il incarne le passé, il est l'avenir. Et le devoir essentiel du présent est de le préserver²⁰⁷.

La continuité des liens avec le territoire assure la préservation de l'identité et des pratiques familiales qui en découlent²⁰⁸. L'écrivain et metteur en scène d'origine malécite, Dave Jenniss, résume bien le lien entre l'identité et le territoire : « Le territoire, l'identité et la langue ne font qu'un [...]. Quand tu n'as pas de territoire, tu n'as pas de lien avec toi-même, tu n'as pas de culture, tu n'as pas de lieu de rassemblement²⁰⁹. » Dans son roman *Nish le nord et le sud*, qui s'adresse aux adolescent.es, l'ethnologue Isabelle Picard s'est dite soucieuse de dépeindre le territoire comme faisant partie de l'identité des Premiers peuples. « J'ai voulu à travers [ce livre] montrer comment le territoire pouvait influencer notre façon de vivre²¹⁰. »

Ainsi, chacun.e à sa manière, les protagonistes, issu.es de nations diverses, attribuent au territoire la genèse des valeurs et des pratiques culturelles de leurs peuples. Il est au cœur de la culture et de l'identité des Autochtones.

iii. La culture et l'identité

Le thème de la culture et de l'identité est particulièrement large et en constante évolution. Selon l'historien et sociologue Gérard Bouchard : « toute société ou communauté repose sur un corpus de valeurs, de normes, de repères identitaires et de traditions qui composent son fondement symbolique²¹¹ ». Les valeurs ou les marqueurs identitaires assurent une certaine cohésion sociale entre les groupes qui les partagent. Les valeurs permettent également aux individus de se reconnaître au sein d'un groupe donné.

²⁰⁷ Christiane Guay et Thibault Martin, « L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : le territoire en question. » (2008) 31 :3 *Canadian Journal of Regional Science*, à la p 641.

²⁰⁸ Guay et Delisle L'heureux, « Territoire », *supra* note 192 à la p 64.

²⁰⁹ Christian Saint-Pierre, « Dave Jenniss explore courageusement son récit originel », *Le Devoir* (22 octobre 2021) B1.

²¹⁰ Anne-Marie Yvon, « Nish, un premier roman jeunesse pour Isabelle Picard », *Radio-Canada* (28 avril 2021) en ligne : <ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1787900/nish-roman-jeunesse-isabelle-picard-autochtone-litterature>.

²¹¹ Gérard Bouchard, « Transmission des valeurs et histoire nationale », *Le Devoir* (23-24 octobre 2021) B11.

Comme l'explique Grammond, le concept de l'identité n'est pas statique et il peut s'appréhender d'un point de vue individuel ou collectif :

Le concept d'identité nous aide à mieux comprendre la diversité humaine et à reconnaître que d'autres individus sont "comme nous" [...], mais l'identité revêt aussi une dimension collective. L'identité définit des groupes en soulignant les caractéristiques communes de leurs membres²¹².

Grammond ajoute que les questions entourant l'identité autochtone sont parfois confuses en raison de la colonisation. En effet, les tentatives d'imposition culturelle par la société majoritaire à l'endroit des Autochtones ont, au dire de Grammond, complexifié le concept d'identité autochtone²¹³.

La notion de culture est tout aussi vaste et complexe que celle de l'identité²¹⁴. Guy Rocher décrit ainsi la culture :

La culture ou la civilisation, entendue dans son sens ethnographique étendu, est cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société²¹⁵.

Les cultures autochtones ont particulièrement été malmenées et ont mis du temps à être reconnues par les Allochtones. En parlant particulièrement des Innus, les regrettés Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque y font allusion dans *Le peuple rieur* : « la "culture innue". Si ces deux mots mis ensemble ont aujourd'hui une résonance tout à fait normale, ils furent longtemps considérés comme antinomiques. Comment de pauvres indigènes sans foi ni loi, sans lettre ni art auraient pu avoir une culture²¹⁶ ! »

Abondant dans le même sens que Bouchard et Lévesque, l'autrice innue An Antane Kapesch ajoutait : « À mon avis, de tous les peuples de la terre, il n'y en a vraisemblablement aucun qui ait la fierté de la culture et de la langue du peuple voisin. Nous, les Indiens avons une culture indienne et une langue indienne dont

²¹² Sébastien Grammond, « L'identité métisse saisie par le droit », dans Guimont Marceau, Roy et Salée, *supra* note 189 à la p 57.

²¹³ *Ibid.*, à la p 61.

²¹⁴ M Judith Lynam *et al.*, « Re-thinking the complexities of "culture" : What might we learn from Bourdieu » (2007) 14 :1 *Nursing Inquiry (NIN)*, à la p 24.

²¹⁵ Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, 3^e éd, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1992, à la p 101.

²¹⁶ Bouchard et Lévesque, *Le peuple*, *supra* note 190, à la p 134.

nous pouvions être fiers²¹⁷. » Or, la colonisation a donné lieu à de grandes pertes identitaires et culturelles que les Premiers peuples tentent désormais de toutes leurs forces de restituer et d'affirmer.

La famille élargie et le lien au territoire constituent donc des pôles centraux qui caractérisent les Autochtones dans leur identité et leur culture. La langue, les traditions, l'artisanat, les pratiques médicinales, les activités traditionnelles, la chasse, la pêche, la place des Aîné.es, l'adoption coutumière, la spiritualité, le lien aux animaux et à la nature ne constituent que quelques-uns des éléments qui assurent un bien-être et une cohésion sociale aux peuples autochtones²¹⁸. Tout comme les séjours en territoire, l'ensemble des pratiques culturelles et leurs apprentissages ont pour effet de maintenir en vie la culture et la fierté identitaire²¹⁹. Nous verrons qu'il est beaucoup plus aisé pour les enfants de ressentir de la fierté et un attachement identitaire à leur culture lorsque ces éléments sont transmis par la famille ou par les institutions qui les entourent. Dans bien des cas, la famille, le lien au territoire et toutes les pratiques qui en découlent sont considérés comme des facteurs de sécurité et de sauvegarde de leur identité²²⁰.

Nous avons vu que les grands thèmes à partir desquels la plupart des Autochtones définissent l'intérêt de l'enfant tournent autour de la famille élargie, de la continuité culturelle et du lien avec le territoire à partir duquel ces pratiques et ces valeurs ont émergé. Ces trois grands thèmes viennent donc préciser la notion autochtone de l'intérêt de l'enfant et, par le fait même, créent une tension entre la vision individualiste proposée par l'État québécois et la vision collective particulière aux Autochtones.

Cette distinction étant apportée, il importe de rappeler que les éléments de base relatifs au bien-être et à la sécurité de l'enfant, du droit québécois, figurent également dans les perspectives autochtones : soins physiques, affectifs, éducatifs, alimentaires, sécurité, etc²²¹. Toutefois, et nous insistons, c'est dans la manière globale d'offrir ces soins, dans un souci de préservation culturelle et identitaire et dans une conception singulière de la famille que l'on retrouve les particularités autochtones d'appréhender l'intérêt de l'enfant²²².

²¹⁷ An Antane Kapesh, *Je suis une maudite sauvagesse*, *supra* note 54, à la p 83.

²¹⁸ Christiane Guay et Lisa Ellington, « Le territoire comme levier d'intervention sociale auprès des jeunes Innus à Uashat mak Mani-utenam » (2021) 32 :1 *Nouvelles pratiques sociales*, à la p 358, DOI : <10.7202/1080885ar>.

²¹⁹ Nicole Muir et Yvonne Bohr, « Contemporary Practice of Traditional Aboriginal Child Rearing : A Review » (2019) 14 :1 *The First Peoples Child & Family Review*, à la p 154.

²²⁰ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra* note 23, à la p 11.

²²¹ Assemblée des Peuples autochtones du Québec-Labrador, *supra* note 11 aux points 6-7.

²²² Guay *et al.*, « Famille », *supra* note 158, à la p 107.

Le respect des particularités culturelles consiste notamment en la reconnaissance des manières singulières d'éduquer les enfants et d'en prendre soin. En ce sens, la prise en charge autonome des systèmes d'aide à l'enfance par et pour les Autochtones constitue une manière privilégiée d'y arriver.

1.2.3 L'intérêt de l'enfant autochtone : exemples de raisonnement juridique et de lois

La surreprésentation des enfants autochtones au sein des régimes d'aide à l'enfance et à la famille découle en grande partie, on l'a vu, de l'écart considérable entre la manière dont les Autochtones conçoivent l'intérêt supérieur de l'enfant et la façon dont les systèmes étatiques provinciaux l'interprètent²²³. Le concept de l'intérêt de l'enfant, envisagé par le droit civil québécois, s'articule autour de certains principes liés à la sécurité et au bien-être des mineurs. Aux critères élaborés par le droit international²²⁴ se sont greffées, dans la jurisprudence, des notions issues de la psychologie et des sciences sociales. Nous l'avons dit, les théories de « l'attachement » et de la « permanence » en constituent les marqueurs principaux²²⁵. La façon de penser et d'interpréter la notion juridique de l'intérêt de l'enfant peut exercer une influence prépondérante sur la destinée des enfants et des familles autochtones²²⁶. Dans un premier temps, on constate que la jurisprudence et certains courants de la doctrine agissent en défaveur des Autochtones dans les décisions rendues par les tribunaux au nom de l'intérêt de l'enfant. En nous appuyant sur ces considérations, nous verrons que, outre la socialisation aux valeurs et aux normes de la société occidentale qui influencent les décisions des juges, certains éléments de la jurisprudence renforcent ces tendances. Nous ferons référence à l'arrêt *Racine c. Woods puis à Catholic Children's Aid Society of Metropolitan Toronto c. M.(C.)* pour appuyer cette idée (1.2.3.1).

L'adoption de la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis (LEFJPNIM)*, en juin 2019, a changé la donne et offre des perspectives nouvelles sur la manière d'appréhender cette notion. La section 1.2.3.2 résume les solutions mises de l'avant par la *LEFJPNIM*, laquelle propose 1) une définition autochtone de l'intérêt de l'enfant et 2) l'autonomie gouvernementale en matière de services d'aide à l'enfance et à la famille.

²²³ Kline, *supra* note 20, à la p 375.

²²⁴ Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, AGNU, 61^e sess, Doc NU A/61/49 (2007), Rés AG 61/295.

²²⁵ Beaulac, *supra* note 105, à la p 95.

²²⁶ Robert Leckey, « L'adoption coutumière autochtone en droit civil québécois », (2018) 59 :4 C de D 973, DOI : <doi.org/10.7202/1055261ar>, à la p 975.

1.2.3.1 La jurisprudence en appui aux théories de l'attachement et de la permanence

Les précédents jurisprudentiels, notamment les arrêts *Racine c. Woods* et *Catholic Children's Aid Society of Metropolitan Toronto c. M.(C.)*, expliquent en partie pourquoi, lorsqu'ils sont mis en opposition, les facteurs reliés à l'attachement ont généralement préséance sur les considérations culturelles autochtones²²⁷.

i Racine c. Woods

L'exemple jurisprudentiel qui illustre le mieux l'importance de l'attachement par rapport à la continuité culturelle se trouve dans l'affaire *Racine c. Woods* qui portait sur l'adoption. Cette cause a marqué l'histoire juridique canadienne dans le domaine de l'aide à l'enfance²²⁸. Elle constitue encore aujourd'hui une source de référence pour les membres de la magistrature canadienne et québécoise²²⁹. Dans l'arrêt *Racine c. Woods* de 1983, la Cour suprême du Canada a privilégié les liens d'attachement d'un enfant autochtone avec sa famille d'accueil allochtone, décidant de le maintenir définitivement auprès de celle-ci, plutôt que de le renvoyer chez sa mère biologique, malgré les efforts qu'elle avait déployés pour surmonter ses problèmes de consommation.

Cette cause a marqué la primauté des effets de l'attachement par rapport aux considérations d'ordre culturel. La juge Wilson appuyait son argument en 1983 : « Lorsqu'il s'agit de décider de l'intérêt de l'enfant, l'importance de l'aspect culturel et de l'ascendance diminue avec le temps par rapport au lien parental : plus le lien qui se développe avec les futurs parents adoptifs est étroit, plus le lien racial perd de l'importance²³⁰. »

Cette notion du temps qui passe, utilisée pour minimiser l'importance des dimensions culturelles au profit de l'attachement, pèse lourd dans les décisions judiciaires. Elle influence notamment le choix de maintenir un enfant en famille d'accueil plutôt que de privilégier son retour dans sa famille d'origine²³¹.

²²⁷ Plamondon, « Rôle », *supra* note 70 à la p 128 ; Peter W. Choate *et al.*, « Rethinking Racine v Woods from a Decolonizing Perspective : Challenging the Applicability of Attachment Theory to Indigenous Families Involved with Child Protection » (2019) 34 :1 *RCDS* 55, à la p 55.

²²⁸ *Ibid.*, Choates *et al.*

²²⁹ Beaulac, *supra* note 105.

²³⁰ *Racine v Woods*, [1983] 2 SCR 173.

²³¹ Yazan Matarieh, *Weighing Indigeneity Culture and Indigenous Child's Best Interest under Bill C-92*, thèse préparée pour Professor Naomi W. Metallic, LAWS2290 : Advances Aboriginal People & Law, Schulich School of Law, Dalhousie University, 2020.

Conséquemment, malgré le fait que cet arrêt date de plusieurs années et que la société ait évolué, les juges font encore référence à *Racine c. Woods* lorsqu'il s'agit de parler de l'attachement. Cela explique que bon nombre d'enfants autochtones sont toujours placés ou maintenus au sein d'une famille allochtone, après y avoir séjourné temporairement, à la suite de difficultés vécues par leurs parents biologiques²³².

ii **Catholic Children's Aid Society of Metropolitan Toronto c. M.(C.)**

En 1994, la Cour suprême a, à nouveau, pris une décision concernant un enfant autochtone en s'appuyant sur la théorie de l'attachement. Dans l'arrêt *Catholic Children's Aid Society of Metropolitan Toronto c. M.(C.)*²³³, le plus haut tribunal du pays a maintenu l'enfant autochtone dans sa famille d'accueil allochtone en raison des liens qu'il avait tissés avec elle. Dans cette affaire, les juges n'ont pas considéré le retour de l'enfant dans sa famille d'origine, malgré le fait que celle-ci était à nouveau apte à l'accueillir. La juge L'Heureux-Dubé a réaffirmé l'importance de l'attachement sur toute autre considération en lien avec l'intérêt de l'enfant : « Dans l'examen de la question de "l'intérêt véritable de l'enfant", l'attachement psychologique de l'enfant à sa famille d'accueil est en l'espèce le facteur le plus important. » Elle ajoutera que l'intérêt des parents (biologiques) ne doit pas supplanter celui de l'enfant : « L'intérêt véritable d'un enfant exigera au fil des ans des solutions différentes ; il se peut même que cet intérêt l'emporte sur celui du père ou de la mère²³⁴. »

La vision occidentale et majoritaire reposant sur la théorie de l'attachement ne respecte pas la conception de la famille élargie des peuples autochtones²³⁵. Cette idée est mise en exergue dans un rapport portant sur l'intérêt supérieur des enfants autochtones au Canada :

Il faut que les politiques publiques reconnaissent la valeur du modèle familial/d'éducation des enfants que suivent les peuples autochtones (cercle de protection). Ce n'est pas l'enfant, dans une famille, qui resserre les liens avec toute la communauté, mais la famille de l'enfant [...]. On devrait prendre en considération d'autres modèles que la théorie de l'attachement²³⁶.

²³² Choates *et al.*, *supra* note 223, à la p 55.

²³³ [1994] 2 R.C.S. 165.

²³⁴ [1994] 2 R.C.S. 165, 202.

²³⁵ Nicole Mickelson, Traci LaLiberte et Kristine Piescher, « Assessing risk : A comparison of tools for child welfare practice with indigenous families » (2017) Center for Advanced Studies in Child Welfare à la p 2; Leckey, *supra* note 222 à la p 991.

²³⁶ Kathy Vandergrift *et al.*, « L'intérêt supérieur de l'enfant : signification et mise en application au Canada » (2009) à la p 52, en ligne : <rightsofchildren.ca/wp-content/uploads/2016/03/BIC-Report-FRE-Web.pdf>.

En somme, la vision de l'intérêt de l'enfant des membres de la magistrature, majoritairement allochtones, est généralement différente de celle de l'intérêt de l'enfant autochtone. Si bien que l'angle idéologique avec lequel la société majoritaire appréhende le meilleur intérêt de l'enfant²³⁷ a nui à bon nombre d'enfants autochtones placés à l'extérieur de leurs familles et de leurs communautés²³⁸. Autrement dit, la notion de l'intérêt de l'enfant, telle que présentée dans la *LPJ*, ne peut être appliquée à l'ensemble de la population.

La méconnaissance des réalités sociohistoriques autochtones des intervenants sociaux et juridiques à l'égard des familles autochtones entraîne des conséquences néfastes sur la cohésion des communautés²³⁹. Cette mécompréhension de la conception large et holistique des Autochtones à propos de la famille²⁴⁰ se trouve à l'origine du désir accru de se gouverner eux-mêmes et d'administrer leurs systèmes d'aide à l'enfance et à la famille²⁴¹. Loin de considérer uniquement le père et la mère comme figures parentales significatives, la conception des Autochtones à propos de l'intérêt de l'enfant témoigne d'une vision large de la famille et selon laquelle l'attachement se décline de façon multiple avec l'implication des membres de la famille élargie²⁴².

1.2.3.2 L'application des conceptions autochtones de l'intérêt de l'enfant par et pour les Autochtones : la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis (LEFJPNIM)*

La plupart des groupes autochtones jugent la possibilité de gouverner eux-mêmes leur système d'aide à l'enfance comme étant l'option la plus prometteuse pour répondre aux besoins des enfants autochtones et de leurs familles. Elle constitue une voie d'avenir réelle vers l'amélioration de leur bien-être collectif²⁴³. L'autodétermination offre la possibilité de faire reconnaître la manière singulière dont les Premiers peuples envisagent la famille et particulièrement la notion de l'intérêt de l'enfant.

²³⁷ Beaulac, *supra* note 105 à la p 100.

²³⁸ Kline, *supra*, note 20 à la p 375.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Guay, « Famille », *supra* note 11 à la p 103.

²⁴¹ Kline, *supra* note 20 à la p 396.

²⁴² Guay, Grammond et Delisle L'Heureux, *supra* note 192 à la p 103.

²⁴³ Groupe de travail sur le bien-être des enfants autochtones, *Bien-être des enfants autochtones : Rapport aux premiers ministres des provinces et des territoires*, Ottawa, Premiers ministres des provinces et territoires, 2015, à la p 7.

Cette voie vers l'autodétermination pleine et entière est de plus en plus envisageable depuis l'entrée en vigueur, en janvier 2020, de la *Loi fédérale concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis (LEFJPNIM)*²⁴⁴.

Adoptée dans la mouvance des appels à l'action de la Commission Vérité et réconciliation (CVR), la *LEFJPNIM* vise entre autres à : 1) éliminer les effets dévastateurs qu'a engendrés l'imposition des régimes de protection fondés sur des valeurs et des visions qui s'opposent à celles des peuples autochtones ; 2) réduire la surreprésentation des enfants autochtones dans les régimes de protection de la jeunesse ; 3) promouvoir l'unité familiale et la réunification familiale, favoriser le maintien des liens avec la langue, la culture et le territoire ; 4) favoriser la prévention²⁴⁵.

La loi fédérale reconnaît « le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale reconnu et confirmé par l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982* comprend la compétence en matière de services à l'enfance et à la famille, notamment la compétence législative²⁴⁶ » (art. 18). Elle prévoit un ensemble de dispositions pour encadrer le processus (art. 20, 21 et 22).

De plus, la *LEFJPNIM* prévoit un ensemble de principes (art. 9) et de normes minimales (art. 10 à 17) qui doivent être pris en compte par les régimes provinciaux d'aide à l'enfance. Ces dispositions l'emportent sur les dispositions incompatibles des lois provinciales (art. 22 (3)).

Les normes minimales doivent être interprétées en regard de l'intérêt de l'enfant, de la continuité culturelle et de l'égalité réelle²⁴⁷. Au sens de l'article 9(2), la continuité culturelle est essentielle au bien-être des enfants et de leur famille : « la transmission de la langue, de la culture, des pratiques, des coutumes, des traditions, des cérémonies et des connaissances des peuples autochtones fait partie intégrante de la continuité culturelle ». L'égalité réelle (art. 9(3)), suppose que 1) les enfants, les familles et les organisations autochtones peuvent exercer leurs droits sans discrimination, en particulier le droit de voir leur point de vue et leur préférence pris en considération ; 2) les droits et besoins particuliers des enfants autochtones en situation de handicap soient considérés ; 3) aucun conflit de compétence

²⁴⁴ L.C. 2019, ch. 24.

²⁴⁵ Christiane Guay, Lisa Ellington et Nadine Vollant (2020), « La *LEFJPNIM* Fiche synthèse à l'intention des professionnels en protection de la jeunesse », en ligne : <chantier14adaj.openum.ca/files/sites/121/2020/05/Guay-Ellington-et-Vollant-2020.-Loi-LEFJPNIM-et-la-portee-des-normes-minimales-pour-les-professionnels-1.pdf>.

²⁴⁶ L.C. 2019, ch. 24 (voir article 18).

²⁴⁷ L.C. 2019, ch. 24, art. 9.

n'occasionne de lacune dans les services fournis aux enfants autochtones et à leur famille. Enfin, le principe de l'intérêt de l'enfant est également la première norme minimale. L'article 10 le définit.

Considéré comme une assise primordiale (art. 10 (1)), l'intérêt de l'enfant suppose « qu'une attention particulière soit accordée au bien-être, et à la sécurité physique, psychologique et affective de l'enfant, ainsi qu'à l'importance pour lui d'avoir des rapports continus avec sa famille et le groupe, la collectivité ou le peuple autochtone dont il fait partie et de préserver ses liens avec sa culture (art. 10 (2))²⁴⁸. Pour déterminer l'intérêt de l'enfant autochtone, la loi prévoit également 8 facteurs (art. 10 (3)) :

- a)** son patrimoine et son éducation culturels, linguistiques, religieux et spirituels ;
- b)** ses besoins, dont son besoin de stabilité, compte tenu de son âge et du stade de son développement ;
- c)** la nature et la solidité de ses rapports avec son parent — mère ou père —, son fournisseur de soins et tout membre de sa famille ayant un rôle important dans sa vie ;
- d)** l'importance pour lui de préserver son identité culturelle et ses liens avec la langue et le territoire du groupe, de la collectivité ou du peuple autochtones dont il fait partie ;
- e)** son point de vue et ses préférences, compte tenu de son âge et de son degré de maturité, sauf s'ils ne peuvent être établis ;
- f)** tout plan concernant ses soins, lequel peut comprendre des soins donnés conformément aux coutumes ou aux traditions du groupe, de la collectivité ou du peuple autochtones dont il fait partie ;
- g)** la présence de violence familiale et ses effets sur l'enfant, notamment le fait que l'enfant y soit ou non directement ou indirectement exposé, ainsi que le tort physique, affectif ou psychologique causé à l'enfant ou le risque qu'un tel tort lui soit causé ;
- h)** toute procédure judiciaire, ordonnance, condition ou mesure, de nature civile ou pénale, concernant sa sécurité ou son bien-être²⁴⁹. »

Au Québec, la *LEFJPNIM* a, dès son adoption, fait l'objet d'un renvoi de la part du gouvernement du Québec²⁵⁰. Le gouvernement Legault a contesté la constitutionnalité de cette loi en raison des compétences des provinces en santé. Selon lui, les articles 92(13) et (16) de la *Loi constitutionnelle de 1867*, les services aux familles et la protection de la jeunesse sont de compétence provinciale. Or, selon l'article 91(24) de la *Loi constitutionnelle de 1867*, les « Indiens et les terres réservées pour les Indiens » relèvent de la compétence fédérale. Ainsi, la *LEFJPNIM* touche les deux juridictions et cette double responsabilité

²⁴⁸ L.C. 2019, ch. 24, art. 10 (2).

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Renvoi à la Cour d'appel du Québec relatif à la Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis, 2022 QCCA 185.

a été au cœur du débat. Le gouvernement du Québec a admis que le fédéral pouvait légiférer selon 91(24), mais il prétendait que le fédéral ne pouvait exiger que les intervenants provinciaux appliquent la loi fédérale.

À la suite du renvoi de la part de Québec et au terme de longues délibérations, les Autochtones ont eu gain de cause puisque la Cour d'appel a tranché en faveur de la constitutionnalité de la *LEFJPNIM* et reconnu le droit inhérent des peuples autochtones à se gouverner en matière d'aide à l'enfance et à la famille. En février 2024, la Cour suprême a rendu un jugement unanime dans lequel elle a reconnu la constitutionnalité de la loi fédérale. Cela signifie que le principe de l'intérêt de l'enfant autochtone devient un point central dans toute décision ou mesure prise à l'endroit d'un enfant autochtone. Est également considéré comme primordial le principe de continuité culturelle dont les fondements sont essentiels au bien-être des enfants, des familles et des communautés autochtones²⁵¹.

Au-delà de ce principe :

la Loi affirme le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale des peuples autochtones qui est reconnu et confirmé par l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*. Elle précise que ce droit comprend la compétence d'adopter des lois en matière de services à l'enfance et à la famille. À cette fin, la Loi établit un cadre à l'intérieur duquel les groupes, collectivités ou peuples autochtones peuvent exercer cette compétence²⁵².

Enfin, la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*, à son article 21, confère aux Autochtones la même force que les lois fédérales. Et plus encore : « le paragraphe 22(3) précise qu'il est entendu que les textes législatifs autochtones l'emportent sur toute disposition incompatible d'une loi provinciale²⁵³ ».

Si les normes minimales, qui figurent à la *LEFJPNIM*, devaient d'ores et déjà être appliquées, la constitutionnalité de la loi constitue une avancée de taille pour la souveraineté des peuples autochtones. Les communautés autochtones peuvent désormais mener avec assurance des démarches d'autodétermination en matière de services à l'enfance et à la famille qui permettront certainement une

²⁵¹ Cour Suprême du Canada, « La Cause en bref : Renvoi relatif à la Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis, dernière modification le 06 mars 2025, en ligne : <scc-csc.ca/case-dossier/cb/2024/40061-fra.aspx>.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid.

diminution des placements d'enfants à l'extérieur des communautés, mais également des avancées sur les plans socioéconomique, identitaire et culturel²⁵⁴.

Dans la section suivante, nous verrons que des groupes autochtones sont effectivement en cours de démarches ou ont déjà signé des accords afin d'exercer leurs compétences en matière d'aide à l'enfance et à la famille. Quelques exemples d'accords sont illustrés en ce sens.

1.2.3.3 Des conceptions autochtones de l'intérêt de l'enfant au cœur des lois autochtones (les avis et demandes d'accord)

Depuis l'adoption de la loi fédérale, en juin 2019, des groupes autochtones partout au pays ont entamé des démarches pour mettre sur pied leur propre système d'aide à l'enfance et à la famille. En date du 1^{er} avril 2025, 89 corps et dirigeants autochtones ont signalé à Service Autochtone Canada (SAC) leur intention d'exercer leur compétence législative en matière de services à l'enfance et à la famille, 45 corps et dirigeants autochtones ont demandé aux gouvernements provinciaux et fédéral de s'asseoir à la table de négociation pour conclure des ententes de coordination afin d'adopter leur propre loi²⁵⁵.

À ce jour, 15 accords ont été conclus et 14 lois autochtones sont entrées en vigueur dont une au Québec : la *Loi de la protection sociale atikamekw d'Opitciwan*²⁵⁶. Par ailleurs, d'autres communautés du Québec sont en voie de déposer des avis ou de signer une entente de coordination (dont Innu Takuaihan Uashat mak Mani-utenam) et plusieurs d'entre elles ont élaboré leur propre définition de l'intérêt de l'enfant.

Pour rompre avec les manières occidentales de concevoir l'intérêt de l'enfant, ces nations ont élaboré des définitions de l'intérêt de l'enfant qui leur sont propres.

i. Le Miyo Pimatisowin Act

La Nation Cowessess, située en Saskatchewan, a été l'une des premières à signer une entente de coordination et à adopter sa propre loi. Le *Miyo Pimatisowin Act*, promulgué le 1^{er} avril 2021, renferme une définition de l'intérêt de l'enfant qui coïncide avec les grands principes énoncés plus tôt. Elle reprend plusieurs éléments retrouvés dans la *LEFJPNIM* en l'adaptant à ses particularités. En résumé, la Nation met au premier plan la question de l'intérêt de l'enfant et tout ce qui a trait à son bien-être physique et

²⁵⁴ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, supra note 23, à la p 142.

²⁵⁵ <https://sac-isc.gc.ca/fra/1608565826510/1608565862367#wb-auto-6>.

²⁵⁶ *Ibid.*

psychologique. Mais surtout, elle insiste sur la préservation de son identité et de sa culture par le maintien d'une relation continue avec les membres dans la communauté :

[...] the best interests of the Child must be the paramount consideration; and primary consideration must be given to the Child's physical, emotional and psychological safety, security and well-being, as well as to the importance, for that Child, of having an ongoing relationship with his or her family and with the Cowessess First Nation or people to which he or she belongs and of preserving the Child's connections to his or her culture²⁵⁷.

Les principes de continuité culturelle inscrits dans la *LEFJPNIM* sont également repris par la Nation Cowessess pour répondre au meilleur intérêt de l'enfant et sont définis aux articles 6.3 et 6.4 .

ii. Customary care code wabashki « the Code »

Les Nations indépendantes Wabaseemoong, situées en Ontario, ont également conclu une entente avec le fédéral. Depuis le 8 janvier 2021, leur *Customary Care Code* (the « Code ») a force de loi fédérale, conformément aux dispositions de la *LEFJPNIM*.

« The Code » comprend une définition de l'intérêt de l'enfant suivie d'une définition de l'intérêt de la Nation. Ces paragraphes témoignent explicitement de la responsabilité de la communauté envers ses enfants dans les soins éducatifs, physiques et psychologiques à prodiguer. Il en va de même sur les plans de la préservation et de l'héritage culturel que les membres ont la responsabilité de transmettre aux enfants qu'elle considère comme des « cadeaux du créateur ». Dans ce contexte, l'espace accordé à l'enfant pour effectuer ses propres choix prend une place prépondérante :

Best interest of the child is defined as a variety of factors including : [...] the wishes of the band party of parties; [...]the preference of the child, the disposition of the parties to give the child love, affection, guidance and to continue educating the child in the child's culture and heritage. Best interest of the first nation is defined as a variety of factors including but not limited to : the ability of the Band and its members to provide for the child; to provide for the continuation of the band's culture, language, history, beliefs, traditions, values through its children if those children are taken away and not taught these things throughout their daily lives. The ability of the Band to continue as a viable cultural entity will be hindered by the loss of its children. Every child is a gift from the Creator and his viewed by the Band as crucial to the future of the Band as a whole²⁵⁸.

²⁵⁷ Cowessess First Nation, *Miyo Pimatisowin Act*, 2010, au point 6.1 a et b à la p 10.

²⁵⁸ Wabaseemoong Independent Nations, *Customary Care Code*, 2017, en ligne : <wabaseemoong.ca/wp-content/uploads/WIN-Customary-Care-Code.pdf>, à la p 3.

iii. La Loi de la protection sociale atikamekw d'Opitciwan

Une seule Nation a adopté sa propre loi au Québec : la Première Nation des Atikamekw d'Opitciwan. Elle est ainsi devenue la quatrième communauté autochtone au Canada à conclure un accord en vertu de la loi fédérale. La *Loi de la protection sociale atikamekw d'Opitciwan* est entrée en vigueur le 17 janvier 2022²⁵⁹. Les Atikamekw d'Opitciwan souscrivent aux principes phares de la *LEJPNIM* (intérêt de l'enfant, continuité culturelle et égalité réelle) et misent également sur une vision collective de la famille, de même que sur l'importance accordée à la préservation de la culture et de l'identité. L'article 12 précise que : « les décisions prises en vertu de la présente loi doivent l'être en vertu des principes suivants, soit l'intérêt de l'enfant, la continuité culturelle (défini à l'article 16) et l'égalité réelle (défini à l'article 17) ».

Pour déterminer l'intérêt de l'enfant, les facteurs suivants sont pris en compte (art. 14 de la loi d'Opitciwan), qui renvoie à l'article 10.(3) de la *LEJPNIM* notamment :

- Son patrimoine et son éducation culturels, linguistiques, religieux et spirituels ;
- Ses besoins, dont son besoin de stabilité, compte tenu de son âge et du stade de son développement ;
- La nature et la solidarité de ses rapports avec ses parents, son fournisseur de soins et tout membre de sa famille ayant un rôle important dans sa vie ;
- L'importance pour lui de préserver son identité culturelle atikamekw d'Opitciwan et ses liens avec la langue ;
- Son point de vue et ses préférences, compte tenu de son âge et de son degré de maturité ;
- Tout plan concernant ses soins, lequel peut comprendre des soins donnés conformément aux coutumes de la communauté atikamekw d'Opitciwan ;
- La présence de violence familiale et ses effets sur l'enfant, notamment le fait que l'enfant y soit ou non directement ou indirectement exposé, ainsi que le tort physique, affectif ou psychologique causé à l'enfant ou le risque qu'un tel tort lui soit causé.

Quant à l'article 15, il reprend essentiellement l'article 10 (2) de la *LEJPNIM* précise également que :

Lorsqu'il est tenu compte des facteurs énoncés à l'article 14, une attention particulière doit être accordée au bien-être et à la sécurité physiques, psychologiques et affectifs de l'enfant, ainsi qu'à l'importance pour lui d'avoir des rapports continus avec sa famille, sa culture et avec les membres de la communauté atikamekw d'Opitciwan.

²⁵⁹ Marie-Laure Josselin, « Moment historique pour Opitciwan qui prend en main sa protection de l'enfance », *Radio-Canada* (10 novembre 2021).

La *Loi d'Opitciwan* précise aussi ce qu'elle entend par continuité culturelle :

La transmission de la langue, de la culture, des pratiques, des coutumes, des traditions, des cérémonies et des connaissances fait partie intégrante de la continuité culturelle; le fait que l'enfant réside avec des membres de sa famille et le fait de respecter la culture de la communauté atikamekw d'Opitciwan favorisent souvent l'intérêt de l'enfant; les services à l'enfance et à la famille sont fournis à l'égard d'un enfant de manière à ne pas contribuer à l'assimilation; les caractéristiques et les défis propres à la communauté atikamekw d'Opitciwan doivent être pris en considération (art. 16)²⁶⁰.

iv. La loi innue : *Tshisheuatshitau* – Soyons dans la bienveillance

Dans le cadre des travaux entourant la rédaction de sa politique familiale, la communauté innue d'Uashat mak Mani-utenam²⁶¹ s'est dotée d'une définition qui reprend les grands principes qui lui sont chers : la famille, le territoire, la culture et l'identité. La préservation de ces valeurs est essentielle pour assurer le bien-être des enfants et des familles.

L'intérêt de l'enfant innu consiste à le mettre au cœur de toutes les décisions qui le concernent et à respecter son rythme et ses choix. L'intérêt de l'enfant innu englobe l'intérêt de sa famille, de sa communauté et de sa nation. L'intérêt de l'enfant innu, qui est profondément ancré dans le Nitassinan, est indissociable de la préservation et de la protection de son identité, de sa culture, de sa langue et du maintien des pratiques culturelles innues²⁶².

La loi prévoit aussi des facteurs additionnels, lesquels reprennent essentiellement ceux de la Loi fédérale.

Ces quelques exemples montrent non seulement la couleur particulière avec laquelle les groupes autochtones peuvent définir l'intérêt de l'enfant, mais ils viennent surtout témoigner à grands traits de l'importance que les Premiers peuples accordent à la famille, au territoire, à la continuité culturelle et au développement d'une identité forte chez les enfants. Désormais inscrits officiellement dans la loi fédérale, les principes de continuité culturelle et d'égalité réelle s'ajoutent à celui de l'intérêt de l'enfant autochtone (défini à l'article 10) et sont repris dans la majorité des lois pensées par et pour les peuples autochtones.

²⁶⁰ Conseil des Atikamekw d'Opitciwan, *Loi de la protection sociale atikamekw d'Opitciwan*, 2022 en ligne : <sac-isc.gc.ca/DAM/DAM-ISC-SAC/DAM-SOCIAL/STAGING/texte-text/notices_requests_act_respecting_first_nations_inuit_metis_LPSAO_1643317226312_fra.pdf>.

²⁶¹ Innu Takuaihan Uashat mak Mani-utenam (ITUM), *supra* note 10.

²⁶² *Ibid.*

1.3 Formulation de la question et des objectifs de la recherche

L'un des moyens de reconnaître les particularités autochtones, notamment dans un système d'aide à l'enfance et à la famille, consiste à développer des structures de gouvernance conformes à leurs réalités²⁶³. Rappelons que la gouvernance par et pour les peuples autochtones permet non seulement d'améliorer les conditions de vie de ses membres, mais contribue également à mettre de l'avant des approches qui permettent « de s'éloigner des stratégies d'intervention de retrait de l'enfant vers des approches qui renforcent les capacités parentales et communautaires²⁶⁴ ».

L'une des manières de mettre sur pied des programmes d'aide à l'enfance et à la famille efficaces et utiles aux communautés consiste à mettre les enfants à contribution. Selon Wessels, la participation des enfants, en tant que premiers concernés, peut être bénéfique au développement de ce type de programme : « Where children did participate more fully, their activities, creativity, and resourcefulness did, in some cases, increase the effectiveness of the community-based child protection groups. "Who knows more than they do about what their lives are like" ? »²⁶⁵

Partant de ce principe et en nous appuyant sur l'article 12 de la *Convention relative aux droits de l'enfant* des Nations unies, qui stipule que les enfants doivent pouvoir s'exprimer librement sur les questions qui les concernent²⁶⁶, nous avons envisagé de mobiliser les principales personnes intéressées afin qu'elles témoignent de leurs points de vue et aspirations à propos de l'intérêt de l'enfant .

Or, si le droit de participation des enfants « sur toute question les intéressant²⁶⁷ » est reconnu par l'article 12 de la *Convention relative aux droits de l'enfant* des Nations Unies, la recension des écrits ne nous a pas permis de répertorier de littérature sur ce sujet du point de vue des enfants autochtones.

Conséquemment, et en regard de l'objectif de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam de mettre sur pied un programme d'aide à l'enfance et à la famille qui tienne compte du point de vue des enfants, la

²⁶³ Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, *Projet de gouvernance en santé et en services sociaux des Peuples autochtones au Québec : Une gouvernance repensée et favorable à l'autodétermination*, Emilie Grantham et Patrick K. Lacasse, CSSSPNQL, juillet 2015.

²⁶⁴ Guay, « Recension », *supra* note 28 à la p 42.

²⁶⁵ Mike Wessels, "What Are We Learning About Protecting Children in the Community " (2009), The Save the Children Fund, à la p 8.

²⁶⁶ AGNU, 44e sess, Doc NU A/RES/44/25 (1989) Annexe, art. 12 (entrée en vigueur : 2 sept. 1990).

²⁶⁷ Canada, Ministère de la justice, L'article 12 de la Convention relative aux droits de l'enfant et les droits de participation des enfants au Canada, Nicholas Bala et Claire Houston, Ottawa, 2016.

recherche vise à proposer aux jeunes de témoigner de leur vision quant aux meilleures façons de prendre soin des enfants et des familles de leur communauté.

Ainsi, l'apport original de cette thèse à la science du droit est de mieux comprendre, à partir du point de vue de jeunes filles, la façon dont elles conçoivent une notion juridique qui est celle de l'intérêt de l'enfant. Si l'intérêt de l'enfant est une notion développée par le droit étatique, elle occupe par ailleurs une place cardinale dans des ordres juridiques paraétatiques, lesquels ont également une façon de concevoir la façon dont on devrait prendre soin des enfants. Cette notion, mobilisée par les ordres juridiques étatiques et paraétatiques, sert de point d'appui pour développer des services à l'enfance et à la famille qui soient adaptés à leur réalité et à leur manière de voir le monde.

Non conformiste et dotée d'une perspective interdisciplinaire, cette thèse souhaite ainsi offrir une contribution originale en tentant de restituer le point de vue de jeunes Innues. En ce sens, nous nous situons dans la sphère de l'interdisciplinarité sociojuridique, là où l'apport de la sociologie et de la recherche de terrain vise à enrichir la théorie du droit²⁶⁸. À cet égard, la répartition entre le droit et les sciences sociales, dans le choix de méthodes et d'activités de recherche, nous a semblé incontournable²⁶⁹.

Cette voix offerte aux jeunes innues nous est apparue d'autant plus pertinente, étant donné le fossé observé dans la littérature grise, scientifique et de fiction à propos de l'intérêt de l'enfant selon les enfants. Nous avons dressé un portrait de l'intérêt de l'enfant du point de vue étatique et du point de vue des adultes autochtones. Cependant, nous n'avons découvert aucune recherche à ce sujet sous l'angle d'Autochtones d'âge mineur.

La question qui sous-tend cette recherche est donc : En quoi le point de vue de jeunes innues sur la famille, le territoire, la culture et l'identité, nous renseigne-t-il sur le concept de l'intérêt de l'enfant dans l'ordre juridique innu ?

L'objectif de cette thèse est aussi d'apporter un éclairage nouveau sur les questions qui touchent la participation des enfants autochtones aux systèmes de justice qui les concernent. Plus particulièrement,

²⁶⁸ P. Taché, H. Zimmermann et G. Brisson, « Pratiquer l'interdisciplinarité en droit : l'exemple d'une étude empirique sur les services de placement » (2011) 52 : 3-4, *Les Cahiers de droit*, à la p 522.

²⁶⁹ François Ost, « La thèse de doctorat en droit : du projet à la soutenance », conférence, séminaire d'ouverture de l'École doctorale en sciences juridiques de la Communauté française de Belgique, 17 février 2006, à la p 18.

nous souhaitons interroger la manière dont la mise en œuvre d'une gouvernance autochtone en matière d'aide à l'enfance et à la famille pourrait tenir compte de la perception des enfants au sujet du concept même de l'intérêt de l'enfant. Si la volonté première de notre démarche doctorale était de recueillir le point de vue d'enfants innus sur les questions relatives à l'intérêt de l'enfant, il s'est révélé nécessaire de se questionner au préalable sur les conditions à mettre en place pour que ceux-ci puissent énoncer, à leur manière, la façon dont ils souhaitaient que l'on prenne soin d'eux. En effet, la participation de personnes mineures pose des défis méthodologiques et éthiques, en particulier dans un contexte de recherche avec de jeunes Innues. Il s'agissait de s'assurer tout au long du processus que les participantes se sentent valorisées et respectées en regard de leur culture, de leurs valeurs et de leur identité²⁷⁰.

Nous verrons au chapitre suivant comment la méthode choisie a permis aux jeunes de s'engager dans une démarche de recherche culturellement sécuritaire en développant, à partir des trois grands axes que sont la famille, le territoire et la culture/identité, une conception de l'intérêt de l'enfant qui représente la vision singulière qu'elles en ont.

²⁷⁰ Carole Lévesque, « Promouvoir la sécurisation culturelle » (2015) 34 :2 *Revue Droits & libertés* 16.

CHAPITRE 2

LE CADRE CONCEPTUEL ET MÉTHODOLOGIQUE

Des savoirs issus de l'univers de la pratique, de l'expérience, des savoirs autochtones, qui ne sont pas juste des opinions ou des témoignages. Il y a vraiment des réflexions collectives derrière ces savoirs. Quand on arrive à croiser tout ça, on a accès à la complexité d'une réalité sociale à laquelle on n'aurait pas accès autrement. C'est un autre accès au savoir et aux connaissances. Un autre rapport à la réalité¹.

En quoi le point de vue de jeunes innues sur la famille, le territoire, la culture et l'identité, nous renseigne-t-il sur le concept de l'intérêt de l'enfant dans l'ordre juridique innu ? Ce chapitre expose les moyens que nous avons employés pour répondre à cette question, de même que les fondements conceptuels qui ont permis de poser la question sous cet angle.

Nous présentons d'abord le cadre conceptuel du pluralisme juridique et la pertinence de mobiliser celui-ci en regard de notre question de recherche et du contexte dans lequel elle s'est déployée (2.1). La méthode qui est apparue la plus adéquate en considération des participantes et des partenaires avec lesquels nous avons collaboré est ensuite présentée. Cela, en plus de tenir compte des circonstances exceptionnelles en cours au moment de notre terrain de recherche (2.2).

2.1 Cadre conceptuel

L'État joue un rôle central dans l'élaboration et la mise en œuvre du droit. Celui-ci cohabite avec d'autres ordres juridiques (OJ), dont les ordres juridiques autochtones. Or, le droit étatique ne permet que partiellement aux Autochtones de faire valoir leurs cultures, leurs pratiques et leurs manières de se déployer². La perspective du pluralisme juridique permet toutefois de revitaliser le droit autochtone et le recours à ses cadres normatifs³. Ce sujet de recherche nous a incitée à mobiliser une approche conceptuelle s'articulant autour du pluralisme juridique parce qu'il permet de prendre en considération

¹ Michel Thisdel, « L'autre accès aux savoirs » (27 mai 2022), en ligne : <uqar.ca/nouvelles/uqar-info/4061-l-autre-acces-aux-savoirs>.

² Ghislain Otis *et al.*, « Introduction générale : L'étude des systèmes juridiques autochtones et ses enjeux », dans Ghislain Otis, dir., *Contributions à l'étude des systèmes juridiques autochtones et coutumiers*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2018, à la p 2.

³ Val Napoleon et Hadley Friedland, « An Inside Job : Engaging with Indigenous Legal Traditions through Stories » (2016) 61 :4 *McGill Law Journal*, à la p 725.

les autres ordres juridiques présents au sein des communautés autochtones⁴. Le pluralisme juridique permet non seulement de tenir compte de l'ordre juridique régissant une communauté, mais aussi des variations normatives qu'un sous-groupe au sein de ces mêmes collectivités peut mettre de l'avant. Cette reconnaissance du droit autochtone comme étant un ordre juridique effectif autonome constitue un levier de transformation sociale⁵ puisqu'il concède une légitimité à des règles qui ne sont pas édictées par l'État et qui proviennent de groupes « directement impliqués⁶ ». Bien que les ordres juridiques autochtones aient toujours existé, peu importe leur reconnaissance de la part de l'État, il est intéressant de constater la manière dont le droit étatique s'affaire peu à peu à formaliser leur reconnaissance et à remettre en question sa posture moniste⁷. Cela, en plus de constater que ces ordres juridiques en viennent à s'influencer de part et d'autre « les sources tant du droit issu des Autochtones que du droit étatique ouvrent une approche dialogique apte à mettre en relation les traditions juridiques autochtones et étatiques⁸ ».

Deux ordres juridiques cohabitent : celui d'Uashat mak Mani-utenam et celui posé par le droit étatique. Dans l'ordre juridique qui structure la dynamique normative de la communauté en matière d'aide à l'enfance, une notion juridique est fondamentale, soit celle de l'intérêt de l'enfant. Cette notion n'est pas seulement rattachée à la notion juridique relative au droit étatique : elle devient aussi une notion importante pour l'ordre juridique de la communauté, définie par celle-ci.

Mais comment définir la notion juridique de l'intérêt de l'enfant dans une perspective de pluralisme juridique ? Cette notion, au cœur du système d'aide à l'enfance, est en train de se développer à Uashat mak Mani-utenam. Il s'agit donc de la définir selon des points de vue pluriels.

Rappelons qu'au moment d'entamer cette recherche doctorale, malgré leur caractère polymorphe, le point de vue de l'État québécois et des adultes autochtones à propos de l'intérêt de l'enfant était déjà connu. Or, nous voulons amener la posture des enfants face à cette même notion. En mettant en commun le point de vue d'adultes et d'enfants autochtones, cette démarche devrait permettre de nourrir la

⁴ Andrée Lajoie *et al.*, « Pluralisme juridique à Kahnawake ? » (1998) 39 :4 *Cahiers de droit*, 681.

⁵ Guy Rocher, *Étude de la sociologie du droit et de l'éthique*, 2^e éd, Montréal, Éditions Thémis, 2016 à la p 76.

⁶ Yan Senechal et Pierre Noreau, « Introduction : Pluralisme juridique et cultures juridiques dans les sociétés contemporaines » (2019) 49 :2 *Revue générale de droit* à la p 442.

⁷ Jacinthe Ledoux, Sur les traces des wampums devant les tribunaux canadiens : réflexion sur l'état du dialogue internormatif entre traditions juridiques autochtones et étatique, mémoire de maîtrise en droit, Université McGill, avril 2016, à la p 10.

⁸ *Ibid.*, à la p 11.

conception de la notion juridique de l'intérêt de l'enfant dans le périmètre de l'ordre juridique de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. Or, il sera intéressant de constater qu'il existe plusieurs ordres juridiques dans une seule communauté. En effet, qu'ils soient de nature autochtone ou étatique, les ordres juridiques sont pluriels et ne vivent pas en vase clos les uns par rapport aux autres. Il existe une circulation de concepts, d'idées et de règles qui rendent ces concepts et ces normes perméables⁹.

Il est important de spécifier que le cadre conceptuel qui se rapporte au pluralisme juridique ne se veut pas nécessairement analytique. Cependant, il constitue le fondement sur lequel repose notre question. En ce sens, il justifie notre démarche méthodologique d'aller à la rencontre de jeunes afin de capter leur conception de la notion de l'intérêt de l'enfant (comme notion juridique fondamentale) dans un système d'aide à l'enfance qui s'adresse à elles et à leur communauté.

Le pluralisme juridique comporte plusieurs facettes et on ne peut recenser de définition unique¹⁰, mais nous tentons d'en tirer une compréhension générale, d'en choisir des éléments pertinents et de les rattacher à cette recherche. Dans un premier temps, nous brosons un portrait global du pluralisme juridique en l'opposant au monisme juridique (2.1.1). Nous abordons ensuite le pluralisme juridique en contexte autochtone et relevons, à l'aide d'exemples, les défis et les opportunités que le pluralisme juridique entraîne dans son sillage (2.1.2). Enfin, nous évoquons la pertinence et l'utilité du recours au pluralisme juridique dans le contexte du développement d'une gouvernance autochtone en matière d'aide à l'enfance et à la famille. Compte tenu des interactions entre le droit étatique et des ordres juridiques autochtones, nous verrons comment la reconnaissance d'ordres juridiques autres qu'étatiques permet d'améliorer les régimes d'aide à l'enfance et à la famille dans le respect des pratiques autochtones (2.1.3). Rappelons qu'une gouvernance autochtone d'aide à l'enfance vise à reconnaître les manières distinctes dont les peuples autochtones envisagent la notion d'intérêt de l'enfant¹¹. La façon de concevoir cette notion juridique est au cœur de cette recherche.

⁹ Eva Ottawa, Wactenamakanicic e opikihakaniwitc Comment se manifeste le droit coutumier en matière de circulation des enfants chez les Atikamekw Nehirowisiwok de Manawan ?, Maitrise en droit, Université d'Ottawa, 2021, [non publiée] à la p 128

¹⁰ Évelyne Jean-Bouchard, « Une histoire de droits : jeu d'acteurs et pluralisme juridique en république démocratique du Congo » (2014) 44 :13 *Revue générale de droit* à la p 193.

¹¹ Sébastien Grammond et Christiane Guay, « Les enjeux de la recherche concernant l'enfance et la famille autochtones » (2016) 25 *Enfance et famille autochtones*, au point 35.

2.1.1 Le pluralisme juridique ou « ne plus envisager le droit par rapport exclusivement à l'État¹² »

Le pluralisme juridique consiste à remettre en question l'État comme unique et légitime producteur de droit. Il vient ainsi faire contrepoids à une vision moniste du droit¹³. En effet, la place accordée à l'État par les tenants du pluralisme juridique se distingue d'une vision positiviste telle que présentée par Hans Kelsen et selon laquelle l'État est au cœur de toute activité juridique¹⁴. Autrement dit, le droit positif confère aux seules autorités étatiques la légitimité de « poser » des règles, des normes et des principes. Au Québec, « ces autorités comprennent notamment l'Assemblée nationale, les conseils municipaux, certains organismes règlementaires, etc. Dans certains cas, et selon la tradition de common law, les tribunaux peuvent aussi participer à la définition du droit¹⁵. » En ce sens, le droit étatique constitue probablement l'ordre juridique le plus complet, étant donné l'appareillage et l'organisation qui l'entoure (pouvoir législatif, pouvoir judiciaire, pouvoir exécutif). Les professions (juristes, fonctionnaires, policiers) qui sont chargées d'interpréter ou d'appliquer ces pouvoirs s'ajoutent à cet « univers juridique¹⁶ » qui se veut autosuffisant¹⁷. En somme, le droit positif issu du droit étatique engendre un univers autoréférentiel, producteur de son propre sens¹⁸.

À l'opposé, la vision des tenants du pluralisme juridique se distingue largement de celle défendue par l'État. La vision pluraliste affirme que malgré l'« empire¹⁹ » du droit étatique, il existe une autre forme de droit non étatique selon laquelle la présence de l'État n'est pas nécessaire pour constater des « phénomènes de droit²⁰ ». Pour expliquer le fonctionnement du pluralisme juridique, les juristes et les sociologues du droit font référence au concept d'ordre juridique dont les manifestations se traduisent par la coexistence de divers ordres juridiques. Ces derniers s'articulent en alliance ou en marge de l'ordre juridique étatique.

¹² Jacques Vanderlinden, « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique » (1993) 2 *Revue de la recherche juridique* à la p 578.

¹³ Jean-Bouchard, « Une histoire », *supra* note 9.

¹⁴ Hans Kelsen, « What is the pure theory of law ? » (1960) 34 :1 *Tulane Law Review* à la p 269.

¹⁵ Christiane Guay et Sébastien Grammond, « Comprendre la normativité innue en matière d'« adoption » et de garde coutumière » (2016) 61 :4 *McGill Law Journal* à la p 894. [Guay et Grammond, « adoption »].

¹⁶ Guy Rocher et Yan Sénéchal, *Traité de sociologie et des ordres juridiques*, Montréal, Éditions Thémis, 2021 à la p 18.

¹⁷ Rocher, *supra* note 5 à la p 66.

¹⁸ Pierre Noreau, « Comment la législation est-elle possible ? Objectivation et subjectivation du lien social » (2001) 47 *McGill Law Journal* à la p 200.

¹⁹ Rocher, *supra* note 5 à la p 9.

²⁰ Jean-Guy Belley, « L'État et la régulation juridique des sociétés globales ; Pour une problématique du pluralisme juridique » (1986) 18 *Sociologie et société* à la p 12.

Le pluralisme juridique n'est pas un concept nouveau²¹. Conceptualisé par Santi Romano en 1916²², puis par Georges Gurvitch en 1930²³, il était effectivement présent en Europe dès le XII^e siècle, selon Guy Rocher qui souligne que « des rois, des seigneurs, des papes, des évêques, des monastères, des villes, des corporations²⁴ » constituaient des pouvoirs politiques, ecclésiastiques, seigneuriaux et royaux hétéroclites et superposés²⁵. La période médiévale était propice au pluralisme juridique en raison de la cohabitation d'une diversité de régimes juridiques. Par la suite, le droit étatique, en tant que principe organisateur de la société industrielle moderne, a « bousculé, écrasé, avalé les autres formes de droit²⁶ ». Ces régimes ou entités juridiques sont qualifiés, la plupart du temps, d'ordres juridiques. En admettant la présence d'un pluralisme juridique, Ledoux illustre l'influence mutuelle que ces multiples ordres juridiques exercent avec plus ou moins de force les uns par rapport aux autres :

Les différents ordres juridiques qui se chevauchent n'évoluent ni en vase clos ni en concurrence, mais s'influencent et empruntent constamment les uns aux autres au fil d'un dialogue permanent. Cette approche [...] conçoit le droit comme un langage dynamique plutôt que comme une réalité statique²⁷.

Les ordres juridiques non étatiques sont constitués eux aussi de règles dotées d'un pouvoir « auquel un groupe de personnes acceptent de se plier²⁸ ». Ces groupes de personnes doivent par le fait même se munir de normes de conduites assorties d'un agent ou d'un organe pour les faire respecter²⁹. Ces trois éléments – normes/règles, organe/agent reconnu pour les faire respecter et ensemble d'interactions entre groupes reconnaissant une légitimité à ces règles – résument la composition des droits étatique et non étatique³⁰. Par contre, ces trois éléments ne sont pas reconnus par tous les pluralistes³¹, pour qui les

²¹ Sébastien Lebel-Grenier, *Pour un pluralisme juridique radical*, thèse de doctorat en droit, Université McGill, 2002 à la p 31.

²² Santi Romano, *L'Ordre juridique*, Paris Dalloz, Romano Santi, *L'Ordre juridique*, Paris, Dalloz, 1975.

²³ Sénéchal et Noreau, *supra* note 6 à la p 434.

²⁴ Guy Rocher, « Pour une sociologie des ordres juridiques » (1998) 29 :1 *Cahiers de Droit* à la p 95.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Rocher et Sénéchal, *supra* note 15 à la p 19.

²⁷ Ledoux, *supra* note 7 à la p 12.

²⁸ Jean Leclair, « "Il faut savoir se méfier des oracles" : regards sur le droit et les autochtones » (2012) 41 :1 *Recherches amérindiennes au Québec* à la p 102 <10.7202/1012714a>.

²⁹ Rocher, *supra* note 5 à la p 63.

³⁰ Rocher et Sénéchal, *supra* note 15 à la p 18.

³¹ Ghyslain Otis, Jean Leclair et Sophie Thériault, *La vie du pluralisme juridique*, LGDJ Droit et société, 2022 à la p 19.

caractéristiques du droit étatique ne lui sont pas exclusives et peuvent s'observer dans d'autres champs sociaux³².

Le sociologue québécois Guy Rocher a élaboré une définition de l'ordre juridique à partir des travaux de Max Weber (1864-1920), de Santi Romano (1875-1947) et de Jacques Chevalier (1882-1962) :

Le concept d'ordre juridique apporte à la sociologie une contribution fondamentale : il permet de discerner, dans l'ensemble de la normativité et du contrôle social d'une société, des unités d'action sociale présentant exactement les mêmes traits structuraux, le même fonctionnement et les mêmes fonctions que l'ordre juridique étatique³³.

Admettant la présence d'un pluralisme juridique extraétatique (des ordres juridiques autres que l'ordre juridique étatique), cette prémisse envisage la présence de divers ordres juridiques qui interagissent plus ou moins étroitement entre eux et avec l'État³⁴. À cet effet, la notion de dialogue ou de négociation entre les ordres juridiques, décrite par Jean-Guy Belley, suppose la possibilité d'une décentralisation de l'État dans les diverses relations juridiques qu'il entretient avec des groupes sociaux. Pour Belley, il faut, sans nécessairement l'occulter, amoindrir l'importance du droit étatique comme élément de référence³⁵. L'ordre juridique n'est alors plus simplement appréhendé comme un système ou un sous-système de normes, « mais comme un ensemble de stratégies par lesquelles les membres d'un groupe social négocient leurs relations avec les autres membres du groupe et la société en général³⁶ ». Autrement dit, il s'agit de voir le droit dans sa globalité ; on y retrouve une diversité de formes et d'ordres juridiques possibles qui ont le potentiel d'être complémentaires, en continuité, en opposition ou en compétition³⁷. Il n'en demeure pas moins que l'ordre juridique étatique peut lui aussi être influencé par d'autres ordres juridiques³⁸.

Le pluralisme juridique sous-tend, d'une part, qu'il existe d'autres ordres juridiques que celui de l'État et, d'autre part, que ces ordres juridiques peuvent être légitimes même lorsqu'ils entretiennent peu de liens

³² Camille Laurin-Desjardins, « Guy Rocher et le Changement social une réforme à la fois », *Le Devoir* (20 avril 2024), en ligne : <ledevoir.com/societe/811334/guy-rocher-changement-social-reforme-fois?>.

³³ Rocher, *supra* note 5 à la p 106.

³⁴ Sally E. Merry, « McGill Convocation Adress : « Legal Pluralism in Practice » (2013) 59 :1 *McGill Law Journal* aux pp 2-3.

³⁵ Belley, *supra* note 19 à la p 12.

³⁶ Hugues Melançon, « Une analyse pluraliste des conceptions autochtones devant les tribunaux de juridiction pénale au Canada » (1997) 12 :2 *Canadian Journal of Law and Society* à la p 168.

³⁷ Rocher et Sénéchal, *supra* note 15 à la p 21.

³⁸ Rocher, *supra* note 5 à la p 234.

avec l'État ou qu'ils sont extérieurs à lui. La notion même de pluralité vient d'abord désigner une multitude de lieux de production du droit, mais également une pluralité de positionnements et d'interactions entre une diversité de groupes par rapport à l'ordre juridique étatique³⁹. On parlera de pluralisme intraétatique ou encore « modéré » ou « atténué »⁴⁰. Le pluralisme extraétatique (aussi qualifié de pluralisme radical) sert, quant à lui, à définir les ordres juridiques situés à l'extérieur de l'État⁴¹. Ces typologies permettent aux tenants du pluralisme juridique d'évaluer les types d'interactions et d'interdépendances qui prévalent entre les systèmes normatifs en présence et de mesurer les répercussions potentielles sur lesdits systèmes⁴². Dans certains cas, l'État reconnaît l'existence d'ordres juridiques qui sont partiellement autonomes vis-à-vis du droit étatique. Le droit du travail en constitue un excellent exemple⁴³. À partir des années 1950, l'intervention plus prononcée du législateur en matière de relations de travail marqua le passage du « volontarisme industriel » au « pluralisme industriel », les employeurs et les syndicats négociant désormais les normes contenues à la convention collective en tenant compte du cadre législatif établi par le législateur⁴⁴. Il y a davantage de rapports entre l'ordre juridique étatique et les autres ordres juridiques que de rapports entre les autres ordres juridiques entre eux⁴⁵.

En somme, le pluralisme juridique est susceptible d'avoir une différente portée en fonction des contextes, des groupes sociaux et des champs disciplinaires⁴⁶. Le dénominateur commun reste toutefois le même : « la contestation du monopole étatique de la création du droit en faveur de l'autonomie des groupes sociaux et culturels, et l'élargissement de l'objet d'étude de la science juridique⁴⁷ ».

À cet égard, les peuples autochtones contestent à leur manière le monopole étatique de la création du droit et tentent, par divers moyens, et non sans embûches, de faire reconnaître les particularités de leurs systèmes normatifs.

³⁹ Melançon, *supra* note 35, à la p 164.

⁴⁰ Otis *et al.*, *supra* note 2, à la p 11.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Pierre Verge, Gilles Trudeau et Guylaine Vallée, *Le droit du travail par ses sources*, Montréal, Éditions Thémis, 2006 à la p 265.

⁴⁴ Pierre Verge et Guylaine Vallée, *Un droit du travail ? Essai sur la spécificité du droit du travail*, Cowansville, Yvon Blais, 1997, à la p 289.

⁴⁵ Rocher et Sénéchal, *supra* note 15, à la p 174.

⁴⁶ Melançon, *supra* note 35, à la p 164.

⁴⁷ Ibid.

2.1.2 Le pluralisme juridique en contexte autochtone : principes et réalité

Nous avons vu que le pluralisme juridique postule une diversité d'ordres juridiques et que ces derniers interagissent et coexistent selon différents degrés de distance par rapport à l'ordre juridique étatique. Il en va de même pour les ordres juridiques autochtones qui s'articulent à divers niveaux de proximité par rapport à l'État. Ces modèles évoluent en fonction de multiples facteurs et sont influencés par les rapports de force issus de transactions et de revendications⁴⁸.

Les traditions juridiques autochtones, bien que malmenées et réprimées pendant plusieurs années⁴⁹, sont présentes depuis des temps immémoriaux et se sont développées dans des circonstances changeantes selon un vocable qui diffère souvent de celui de l'État⁵⁰.

Ces traditions juridiques sont toujours vivantes, au même titre que les traditions juridiques étatiques, qu'il s'agisse du droit civil ou de la Common Law par exemple, puisqu'elles sont perméables à l'évolution des normes sociales⁵¹. Otis et ses collègues précisent à cet égard que le raccourci « droit autochtone » ou « droit innu » ne signifie pas que ce type de droit se rapporte au droit étatique, bien au contraire. L'emploi de ces expressions sert plutôt à « rendre compte du fait qu'il existe des foyers autonomes de production normative organiquement distincte de l'État, ayant pour cadre institutionnel et pour substrat personnel une collectivité autochtone constituée et reconnue comme telle⁵² ».

La Constitution canadienne reconnaît des droits et des pouvoirs aux peuples autochtones en termes d'autonomie⁵³. L'article 35 de la *Loi constitutionnelle canadienne de 1982* reconnaît les droits ancestraux. De nombreux auteurs affirment que ces droits comprennent diverses formes d'autonomie gouvernementale ou de reconnaissance de traditions juridiques autochtones. Or, pour Ledoux, cette reconnaissance doit être nuancée et elle se révèle moins significative en raison des termes atténués employés :

⁴⁸ Mylène Jaccoud *et al.*, « Le pluralisme juridique en contexte atikamekwnehirowisiw dans le secteur pénal et la protection de la jeunesse » (2018) 48 :1 *Revue générale de droit*, à la p 94.

⁴⁹ Val Napoleon et Hadley Friedland, « Indigenous Legal Traditions : Roots to Renaissance », dans Markus D. Dubber et Tatjana Hornle, dir., *The Oxford Handbook of Criminal Law*, Oxford University Press, 2014, à la p 9.

⁵⁰ Otis, Leclair et Thériault, *supra* note 30, à la p 18.

⁵¹ John Borrows, *La constitution autochtone du Canada*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, à la p 14.

⁵² Otis, Leclair et Thériault, *supra* note 30, à la p 25.

⁵³ Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, *Modèles et initiatives de gouvernance autochtones à travers le Canada*, Québec, CSSSPNQL, 2015, à la p 35.

Pourtant au moment de résumer l'objet de l'article 35 reconnaissant et confirmant les droits ancestraux et issus de traités, le vocabulaire qualifiant le recours aux systèmes juridiques autochtones préexistants est atténué et l'emploi de termes tels que les « point de vue » ou les « perspectives autochtones », ou encore leur « occupation » ou leur « possession antérieure » du territoire, ignorent la *juridicité* de la perspective autochtone à prendre en considération⁵⁴.

Sur le plan de la reconnaissance, la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (DNUDPA)⁵⁵ prévoit à l'article 34 :

Les peuples autochtones ont le droit de promouvoir, de développer et de conserver leurs structures institutionnelles et leurs coutumes, spiritualité, traditions, procédures ou pratiques particulières et, lorsqu'ils existent, leurs systèmes ou coutumes juridiques, en conformité avec les normes internationales relatives aux droits de l'homme⁵⁶.

Le parlement fédéral a récemment endossé la Déclaration en adoptant la *Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* qui est entrée en vigueur le 21 juin 2021. Cette loi exige que soit élaboré un plan d'action au cours des deux années suivant la mise en œuvre de la Déclaration⁵⁷. Un plan d'action a été publié en 2023 et les travaux de consultations se poursuivent. La mise en œuvre effective de la loi se fait toujours attendre⁵⁸.

Dans ce contexte, force est de constater que malgré ces dispositions législatives qui prétendent favoriser l'autonomie des peuples autochtones, leur mise en application se révèle longue et laborieuse⁵⁹. Les relations entre l'ordre juridique étatique et les ordres juridiques autochtones revêtent diverses formes. Si elles sont parfois complémentaires, elles peuvent également se traduire par des relations conflictuelles ou opposées⁶⁰. À ce titre, Friedland et Napoleon prévoient que la renaissance des traditions juridiques

⁵⁴ Ledoux, *supra* note 7, à la p 11.

⁵⁵ Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, AGNU, 61^e sess, Doc NU A/61/49 (2007), Rés AG 61/295 [DNUDPA].

⁵⁶ *Ibid.*, art. 19.

⁵⁷ Canada, Ministère de la justice, Mise en œuvre de la Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : La prochaine phase d'élaboration conjointe, (20 mars 2023) en ligne : <canada.ca/fr/ministere-justice/nouvelles/2023/03/mise-en-uvre-de-la-loi-sur-la-declaration-des-nations-unies-sur-les-droits-des-peuples-autochtones-la-prochaine-phase-delaboration-conjointe.html>.

⁵⁸ Canada, Ministère de la justice, Plan d'action de la Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, Ottawa, MJC, 2023.

⁵⁹ Geneviève Motard, « Regards croisés entre le droit innu et le droit québécois : territorialités en conflit, » (2020) *McGill Law Journal*, à la p 423.

⁶⁰ Rocher et Sénéchal, *supra* note 15, à la p 182.

autochtones nécessitera une importante mobilisation de ressources intellectuelles et politiques pour que soient bâties des relations égalitaires entre les traditions juridiques autochtones et étatiques⁶¹.

2.1.3 La mise en relation des ordres juridiques et étatiques en regard du territoire

L'accession au territoire des Autochtones par les États colonisateurs nord-américains constitue un enjeu fondamental dans les relations entre les Premiers peuples et les pouvoirs publics⁶². Leurs visions respectives du territoire influent sur les relations entre leurs ordres juridiques respectifs. En ce sens, les droits territoriaux sont porteurs des querelles qui perdurent et qui revêtent des dimensions à la fois historiques, politiques, juridiques et économiques. Pour les Autochtones, les humains ne sont pas supérieurs à la terre et aux animaux et un lien inextricable prévaut entre la culture et le territoire⁶³. Il en va tout autrement pour l'État canadien pour qui le territoire signifie, généralement, de le posséder dans le but d'en extraire les ressources⁶⁴. Or, cela implique vraisemblablement de déposséder les personnes qui occupaient le territoire ou d'en modifier son accès⁶⁵. Y étant la plupart du temps parvenu, il appert que l'ordre juridique étatique s'est imposé aux ordres juridiques autochtones⁶⁶, malgré les droits issus de traités et d'accords relatifs aux revendications territoriales⁶⁷.

Sur la question de l'accès au territoire, la coexistence du droit autochtone et du droit étatique soulève des enjeux de gouvernance à divers niveaux. En prenant pour exemple les rapports qu'entretiennent l'État québécois et la normativité innue, il est clair que le territoire et son accès constituent un enjeu complexe. Nous verrons que cet état de fait constitue un « nœud gordien⁶⁸ » entre ces ordres juridiques distincts. Autrement dit, les valeurs et modes de fonctionnement par rapport à un même objet (le territoire) sont tellement opposés, voire irréconciliables, que le dialogue ou le terrain d'entente est pratiquement impossible.

⁶¹ Napoleon et Friedland, *supra* note 48, à la p 15.

⁶² Sebastien Grammond, *Aménager la coexistence les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles et Montréal, Bruylant et Les Éditions Yvon Blais, 2003, à la p 3.

⁶³ *Ibid.*, à la p 13.

⁶⁴ Carole Blackburn, « The treaty relationship and settler colonialism in Canada », dans Dittmar Schorkowitz, John R. Chávez et Ingo W. Schröder, dir., *Shifting Forms of Continental Colonialism : Unfinished Struggles and Tensions*, Singapour, Palgrave MacMillan, 2019, à la p 415.

⁶⁵ *Ibid.*, aux pp 415-416.

⁶⁶ Tyler McCreary « The Burden of Sovereignty : Court Configurations of Indigenous and State Authority in Aboriginal Title Litigation in Canada » (2014) 17 :2 *North American Dialogue*, à la p 64.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Motard, *supra* note 58, à la p 438.

Une étude de Motard, parue en 2020, fait état du rapport distinct au territoire qu'entretiennent l'État québécois et la Nation innue. Cette étude illustre à quel point deux ordres juridiques peuvent appréhender un même espace de manière diamétralement opposée. La notion de territoire dans la perspective québécoise renvoie au concept de propriété, de frontières, de souveraineté, de ressources exploitables et de compétences législatives⁶⁹. Cette perspective érige, selon la chercheuse, profondément la façon dont les États canadien et québécois conçoivent l'État de droit. Selon le droit coutumier innu (issu des récits, de la tradition et de la pratique), le territoire appartient aux Innus puisqu'il est source de vie, d'identité et ils ont la responsabilité de le garder en bon état pour les futures générations⁷⁰. Pour Motard, les ordres juridiques étatiques québécois et Innus sont en interaction, mais ne trouvent pas ou peu de terrain d'entente⁷¹.

Cependant, des voix s'élèvent pour que soit bel et bien reconnu le droit autochtone en regard du territoire, mais également à d'autres niveaux. Les principes de la *Déclaration des Nations Unies pour les droits des peuples autochtones (DNUDPA)* veulent actualiser la réalité, afin que les ordres juridiques autochtones sortent de la marge.

Cette revendication s'articule particulièrement à l'article 38 de la *DNUDPA* : « Les États prennent, en consultation et en coopération avec les peuples autochtones, les mesures appropriées, y compris législative, pour atteindre les buts de la présente Déclaration⁷². »

En ce sens, s'il est établi que le droit autochtone cohabite depuis toujours avec ou aux côtés du droit de l'État, les manifestations du droit autochtone sont récemment apparues de manière plus visible dans toutes les sphères de la société. Non seulement plus visible, le droit autochtone tente d'exercer de l'influence sur le droit étatique en question⁷³. C'est notamment le cas lorsqu'on traite des relations en matière d'aide à l'enfance et de la famille.

Dans cette section, nous mettons en lumière l'intérêt de recourir au pluralisme juridique pour favoriser la mise en œuvre d'un système d'aide à l'enfance et à la famille en contexte innu (2.1.4.1). Nous traitons ensuite de la présence de pluralisme juridique en protection de la jeunesse en contexte canadien et

⁶⁹ *Ibid.*, à la p 434.

⁷⁰ *Ibid.*, à la p 435.

⁷¹ *Ibid.*, à la p 464.

⁷² *DNUDPA*, *supra* note 54, art. 38.

⁷³ *Ibid.*, à la p VIII.

québécois et des possibilités que ces aménagements permettent aux Autochtones (2.1.4.2). Enfin, nous discutons de l'intérêt du recours au pluralisme juridique pour répondre à notre question (2.1.4.3).

2.1.3.1 Le pluralisme juridique pour favoriser l'ordre juridique innu en matière d'aide à l'enfance

En 2015, la Commission de vérité et de réconciliation du Canada (CVRC) a mentionné l'intérêt de mettre le droit à profit afin de contribuer à la réconciliation entre les Premiers peuples et l'ensemble de la population canadienne. Furent également dénoncés les torts causés par le droit étatique pour déprécier et invalider les ordres juridiques autochtones⁷⁴. Nous nous intéressons particulièrement à l'importance de penser ce rapport de manière à reconnaître et à revaloriser l'ordre juridique innu⁷⁵ et à sa légitimité en matière d'aide à l'enfance et à la famille.

Guay et ses collègues considèrent, à cet égard, que le cadre d'analyse du pluralisme juridique est particulièrement indiqué dans la mise sur pied de système autonome d'aide à l'enfance puisqu'il permet de renverser des injustices historiques et culturelles en adoptant des moyens qui respectent les particularités culturelles d'un peuple :

On constate que lorsque les acteurs du système adoptent des explications qui font une plus grande part à l'inadéquation des régimes de protection de la jeunesse à la culture et aux valeurs autochtones, ainsi qu'aux séquelles de la colonisation, ils sont plus susceptibles d'adopter des solutions qui valorisent le respect des différences culturelles. Dans ce cas, on justifie plus facilement la mise sur pied de régimes différenciés de protection de la jeunesse à l'intention des Autochtones. La surreprésentation est alors considérée comme une véritable injustice⁷⁶.

Par ailleurs, si ces conditions sont encore à développer, il est utile de rappeler que malgré sa forte tendance à s'imposer comme dominant, le droit étatique permet, dans les faits, l'expression d'un certain pluralisme. Comme nous le rappelle Fournier, il est désormais convenu que les lois ne peuvent être appliquées unilatéralement de la même façon à tous les groupes d'individus :

⁷⁴ Emmanuelle Piccoli, Geneviève Motard et Christoph Eberhard, « Présentation : Les vies du pluralisme, entre l'anthropologie et le droit » (2016) 40 :2 *Anthropologie et Sociétés*, à la p 9.

⁷⁵ Motard, *supra* note 58, à la p 425.

⁷⁶ Christiane Guay, Emmanuelle Jacques et Sébastien Grammond. « La protection des enfants autochtones, se tourner vers l'expérience américaine pour contrer la surreprésentation » (2014) 31 :2 *Canadian Social Work Review*, aux pp 207-208.

une loi, lorsqu'elle est appliquée à tous et de la même manière peut participer à l'exclusion des Autochtones en contribuant à leur mise à l'écart de la société, comme c'est le cas du placement d'enfants et de l'incarcération des contrevenants⁷⁷.

À l'instar de Guay, Jacques et Grammond, Fournier insiste sur l'importance de reconnaître le pluralisme juridique pour envisager des solutions adéquates et adaptées aux réalités propres aux Premiers peuples en matière de protection de l'enfance⁷⁸.

Pour illustrer la manière dont peut se déployer le pluralisme juridique au sein d'une communauté, prenons l'exemple des travaux de Guay et Grammond à Uashat mak Mani-utenam sur la garde coutumière. Cette recherche incarne la manière dont les ordres juridiques propres à cette communauté cohabitent avec le droit étatique :

Nous adoptons la perspective du pluralisme juridique. Cela signifie que nous considérons qu'il existe du droit dans chaque société, même si celui-ci prend des formes différentes. Ainsi, le droit, ce n'est pas seulement les lois écrites ou les décisions des tribunaux de l'État, c'est aussi les normes qui régissent la vie sociale des peuples autochtones⁷⁹.

En matière de garde coutumière, ces principes se sont révélés particulièrement incarnés, dans la mesure où cette pratique observée chez les Innus (et chez plusieurs peuples autochtones) ne comporte pas d'emblée de coupure « permanente et irréversible⁸⁰ » sur le plan de la filiation. Contrairement à ce qui est généralement observé dans le droit étatique, les liens peuvent se poursuivre, malgré le fait que l'enfant change de maison et de parents⁸¹.

Le recours au pluralisme juridique a permis d'analyser les pratiques de garde coutumière en relation avec les cadres juridiques institutionnels et de saisir la cohabitation ou les tensions que cette cohabitation peut engendrer⁸². Les efforts nourris de groupes autochtones, de chercheurs et d'autres intervenants ont, après plusieurs années, mené à la reconnaissance, en 2018, par l'Assemblée nationale de l'adoption coutumière

⁷⁷ Anne Fournier, « L'adoption coutumière autochtone au Québec : quête de reconnaissance et dépassement du monisme juridique » (2014) 41 :2 RGD 703, à la p 717.

⁷⁸ *Ibid.*, à la p 723.

⁷⁹ Grammond et Guay, « Adoption », *supra* note 10, à la p 892.

⁸⁰ Jean-François Gaudreault-Desbiens *et al.*, « Partie 2 : La famille », dans Ghislain Otis, dir., *Contributions à l'étude des systèmes juridiques autochtones et coutumiers*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018 à la p 53.

⁸¹ Grammond et Guay, « Adoption », *supra* note 10, à la p 900.

⁸² Gaudreault-Desbiens *et al.*, *supra* note 79, à la p 49.

et de la tutelle supplétive⁸³. En offrant l'occasion aux Autochtones de faire valoir leurs pratiques distinctes et de les concevoir à partir de leurs valeurs⁸⁴, la perspective du pluralisme juridique a aidé à arriver à cette reconnaissance législative. Conceptuellement, l'approche prônée par le pluralisme juridique est devenue un outil d'autodétermination pour les Premiers peuples.

2.1.3.2 Pluralismes juridiques, dispositions et cohabitation en matière de protection de la jeunesse

On l'a vu, à partir des années 2000, l'État a reconnu les particularités autochtones en matière d'aide à l'enfance et à la famille. Certaines dispositions se démarquent et permettent, à des degrés variables, de reconnaître les aspects distinctifs autochtones en cette matière. Si les pratiques d'adoption et de garde coutumière (tutelle supplétive) reconnues au Québec depuis juin 2018⁸⁵ constituent une forme d'ouverture à des pratiques propres à l'ordre juridique autochtone, nous avons vu que la *Loi sur la protection de la jeunesse (LPJ)* confère une certaine forme de responsabilité aux Autochtones, à condition de respecter des principes fondamentaux énoncés dans ladite Loi⁸⁶.

Nous avons aussi mentionné que la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis (LEFJPNIM)* reconnaît, depuis le 9 février 2024, le droit inhérent aux organisations autochtones d'adopter leurs propres lois et de gouverner elles-mêmes leurs systèmes d'aide à l'enfance et de la famille.

Ces exemples illustrent la présence au Canada de pluralisme juridique intraétatique à des degrés d'autonomie variés selon les régimes respectifs des provinces. Étant donné la possibilité pour les Autochtones de créer leurs propres lois et de gouverner eux-mêmes leurs systèmes d'aide à l'enfance et

⁸³ Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et de communication de renseignements, L.Q. 2017, c. 12.

⁸⁴ Benoit Éthier, « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok » (2016) 40 :2 *Anthropologie et Société*, à la p 178.

⁸⁵ Anne-Marie Yvon, « L'adoption coutumière autochtone, une manière de faire toujours actuelle », *Radio-Canada* (10 janvier 2020), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/1467876/adoption-coutumiere-autochtone-tatum-crane-eva-ottawa>.

⁸⁶ Christiane Guay, Fanny Jolicoeur et Nadine Volland, « La gouvernance autochtone des services de protection de la jeunesse : un enjeu d'accès à la justice » dans Pierre Noreau *et al.*, dir., *22 chantiers sur l'accès au droit et à la justice*, Cowansville, Yvon Blais, 2020, à la p 256.

à la famille, le pluralisme juridique se matérialise de manière plus « radicale » lorsqu'il s'agit de la *LEFJPNIM* que dans la *LPJ* par exemple, et ce, avec encore plus de certitudes depuis le début de 2024.

Or, malgré l'apparente proposition d'un pluralisme juridique quasi « de séparation » tel qu'énoncé dans la *LEFJPNIM*, c'est seulement dans la pratique⁸⁷ ou dans ce qu'Otis nomme « l'application opérationnelle véritable⁸⁸ » qu'il sera possible de vérifier de quelles manières et à quels degrés les traditions juridiques étatiques et autochtones pourront coexister. Cela en vérifiant les retombées attendues et inattendues de la *LEFJPNIM* de même que les véritables effets de cette loi⁸⁹. L'opérationnalisation véritable passera notamment par la définition de certains concepts propres aux ordres juridiques autochtones qui sont désormais reconnus par la *LEFJPNIM*.

2.1.3.3 Le pluralisme juridique autochtone pour appréhender la vision de l'intérêt de l'enfant innu par les enfants innus ?

Il existe autant d'ordres juridiques autochtones que de communautés autochtones qui s'articulent dans des rapports plus ou moins étroits avec l'État. Des ordres juridiques autochtones peuvent également cohabiter au sein d'une même communauté et même s'influencer⁹⁰. Jean Leclair nous rappelle cette coexistence et des liens complexes qu'ils peuvent entretenir, tout en s'influençant :

En somme, la pluralité des ordres juridiques au sein desquels évoluent les Autochtones du Canada atteste le fait que l'État ne monopolise pas tout l'espace juridique. Il en résulte un phénomène d'internormativité, concept qui désigne les rapports de complémentarité et d'interdépendance ou, au contraire, d'antagonisme qui peuvent exister entre des ordres juridiques autonomes. Il faut également souligner que les normes élaborées au sein d'un ordre juridique donné peuvent fort bien s'inspirer en partie des règles forgées dans un autre ordre juridique⁹¹.

Comme ce fut le cas dans une étude menée par Andrée Lajoie et ses collaborateurs à Kahnawake⁹² ou encore par Brodeur-Girard et Laoun dans les communautés kanien'kehá :ka (mohawk) de Kahnawá :ke et

⁸⁷ Geneviève Motard et Mathieu Joffre-Lainé, « Prendre le droit autochtone au sérieux : entretien avec Hadley Friedland » (2016) 4 :2 *Anthropologie et société*, à la p 201.

⁸⁸ Otis, Leclair et Thériault, *supra* note 30, à la p 242.

⁸⁹ Yann Leroy, « La notion d'effectivité du droit » (2011) 79 :3 *Revue de Droit social*, à la p 715.

⁹⁰ Lajoie *et al.*, *supra* note 4 (en référence au cadre d'analyse où cet article est donné en exemple); Ghislain Otis *et al.*, *Cultures juridiques et gouvernance dans l'espace francophone*, Paris, Archives contemporaines, 2010, à la p 16.

⁹¹ Leclair, *supra* note 27, à la p 102.

⁹² Lajoie *et al.*, *supra* note 4, à la p 681.

celle de la communauté abénaquise de Wôlinak⁹³, le pluralisme juridique a le potentiel de se déployer différemment et de prendre en compte une vision plurielle à propos d'un même concept, en l'occurrence celui de l'intérêt de l'enfant. Ce dernier a la possibilité de coexister et d'interagir non seulement avec l'État, mais avec d'autres ordres juridiques au sein d'une même communauté.

Partant du fait que l'intérêt de l'enfant constitue une norme, il s'agit de mettre en lumière la façon dont les jeunes Innues conçoivent cette norme. C'est pourquoi notre point de départ est le pluralisme juridique, puisqu'il permet, sans en créer une nouvelle ni la dénaturer, de bonifier cette norme déjà existante au sein de la communauté, en y ajoutant le point de vue d'un groupe social constitué de jeunes.

Le pluralisme juridique supporte ainsi conceptuellement la démarche de cette recherche de même que sa question. Nous verrons, au chapitre qui porte sur l'analyse des résultats, en quoi le concept du pluralisme juridique permet, d'une part, de saisir la conception de l'intérêt de l'enfant du point de vue autochtone, mais surtout, comment, d'autre part, il permet de valider et d'observer la vision d'un sous-groupe (des enfants innus) à propos de l'intérêt de l'enfant.

Puisque le pluralisme juridique constitue le fondement conceptuel sur lequel repose notre question, il vient par le fait même se poser en support à la méthode choisie pour y répondre. À cette fin, la partie suivante portera sur le cadre méthodologique favorisé pour recueillir la vision de jeunes innues à propos de l'intérêt de l'enfant.

2.2 Cadre méthodologique

Cette section présente les choix méthodologiques privilégiés pour soutenir le processus de recherche avec et pour les enfants en participant de manière effective à l'élaboration d'une définition de l'intérêt de l'enfant.

Dans un premier temps, nous présentons les raisons qui ont motivé le choix d'une approche qualitative (2.2.1), puis nous décrivons les particularités de la recherche partenariale (2.2.2) ainsi que les spécificités de ce type de recherche en contexte autochtone (2.2.3). Par la suite, nous présentons les particularités

⁹³ Sébastien Brodeur-Girard et Eve Laoun, « La formulation des critères d'appartenance à la communauté par les Autochtones : Enjeux de droit et de pouvoir », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, à la p 105.

entourant la recherche auprès des enfants et en particulier les enfants autochtones (2.2.4). La sous-section (2.2.5) porte sur les sources documentaires mobilisées pour soutenir la présentation et l'analyse des résultats, alors que la sous-section (2.2.6) présente les modalités méthodologiques entourant la mise en œuvre de la recherche. Nous concluons cette partie en faisant état des considérations éthiques entourant l'ensemble du processus, en insistant sur les enjeux particuliers de la recherche avec les enfants autochtones (2.2.7).

2.2.1 L'approche qualitative

Puisque ce projet se situe au carrefour de la recherche juridique et de la recherche sociale, la méthodologie de type qualitative est apparue la plus appropriée. Travaillant dans un contexte où les Innus de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam souhaitent voir un changement juridique sur le plan de la gouvernance autochtone de l'aide à l'enfance et à la famille, les partenaires innus ont souhaité que leur modèle de gouvernance reflète le point de vue et les besoins des jeunes de la communauté.

Contrairement à la recherche quantitative dont l'objectif est d'expliquer un phénomène en le présentant de façon chiffrée et « standardisée⁹⁴ », la recherche qualitative veut comprendre un phénomène en dépeignant la réalité de façon globale et compréhensive. Si elle ne génère pas de données de manière aussi objective que la recherche quantitative, la recherche qualitative offre toutefois un bon éclairage du contexte entourant l'objet de l'étude et de ses protagonistes. Gesualdi-Fecteau résume bien la manière dont le spécialiste de l'approche qualitative, Pierre Paillé, envisage ce type de recherche :

la recherche dite qualitative désigne toute étude empirique en sciences humaines et sociales répondant à cinq caractéristiques : la recherche est conçue dans une approche compréhensive, elle aborde son sujet d'étude de manière ouverte et assez large, elle inclut une cueillette des données au moyen de méthodes qualitatives, c'est-à-dire n'impliquant, à la saisie, aucune quantification, elle donne lieu à une analyse qualitative des données, à l'occasion de laquelle les « mots sont analysés par l'entremise d'autres mots, sans qu'il y ait passage par une opération numérique » et elle débouche sur un récit ou une théorie, mais non sur une démonstration⁹⁵.

⁹⁴ Olivier Martin, « Analyse quantitative » dans Serge Paugam, dir., *Les 100 mots de la sociologie*, 2^e éd, Paris, Presses universitaires de France, 2017 à la p 26.

⁹⁵ Dalia Gesualdi Fecteau, *L'usage par les travailleurs étrangers temporaires des ressources proposées par le droit du travail : une contribution aux études portant sur l'effectivité du droit*, thèse de doctorat en droit, Université de Montréal, 2014, à la p 194.

Si la majorité des études en droit s'appréhendent d'un point de vue positiviste, certain.es auteur.es considèrent l'importance de « politiser » le droit et d'en étudier le contexte d'un point de vue critique. C'est le cas de Martine Kaluszynski qui invite les chercheur.es à analyser le droit dans son contexte social et politique. Elle considère que l'alliance des disciplines permet d'en enrichir l'analyse juridique :

Le « juridique » doit être resitué dans son contexte social et politique pour être justement évalué. C'est à quoi conduit le point de vue critique qui défend la thèse selon laquelle le droit est aussi justiciable des sciences sociales et doit faire l'objet d'une véritable approche interdisciplinaire⁹⁶.

Ce type d'approche est lié au mouvement Droit et Société, en raison de son ouverture à diverses théories et méthodes pour analyser des phénomènes juridiques. Des méthodes diverses, empruntées à d'autres domaines, sont préconisées par les tenants de ce mouvement :

People who carry on law and society research vary greatly in methods and outlook. What they share is a general commitment to approach law with a vision and with methods that come from outside the discipline itself; and they share a commitment to explain legal phenomena⁹⁷...

En se situant ainsi dans le mouvement Droit et Société, les chercheur.es en droit qui ont recours à des méthodes qualitatives empruntées à d'autres disciplines s'offrent l'occasion de saisir l'impact « terrain » de la loi et du contexte qui l'entoure⁹⁸.

Abondant dans le même sens, Bernheim affirme que, « l'étude du droit par l'entremise des méthodes des sciences sociales [...] est un moyen réflexif d'étudier le droit et les normes en tant que vecteurs du lien social⁹⁹... ». Se référant à Miles et Huberman, la chercheuse souligne les vertus de la recherche qualitative dont la principale caractéristique consiste à « capter des données sur les perceptions des acteurs [...] “de l'intérieur”, dans une perspective holiste¹⁰⁰ ». En ce sens, elle considère que l'emprunt des méthodes

⁹⁶ Martine Kaluszynski, « Sous les pavés, le droit : le mouvement “Critique du droit” ou quand le droit retrouve la politique » (2010) 76 :3 *Revue de Droit social* à la p 523.

⁹⁷ Lawrence M. Friedman, « The Law and Society Movement Essay » (1985) 38 :3 *Stanford Law Review* à la p 763.

⁹⁸ *Ibid.*, à la p 770.

⁹⁹ Emmanuelle Bernheim, « De l'existence d'une *norme de l'anormal*. Portée et valeur de la recherche empirique au regard du droit vivant : une contribution à la sociologie du droit » (2011) 52 :3/4 *Cahiers de Droit*, à la p 463.

¹⁰⁰ Matthew B. Miles et A. Micheal Huberman, *Analyse des données qualitatives*, 2^e éd, Bruxelles, De Boeck Supérieur, 2003, à la p 21; voir aussi Bernheim *supra* note 98, à la p 481.

qualitatives comporte des avantages autant pour les chercheur.es que pour la population à l'étude, dans la mesure où la recherche, au-delà de sa contribution sur le plan juridique, devient utile socialement.

C'est aussi le cas de Gesualdi-Fecteau, dont les recherches qui portent sur des questions relatives aux droits des travailleur.euses sont appréhendées d'un point de vue interne. Le choix des méthodes qualitatives lui permet d'accéder à une compréhension globale des enjeux qui touchent les justiciables. Gesualdi-Fecteau évoque les avantages à recourir en tout ou en partie à des méthodes de recherches qualitatives pour saisir à quel point et de quelle manière les usagers ou les destinataires du droit utilisent les ressources dévolues dans la loi. Ainsi, bien qu'elle reconnaisse l'aspect utile des méthodes quantitatives pour connaître le nombre de justiciables qui utilisent un recours qui leur est dédié, elle insiste sur l'importance de saisir le « contexte dans lequel le modèle de référence ou d'action proposé par le droit est susceptible de se déployer¹⁰¹ ». À ce titre, elle considère que les méthodes qualitatives sont les plus susceptibles de cerner les éléments relatifs au dit « contexte ».

Le choix d'opter pour une recherche qualitative est apparu comme étant particulièrement indiqué pour saisir l'opinion d'enfants de la communauté innue d'Uashat mak Mani-utenam sur la meilleure manière de les protéger et de prendre soin d'eux. Pour nous, l'interdisciplinarité est utile pour mieux comprendre des phénomènes ou des questions relatives au droit. Certes, nous sommes consciente que nos travaux ne vont pas, à eux seuls, entraîner des changements majeurs pour les membres de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. Toutefois, la motivation à prendre part à ce projet de recherche a résidé, tout au long du processus, à répondre à une attente du partenaire innu de tenir compte du point de vue des enfants dans l'élaboration du modèle de gouvernance et de la loi que la communauté met en œuvre. En captant et en transmettant, en leurs mots, le sens et la manière dont elles envisagent le concept juridique de l'intérêt de l'enfant, la méthode de recherche qualitative se révélera socialement utile, nous l'espérons.

2.2.2 Une recherche partenariale avec la communauté d'Uashat mak Mani-utenam

La recherche menée avec les jeunes Innues de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam s'est déployée en partenariat avec le Centre de santé et de services sociaux Uauitshitun situé dans le secteur Uashat de la communauté. Plus précisément, nous nous inscrivons dans une démarche partenariale plus large qui était à l'origine celle du projet de recherche la professeure Christiane Guay en collaboration avec le Centre de santé et de service sociaux Uauitshitun et sa directrice Nadine Vollant. Ce projet a été mené dans le

¹⁰¹ Gesualdi Fecteau, *supra* note 96, à la p 196.

cadre du projet ADAJ sur la gouvernance innue en matière de protection de la jeunesse¹⁰². L'objet de notre thèse sur le point de vue de jeunes à propos de l'intérêt de l'enfant innu est issu d'une demande de Mme Vollant. Les thèmes de notre recherche (territoire-identité/famille) sont notamment mis en parallèle des recherches de Guay et de ses collègues menées avec des adultes innus de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam au cours des dernières années. La notion des adultes innus au sujet de l'intérêt de l'enfant est issue de ces recherches. Enfin, la certification éthique de notre projet est inscrite dans la certification éthique de la professeure Guay et de ses projets. Cette certification éthique a été avalisée par les autorités de l'UQAM pour y intégrer notre recherche doctorale avec les jeunes innues.

Selon Audoux et Gillet : « La recherche partenariale implique en effet un niveau important de coopération entre partenaires dans le processus même de production des connaissances¹⁰³. » Ici, ce partenariat avec les responsables du Centre de santé et de services sociaux Uauitshitun et des intervenantes s'est notamment avéré lors du recrutement, de l'élaboration des rencontres, du contenu des questions, de leur animation et de la rétroaction à la suite de ces rencontres.

Dumais spécifie au sujet de la recherche partenariale qu'il s'agit avant tout d'une

mise en proximité et une mobilisation des chercheurs et des praticiens (partenaires) de façon à combiner leurs savoirs, leurs méthodes et leurs ressources pour réaliser des projets de recherche qui seront autant pertinents pour le milieu universitaire que pour le milieu de pratique¹⁰⁴.

Cette collaboration, ponctuée de négociations, doit s'échelonner à toutes les étapes de la recherche : de sa conception à sa diffusion¹⁰⁵. Ce partenariat s'inscrit dans une relation d'interdépendance où les expertises respectives sont complémentaires et porteuses de retombées sociales¹⁰⁶.

¹⁰² <https://chantier14adaj.openum.ca>

¹⁰³ Christine Audoux et Anne Gillet, « Recherche partenariale et co-construction de savoirs entre chercheurs et acteurs : l'épreuve de la traduction », *Revue Interventions économiques* en ligne : <http://journals.openedition.org/interventionseconomiques/1347> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.1347>, à la p 3.

¹⁰⁴ Lucie Dumais, « La recherche partenariale au Québec : tendances et tensions au sein de l'université » (2011) *SociologieS* à la p 3, en ligne : <journals.openedition.org/sociologies/3747>.

¹⁰⁵ Anne-Marie Nolet *et al.*, « L'interdépendance dans la recherche partenariale » (2017) 29 :1/2 *Nouvelles pratiques sociales* à la p 273.

¹⁰⁶ *Ibid.*

Pour Audoux et Gillet, malgré la complexité et le temps qu'elle nécessite, la recherche partenariale permet des retombées intéressantes en raison du travail de collaboration qui s'observe tout au long du processus :

si la recherche partenariale peut paraître complexifier les activités de recherche, elle comporte aussi des enjeux forts liés aux usages sociaux et aux améliorations qu'elle peut apporter auprès des milieux professionnels et des acteurs partenaires. Elle ne vise en effet pas seulement une finalité concertée entre science et société, mais aussi une élaboration plus ou moins conjointe du processus de recherche lui-même¹⁰⁷.

À cet égard, toutes les étapes de la recherche ont été planifiées en étroite collaboration avec le partenaire et en accord avec les principes mis de l'avant dans la *Boîte à outils des principes de recherche en contexte autochtone*¹⁰⁸. Nous avons donc collaboré et dialogué avec les responsables d'Uauitshitun en tant que partenaires actifs à toutes les étapes : de la conception à la validation des résultats. Cette manière de faire permet aux partenaires de s'approprier les données de la recherche et d'avoir leur mot à dire à chacune des étapes¹⁰⁹. Gentelet et ses collaboratrices résument les bases nécessaires de la recherche partenariale : « une recherche partenariale repose sur la volonté de part et d'autre de jumeler deux types d'expertise. Il faut être à la fois intentionnel et flexible, afin de bien combiner la richesse de chaque expertise et de permettre de tirer le maximum du partenariat à chacune des étapes¹¹⁰ ».

Inscrite dans une étude empirique de type qualitatif, et en regard du souci de collaboration continue et engagée avec le partenaire de la communauté, la recherche partenariale a semblé être la meilleure, voire la seule voie, à emprunter pour travailler avec les membres de la communauté innue et plus particulièrement avec les jeunes.

Cependant, la recherche partenariale, peu importe sa forme, ne possède pas de techniques spécifiques¹¹¹. La manière dont nous avons entamé les étapes de planification, d'action, de réflexion, d'interprétation et de diffusion a été empruntée à d'autres techniques que nous verrons plus loin.

¹⁰⁷ Audoux et Gillet, *supra* note 101 à la p 2.

¹⁰⁸ Suzy Basile, Nancy Gros-Louis, Karine Gentelet, *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone*, 3^e éd, Commission de la santé et des services sociaux du Québec et du Labrador, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, Université du Québec en Outaouais et Réseau DIALOG, 2021, à la p 5.

¹⁰⁹ *Ibid.*, à la p 5.

¹¹⁰ *Ibid.*, à la p 5.

¹¹¹ André Dolbec, « La recherche action », dans Benoît Gauthier, dir., *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*, 4^e éd, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2004, à la p 528.

2.2.3 La recherche partenariale avec les Autochtones

La recherche partenariale en contexte autochtone présente des avantages non négligeables. D'abord, elle assure un partage de pouvoir de type horizontal considéré comme une des principales conditions à respecter dans la recherche avec les Autochtones. De plus, elle permet, à condition de faire certains ajustements, de respecter les paramètres de la sécurisation culturelle en recherche.

En contexte autochtone, la recherche partenariale commande une bonne connaissance du milieu de la part des chercheur.es. En ce sens, s'investir dans ce type de projet avec des Autochtones demande de développer une relation soutenue et égalitaire avec les partenaires et participantes afin d'acquérir un savoir quant aux particularités culturelles de la communauté. Cette connaissance préalable et cet investissement vont nécessiter de mener des projets en partenariat avec la communauté en plus de consulter et d'impliquer les membres dans la conception et la mise en œuvre du projet¹¹².

Le désir des chercheur.es de mieux comprendre les valeurs et les normes mises de l'avant par les peuples autochtones permet de s'adapter plus adéquatement aux méthodes de recherches et aux protocoles culturels préconisés par ces derniers¹¹³.

Dans un article qui porte sur le paradigme autochtone en recherche, Ellington synthétise l'aspect participatif que doivent comporter les méthodes de recherche en contexte autochtone et les motivations de transformation sociale qui sous-tendent ces choix : « [...] la méthodologie doit être relationnelle et il faut nécessairement opter pour des recherches dites participatives [...]. Cette manière de faire sous-tend le principe que la recherche n'est pas *sur* un phénomène ou des personnes, mais plutôt *pour* quelque chose¹¹⁴. »

Abondant dans le même sens, Shea et ses collègues soutiennent que la décolonisation de la recherche commence par la reconnaissance des torts causés par la colonisation et ses impacts sur l'histoire du Canada en développant de nouvelles manières de réfléchir à la collecte de données. La recherche

¹¹² Derek Jennings et John Lowe, « Photovoice : Giving Voice to Indigenous Youth » (2013) 11 :3 *Pimatisiwin J Aboriginal & Indigenous Community Health* 521, en ligne : <journalindigenousewellbeing.com/wp-content/uploads/2014/02/15Jennings.pdf> ; A. Goodman, M. Snyder et K. Wilson, Exploring Indigenous youth perspectives of mobility and social relationships : A Photovoice approach. (2018) 62 : 3 *The Canadian Geographer/Le Géographe Canadien*, à la p 315. <https://doi.org/10.1111/cag.12460>.

¹¹³ Bennett et Blackstock, *supra* note 34, à la p 6.

¹¹⁴ Ellington, *supra* note 32, à la p 114.

partenariale fondée sur une approche communautaire leur apparaît comme un bon moyen de contribuer à atteindre cet objectif : « A community-based approach, which shifts communities from being “researched” to being partners in the process, is an example of such a strategy¹¹⁵. »

Bennet et ses collaborateurs ont appliqué la notion de sécurité culturelle dans le contexte de leur recherche avec les membres des peuples autochtones, notamment sur le plan du partage équitable du pouvoir entre les chercheur.es et les participant.es :

When applied in this project, cultural safety involved « respecting the worldviews of those being researched, recognizing their culturally-driven differences, and including these in the design of the research ». Applying the concept of cultural safety to research required that researchers regularly reflect on power relationships between academic and Indigenous research processes¹¹⁶.

Développé au cours des années 1980 en Nouvelle-Zélande autour de soins offerts aux Maoris¹¹⁷, le concept de sécurisation culturelle tient compte de la culture, des valeurs, de l'histoire, de l'identité et des oppressions vécues par un peuple¹¹⁸. La sécurisation culturelle tente de consolider et de valoriser l'identité culturelle, tout en assurant la préservation et la protection de la culture et de la langue¹¹⁹. Dans le domaine de la santé et des services sociaux, on dira par exemple qu'il y a sécurisation culturelle : « quand les Autochtones sentent qu'ils peuvent faire confiance à leurs prestataires de soins¹²⁰ » et que ceux-ci valorisent et respectent leur identité culturelle. Une meilleure connaissance de ces particularités des intervenant.es ou des chercheur.es en contexte autochtone contribue à améliorer à la fois les conditions de vie des Autochtones, mais aussi les rapports entre allochtones et Autochtones¹²¹. Dans le cadre de cette

¹¹⁵ Jennifer M. Shea *et al.*, « Reflections from a Creative Community Based Participatory Research Project Exploring Health and Body Image with First Nations Girls » (2013) 12 : 1 *International Journal of Qualitative Methods* à la p 275.

¹¹⁶ Bennett et Blackstock, *supra* note 34, à la p 5.

¹¹⁷ Carole Lévesque, « La sécurisation culturelle : moteur de changement social » (19 juin 2017), en ligne : *Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics* en ligne : <www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_depotes_a_la_Commission/P-038.pdf>.

¹¹⁸ Carole Lévesque, « Promouvoir la sécurisation culturelle » (2015) 34 :2 *Revue Droits & libertés* à la p 16.

¹¹⁹ Christiane Guay, Fanny Jolicoeur et Lisa Ellington (accepté), « Une gouvernance innue de protection de la jeunesse pour préserver et développer l'identité des enfants innus », Actes du Colloque international *La jeunesse au carrefour : entre famille, communauté, État et société*. Organisé par ADAJ (Accès au droit et à la justice) en collaboration avec le Partenariat de recherche séparation parentale, recomposition familiale, tenu les 23 et 24 mai 2019 à l'Université de Montréal.

¹²⁰ Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, *Un pas de plus vers l'autodétermination et le respect des droits des enfants et des familles des Peuples autochtones : Processus de consultation pour la réforme du Programme des services à l'enfance et à la famille des Peuples autochtones (SEFPN) : rapport final*, Québec, CSSSPNQL, 2017, à la p 24.

¹²¹ Lévesque, « Promouvoir » *supra* note 116 à la p 16.

thèse, nous nous sommes donc employée à comprendre en quoi consistait la sécurisation culturelle, mais surtout, nous avons tenté d'en appliquer les principes au meilleur de notre connaissance avec le partenaire de recherche (voir 2.2.6).

2.2.4 Faire de la recherche avec les enfants

De plus en plus de chercheur.es s'intéressent à la parole des enfants et des jeunes pour mieux comprendre leurs opinions quant aux phénomènes sociaux qui les concernent¹²². Ces jeunes acteur.trices sont les plus à même d'exprimer, en leurs mots, leur réalité et celle de leurs pair.es¹²³. En effet, « beaucoup de chercheurs qui ont enquêté directement les enfants et les jeunes conviennent qu'ils disposent de capacités réflexives de haut niveau¹²⁴ ». À cet égard, Danic et ses collègues expriment l'importance qui doit être portée à la parole des jeunes et aux aptitudes uniques qu'ils détiennent pour rendre compte de leur propre réalité en tant qu'acteurs sociaux « aptes à agir et à réagir aux situations qui leur sont faites¹²⁵ ».

Les recherches auprès des enfants, dans les domaines des sciences humaines, ont pris leur essor dans les années 1970-1980¹²⁶, sous l'impulsion d'un courant encourageant la parole des jeunes. Ce type de recherche est apparu à la même période où fut adoptée, en 1989, la *Convention internationale des droits des enfants* qui, nous l'avons mentionné, prévoit à l'article 12 que l'enfant doit être entendu sur toutes décisions qui le concernent¹²⁷. On commença alors à considérer véritablement les enfants et les jeunes « comme des acteurs sociaux compétents et comme des témoins fiables de leur monde qui peuvent aider les chercheurs à le comprendre¹²⁸ ». Ainsi, depuis une cinquantaine d'années, un nombre grandissant de

¹²² Shawn Renee Hordyk, « This Feels Like School ! Revisiting Assent and Motivation » in *Research with Child Participants (2017)* », (2017) 34 :6 *Child and Adolescent Social Work Journal*, à la p 583.

¹²³ Moriké Dembele et Ibrahima Traoré, « Enquêter avec et auprès des jeunes en difficulté en contexte africain : une démarche méthodologique par le bas » (2017) 18 *Sociétés et jeunesses en difficulté*, en ligne : <journals.openedition.org/sejed/8443#text>.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Isabelle Danic, Julie Delalande et Patrick Rayou, *Enquêter auprès d'enfants et de jeunes : objets, méthodes et terrains de recherche en sciences sociales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, à la p 11.

¹²⁶ Pierrine Robin, Hélène Join-Lambert et Marie-Pierre Mackiewicz, « Les recherches avec les enfants et les jeunes en difficulté : spécificités éthiques et méthodologiques » (2017) 18 *Sociétés et jeunesses en difficulté* à la p 1, en ligne : <journals.openedition.org/sejed/8282>.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

recherches s'intéresse à la parole et aux réalités que vivent les mineur.es dans de multiples dimensions de leur existence¹²⁹.

La participation des enfants à l'élaboration de politiques publiques qui les concernent ne fait pas exception à cette tendance et a fait l'objet de recommandations publiées dans une recherche menée au Québec en 2021. L'Institut national de recherche scientifique (INRS) a mis en lumière l'importance de mettre les jeunes à contribution lorsqu'il s'agit de prendre des décisions sur les politiques dont ils font l'objet¹³⁰. À cet égard, Marie-Christine Pitre met en exergue l'importance de conscientiser les décideurs sur la nécessité de mettre les mineurs à contribution, afin qu'ils soient à même de défendre leurs propres droits et ceux de leurs pair.es :

Il est nécessaire d'élever les droits des enfants dans la sphère des politiques publiques et c'est de la responsabilité des décideurs de travailler avec les jeunes afin de concevoir des espaces urbains qui respectent et concrétisent leurs droits. Cela permet de contribuer à leur bien-être, leur inclusion et leur participation dans la société¹³¹.

S'il est convenu de reconnaître la nécessité d'inclure les jeunes dans la recherche et dans l'élaboration de politiques publiques qui les concernent, qu'en est-il de la recherche avec les enfants autochtones ?

L'originalité et le caractère inédits de ce projet ont reposé sur fait d'aller sur le terrain afin de saisir la perception des enfants innus. Une telle démarche est inusitée puisqu'elle s'inscrit dans le cadre d'une thèse en droit. Il n'est pas rare que les études rattachées aux sciences humaines ou aux sciences de l'éducation reposent sur les témoignages et la participation des premières personnes concernées : ces données constituent le matériau premier de la recherche. Or, les études en droit font plus rarement l'objet de recherches empiriques où le point de vue des participant.es contribue à « construire » le droit ou les politiques publiques qui leur sont dévolues. Il est encore plus rare de solliciter des enfants autochtones pour y arriver. Pourtant, la littérature nous révèle que la voix des enfants autochtones gagne à être entendue, notamment en ce qui relève de leur protection.

¹²⁹ Isabel Côté, Kévin Lavoie et Renée-Pier Trottier-Cyr, *La recherche centrée sur l'enfant. Défis éthiques et innovations méthodologiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, à la p 2.

¹³⁰ Marie-Christine Pitre, *La participation des enfants dans les villes d'ici et d'ailleurs : Recension des initiatives inclusives pour soutenir les politiques de la Ville de Montréal, essai de maîtrise en mobilisation et transfert des connaissances*, Université du Québec, INRS, 2021, à la p 19.

¹³¹ *Ibid.*, à la p 1.

Comme pour la recherche avec les enfants en général, l'importance de tenir compte et de façon spécifique du point de vue des enfants autochtones sur divers aspects les concernant a également fait son chemin dans les recherches qui portent sur la parole des enfants et des jeunes. Une étude de 2015 du Bureau international des droits des enfants insiste particulièrement sur la pertinence de recueillir la parole des enfants autochtones en matière de protection de l'enfance. Les auteurs insistent sur l'importance de les impliquer à toutes les étapes qui visent l'amélioration de leurs systèmes de protection afin d'assurer le bien-être des communautés inuites et des Premières Nations du Québec¹³².

Le Bureau international des droits des enfants est également convaincu du bien-fondé de la recherche « avec les enfants autochtones (plutôt que sur eux) afin de mettre de l'avant leurs perspectives, de faire ressortir leurs forces, d'orienter l'intervention et éventuellement, de générer des changements sociaux dans leur intérêt supérieur¹³³ ».

La chercheuse Nathasha Blanchet-Cohen en arrive aux mêmes conclusions et considère qu'en s'intéressant davantage au point de vue des jeunes Autochtones, il devient possible de mieux saisir la manière dont ils composent avec leur réalité historique et culturelle, ce qui permet de mieux les soutenir à la lumière de ces connaissances¹³⁴.

Les auteur.es s'entendent sur certaines conditions à respecter dans la recherche auprès des mineur.es. L'une d'elles se rapporte au temps investi et à la relation authentique que les chercheur.es doivent développer avec eux. Cette confiance ou ce sentiment de sécurité vont certes se gagner par le temps investi, mais plus encore par la qualité de la relation et la transparence dans l'information transmise aux jeunes¹³⁵.

Une autre condition de réussite pour susciter l'intérêt des jeunes aux démarches de recherche suppose une grande flexibilité des chercheur.es¹³⁶. Pour y arriver, Goodman évoque la possibilité de s'ajuster à

¹³² Bureau international des droits des enfants, *Les enfants autochtones du Québec : revue de littérature*, Montréal, IBCR, 2015, à la p 85.

¹³³ *Ibid.*, à la p 89.

¹³⁴ Natasha Blanchet-Cohen, Zora McMillan et Margo Greenwood, « Indigenous Youth Engagement in Canada's Health Care » (2011) 9 :11 *J Aboriginal & Indigenous Community Health*, à la p 92.

¹³⁵ Séverine Euillet, « Enjeux psychologiques des supports utilisés en recherche auprès d'enfants accueillis en protection de l'enfance » (2017) para 14, 18 *Sociétés et jeunesses en difficulté*, en ligne : <journals.openedition.org/sejed/8287>.

¹³⁶ Goodman, *supra* note 110, à la p 317.

leurs besoins, entre autres en adaptant les horaires et les heures de rencontre, en acceptant de rencontrer certain.es participant.es individuellement ou en impliquant le groupe dans l'élaboration d'un code de vie dont les valeurs et les consignes leur serviront de guide à toutes les étapes du projet¹³⁷.

En définitive, les chercheur.es qui s'intéressent à la participation et à la parole des enfants, dont les Autochtones, conviennent de leur confiance en la pensée et au jugement des enfants, de même qu'aux différents moyens créatifs à mettre en place pour favoriser leur expression. Des intervenant.es et des chercheur.es de divers horizons sont également convaincu.es que si les conditions de recherche sont sécuritaires et propices pour les enfants, elles ont un réel potentiel d'amélioration de l'univers et des structures qui touchent et entourent ces derniers.

2.2.5 Les sources documentaires en appui aux données de terrain

Les œuvres littéraires, cinématographiques et artistiques des Innus ont revêtu une importance particulière dans ce processus de recherche doctorale. Ces sources documentaires ont permis d'alimenter la problématique, notre question de recherche et ont même influé sur la démarche méthodologique. La prise de parole publique des Innus, par l'entremise d'entrevues radio, de balados¹³⁸ ou par des reportages journalistiques, a retenu notre attention de manière significative tout au long du processus. L'impossibilité de nous rendre sur le terrain, en raison des mesures sanitaires, nous a empêchée de développer certains apprentissages au contact des membres de la communauté. Cette embûche nous a amenée à développer des formes alternatives de connaissances concrètes et « de l'intérieur » sur la manière dont les Innus envisagent les questions relatives à la famille, au territoire, à la culture, à l'identité et à la place des enfants et des jeunes dans les communautés.

Le recours à l'expression des Innus sous plusieurs formes et par divers médiums a comblé ce manque. En plus de nous inspirer des œuvres, que nous avons éventuellement présentées aux participantes lors des rencontres, nous avons visionné des documentaires de l'ONF portant sur la vie des Innus et des peuples autochtones de manière plus générale. Ainsi, nous avons notamment visionné certains documentaires

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Marie-Andrée Gill *et al.*, balado : *Laissez-nous raconter : L'histoire crochie*, 2020, Terre Innue et Radio-Canada, Marie-Andrée Gill et Joséphine Bacon, balado : *Les mots de Joséphine*, 2021, Terre Innue et Radio CKAU (<https://socam.net/tipatshimun>).

d'Alanis Obomsawin¹³⁹, de Pierre Perrault¹⁴⁰, de Kim O'Bomsawin¹⁴¹, en plus d'innombrables courts métrages produits par le Wapikoni Mobile¹⁴². Les témoignages de Viviane Michel, de Mélissa Mollen Dupuis ou encore de Sipi Flamand touchant les questions de la famille, du territoire, de l'identité, de la place des jeunes ou encore l'importance des liens intergénérationnels chez les peuples autochtones nous ont apporté un éclairage supplémentaire et des points de vue incarnés à propos de ces enjeux.

Certaines entrevues menées auprès de personnalités publiques portaient sur les mêmes thèmes que nous avons choisis et sur la jeunesse autochtone. Le contenu des témoignages corroborait à maints égards ce que les participantes ont partagé lors des rencontres. Ce fut notamment le cas à l'écoute de grandes entrevues menées par Kim O'Bomsawin auprès de Jennifer O'Bomsawin, Alexandre Bacon, Caroline Monnet et Constant Awashish¹⁴³.

En plus de la littérature grise qui porte sur les enjeux familiaux actuels des familles innues et des peuples autochtones, nous nous sommes intéressée à l'œuvre de Serge Bouchard, notamment par la lecture du *Peuple rieur*, coécrit avec Marie-Christine Lévesque¹⁴⁴, puis de Jean-Paul Lacasse avec *Les Innus et le territoire*¹⁴⁵ qui offrent chacun à leur manière un portrait historique sur l'évolution et les changements survenus depuis l'arrivée des colons dans la vie de ceux qu'on appelait autrefois les Montagnais.

Quant aux œuvres littéraires innues, elles nous ont été particulièrement utiles comme point d'appui et de comparaison. Puisqu'il est généralement convenu que la littérature autochtone est en grande partie porteuse des vécus et des enjeux historiques et contemporains des Premiers peuples¹⁴⁶, le recours aux

¹³⁹ Alanis Obomsawin, « On ne peut pas faire deux fois la même erreur », Alanis Obomsawin, 2016, en ligne : <onf.ca/film/on_ne_peut_pas_faire_deux_fois_la_meme_erreur/> et Alanis Obomsawin, « Les enfants », Alanis Obomsawin, 1972, en ligne : <onf.ca/film/enfants/>

¹⁴⁰ Pierre Perrault, « Le pays de la terre sans arbre ou le mouchouânipi », Paul Larose et Jacques Bobet, 1980, en ligne : <onf.ca/film/pays_de_la_terre_sans_arbre_ou_le_mouchouanipi/> et René Bonnière et Pierre Perrault, « Ka ke ki ku », Pierre Perrault, 1960, en ligne : <onf.ca/film/ka_ke_ki_ku/>.

¹⁴¹ Kim O'Bomsawin, « Je m'appelle humain », Andrée-Anne Frenette, 2020, en ligne : <terreinnue.com/je-mappelle-humain>.

¹⁴² Wapikoni Mobile, « Collection de courts métrages », en ligne : <<http://www.wapikoni.ca>> et <evenementswapikoni.ca/collection-duvres>.

¹⁴³ Kim O'Bomsawin, « Laissez-nous raconter : Les grands entretiens », Terre Innue et Ici Radio-Canada Première, en ligne : <ici.radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/8347/laissez-nous-raconter-grands-entretiens>.

¹⁴⁴ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le Peuple rieur : hommage à mes amis innus*, Montréal, Lux Éditeur, 2017.

¹⁴⁵ Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire : Innu tipenitamun*, Québec, Septentrion, 2004.

¹⁴⁶ Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, à la p 7.

récits de Naomi Fontaine, de Michel Jean, d'An Antane Kapeshe ou encore de Joséphine Bacon a constitué des interlocuteurs et des reflets de la pensée adulte innue, en regard du discours porté par les jeunes. Ainsi, le recours aux œuvres autochtones nous a non seulement permis de composer avec les difficultés engendrées par la pandémie, mais aussi de rester attentive à la réalité des jeunes Innues à toutes les étapes de la recherche; de la préparation à la collecte des données, jusqu'à l'analyse. Les précisions sur la méthodologie se trouvent approfondies au point 2.2.6.2.

S'il est normalement plus indiqué de se référer à des sources scientifiques dans la rédaction d'une thèse de doctorat, il nous a semblé que, dans ce contexte, le fait de restituer la parole, les écrits ou les images créées par des membres des peuples autochtones au Québec est tout à fait pertinent et cohérent avec ce type de recherche. D'abord parce qu'il participe de la justice épistémique (2.2.5.1) et que les récits autochtones constituent une manière légitime de transmettre les savoirs (2.2.5.2).

2.2.5.1 La justice épistémique comme vecteur de reconnaissance des voix autochtones

Le recours à la parole et aux œuvres littéraires autochtones s'inscrit dans une dynamique qui relève de ce que l'on nomme tantôt la justice, tantôt l'injustice épistémique, en mettant en lumière les voix et les savoirs souvent marginalisés des peuples autochtones¹⁴⁷. Mise au jour en 2007 par la philosophe britannique Miranda Fricker, l'injustice épistémique tente de questionner les standards établis quant aux groupes traditionnellement désignés comme producteurs de savoirs¹⁴⁸. Autrement dit, ce paradigme constitue un courant de pensée qui vise à décoloniser les savoirs et à remettre en question les normes de validité des connaissances scientifiques produites selon une hiérarchisation qui sous-tend que certains groupes sociaux seraient plus susceptibles d'obtenir une crédibilité sur le plan des connaissances¹⁴⁹. Marion Carrel dira de ce paradigme que :

l'une des formes d'injustice épistémique les plus caractéristiques est celle qui tient le manque de crédibilité de certains individus en tant qu'ils appartiennent à des groupes marginalisés

¹⁴⁷ Miranda Fricker, *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007, à la p 9.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Baptiste Godrie et Marie Dos Santos, « Présentation : inégalités sociales, production des savoirs et de l'ignorance » (2017) 49 :1 *Sociologie et sociétés*, à la p 8.

dans la société ou considérés comme non-experts de la science ou de la politique publique explorée¹⁵⁰.

À l'instar de Fricker et Carrel, la chercheuse Amandine Catala précise que les personnes en situation de handicap, les personnes racisées et les Autochtones sont particulièrement susceptibles d'être confrontés à ces barrières au moment d'exercer leur « agentivité épistémique¹⁵¹ ». C'est également l'avis de Godrie et de Dos Santos qui, en adoptant le paradigme de la justice épistémique, se positionnent en faveur des personnes expertes de vécu plutôt qu'aux savoirs « experts » pour démontrer la complexité, l'aspect holiste et la diversité des points de vue pour produire une connaissance ancrée dans la réalité des populations concernées¹⁵². Interpréter ce qui nous arrive ne peut être uniquement académique.

Pour contrer les standards de validité issus du monde universitaire, ouvrir la voie à la production de savoirs par des groupes qui n'y ont pas traditionnellement accès¹⁵³ sous-tend par le fait même que ces multiples formes de savoirs peuvent être restituées par des médiums diversifiés¹⁵⁴. Comme nous le rappellent Godrie et ses collègues, l'usage unique d'écrits universitaires participe de la stigmatisation épistémique :

La structure du monde universitaire en elle-même avec ses normes d'écriture et de publication peut contribuer à produire des injustices épistémiques systématiques en excluant des formes de savoir qui ne se conforment pas au savoir propositionnel¹⁵⁵.

Inspirée de Gélinau et de ses collaboratrices, nous avons eu recours à une diversité de sources, incluant les sources dites scientifiques, pour mettre en lumière une complémentarité de connaissances entourant ce sujet de recherche :

¹⁵⁰ Marion Carrel, « Pluralité des savoirs et puissance des injustices épistémiques : L'enjeu du pilotage et de la validation des démarches participatives » (2024) *SociologieS*, à la p 3.

¹⁵¹ Actualités UQAM, « Pour une justice épistémique : Amandine Catala plaide pour une participation des groupes non dominants à la production et à la diffusion des connaissances » (30 novembre 2021), en ligne : <actualites.uqam.ca/2021/pour-une-justice-epistemique/>.

¹⁵² Baptiste Godrie et Marie Dos Santos, dir., *Injustices épistémiques*, vol. 49, n° 1, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, printemps 2017, à la p 13.

¹⁵³ Christopher McAll, « Des brèches dans le mur : inégalités sociales, sociologie et savoirs d'expérience » (2017) 49 :1 *Sociologie et sociétés*, à la p 110.

¹⁵⁴ Shiv Visvanathan, « La quête de justice cognitive » (traduit par Florence Piron), dans Florence Piron, Samuel Regulus et Marie Sophie Dibounje Madiba, dir., *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux : pour une science ouverte juste, au service du développement local durable*, Québec, Éditions science et bien commun, 2016, en ligne : <scienceetbiencommun.pressbooks.pub/justicetocognitive1/chapter/en-quete-de-justice-cognitive/>.

¹⁵⁵ Baptiste Godrie et al., « Injustices épistémiques et recherche participative : un agenda de recherche à la croisée de l'université et des communautés » (2020) 13 :1 *Gateways: International Journal of Community Research and Engagement* à la p 6.

By combining various types of knowledge and expertise other than academic, we endeavoured to highlight patterns and themes, which otherwise would have remained diffuse; explore the high-lighted variations of these patterns; focus attention on the stories associated with them, pointing to new fields to explore; and finally, explore how these results shake up not only social knowledge but also experiential and practical knowledge¹⁵⁶.

Ainsi, en mettant de l'avant d'autres sources et d'autres interlocuteur.trices que ce qu'il est habituellement convenu de faire dans la confrontation des résultats avec la littérature, nous suggérons que le documentaire, l'oralité et la littérature de fiction autochtone sont susceptibles de mener à la connaissance scientifique, mais plus encore, à une connaissance respectueuse des savoirs qui soit susceptible de bénéficier aux communautés¹⁵⁷.

Compte tenu de la sous-représentation des Autochtones dans le domaine de la recherche universitaire, il nous apparaît d'autant plus avisé d'amplifier la voix des peuples autochtones sans l'entremise de tiers auteurs¹⁵⁸. À cet égard, la chercheure et militante autochtone pour les droits des enfants, Cindy Blackstock, invite les chercheur.es à emboîter le pas à partir des expériences vécues :

Don't just publish another paper ; eighty-five per cent of journal articles don't get read, let's do something and express ourselves in ways people can actually understand. And listen to the lived experience, get behind the community¹⁵⁹.

À l'instar de Blackstock, la chercheuse autochtone Robin Wall Kimmerer insiste sur la dimension intelligible que doit revêtir la connaissance. Elle invite ses étudiant.es à jumeler les savoirs et méthodes autochtones à la science académique :

To be heard, you must speak the language of the one you want to listen. So, back at school, I propose the idea as a thesis project to my graduate student Laurie. Not content with purely

¹⁵⁶Lucie Gélinau et Sophie Dupéré *et al.*, « Participatory action research : The woven collective analysis approach to recognize experiential knowledge of poverty » (2024) 22 :1 *Action Research* 32 en ligne : <gelineau-et-al-2023-participatory-action-research-the-woven-collective-analysis-approach-to-recognize-experiential.pdf> à la p 4.

¹⁵⁷ Cathy Fournier *et al.*, « Systemic disruptions : decolonizing indigenous, research ethics using indigenous Knowledges » (2023) 19 :3 *Research Ethics*, à la p 326.

¹⁵⁸ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, 3^e éd, Londres, Zed Books, 2021, à la p 82.

¹⁵⁹ Becky Rynor, « “Don't just publish another paper. Let's do something,” says scholar-advocate Cindy Blackstock » (5 avril 2023), en ligne : <universityaffairs.ca/features/feature-article/dont-just-publish-another-paper-lets-do-something-says-scholar-advocate-cindy-blackstock/?mibextid=5zvaxg&fbclid=IwAR0DZ0KFIHAQLGVA7iZ2maLOm4aBfaevBpiU10TiStYPjZ-03x3yqOF5_EU>.

academic questions, she had been looking for a reaserch project that would, as she said, « mean something to someone » instead of just sitting on a shelf¹⁶⁰.

Ainsi la justice épistémique permet de diversifier les voix en démontrant que la connaissance et les formes par lesquelles elle se déploie sont plurielles et légitimes et ne proviennent pas uniquement de sources jusqu'alors dites savantes.

2.2.5.2 Les récits autochtones comme mode de transmission des savoirs

Dans le contexte de cette recherche avec les Innus et en regard du concept de justice épistémique, il nous est apparu incontournable d'avoir recours à la littérature autochtone, et ce, même à travers les œuvres et récits de fiction. En effet, la fiction constitue un outil privilégié pour représenter les réalités autochtones, tant sur le plan historique que dans une perspective contemporaine.

La cinéaste Mohawk, Sonia Bonspille Boileau parlera, à cet égard, de souveraineté narrative qui offre aux Autochtones la possibilité de raconter : « leurs propres histoires et leurs visions du monde d'une manière qui leur est fidèle¹⁶¹ ». À l'occasion d'une conférence tenue à l'Université de Montréal, Bonspille Boileau exprimait l'importance pour les Autochtones d'emprunter la fiction « pour raconter des histoires qui existent ». Ayant notamment employé ce procédé à travers la série *Pour toi Flora*¹⁶² et préalablement dans le long métrage *Le Dep*¹⁶³, l'artiste se faisait la porte-parole des Autochtones : « Il faut se réapproprier nos histoires à notre image, on a le pouvoir de la raconter de manière authentique [... nos œuvres doivent participer à changer les façons dont on voit les Autochtones¹⁶⁴ ».

Pour les Premiers peuples, le récit constitue la manière la plus efficace de partager leurs valeurs et leur manière de voir le monde¹⁶⁵. Dans ce contexte, il est d'autant plus injustifié de délégitimer la valeur

¹⁶⁰ Robin Wall Kimmerer, *Braiding sweetgrass : Indigenous Wisdom, Scientific Knoledge, and the Teatching of Plants*, Milkweed Editions, 2013, à la p 158.

¹⁶¹ https://www.mikana.ca/wp-content/uploads/2022/08/Mikana_Aide-memoire_web.pdf à la p 24.

¹⁶² Sonia Bonspille Boileau <https://ici.tou.tv/pour-toi-flora>.

¹⁶³ https://en.wikipedia.org/wiki/Le_Dep.

¹⁶⁴ Sonia Bonspille Boileau, 31 mars 2025, allocution lors de La conférence intitulée *Les femmes autochtones : rôle, enjeux et représentation médiatique*, tenue à l'Université de Montréal.

¹⁶⁵ Lee Maracle, « Oratoire :Accéder à la théorie », dans Marie-Hélène Jeanotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires, réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, à la p 30-40.

scientifique de leurs récits au profit des littératures occidentales. Maracle fait état de cette hiérarchisation imposée par les intellectuels européens :

Il circule chez les intellectuels européens une idée étrange selon laquelle la théorie se distingue du récit, et donc qu'il faut utiliser un ensemble différent de mots selon qu'on veut « prouver » une idée ou « l'illustrer ». La subjectivité ne remet pas en question la légitimité du savoir et de sa transmission ; au contraire, le savoir est intrinsèquement lié aux « interactions humaines »¹⁶⁶.

Jusqu'à tout récemment, les écrits autochtones ne revêtaient pas de légitimité équivalente à ceux des allochtones aux yeux de la société majoritaire¹⁶⁷. Encore aujourd'hui, la valeur scientifique de la littérature autochtone produite en dehors des milieux universitaires se bute aux critères théoriques imposés par la littérature occidentale. St-Amand déplore cette mise à l'écart des écrits autochtones :

Les littératures autochtones ne peuvent être pensées uniquement à partir des théories littéraires occidentales, puisque ces dernières privilégient les critères d'évaluation occidentaux, ce qui a pour effet d'éluider le discours critique et la tradition littéraire autochtone, ce qui perpétue l'impression selon laquelle il n'existerait pas de traditions intellectuelles autochtones et laisse entendre que ces littératures viendraient se greffer à partir de rien à la tradition littéraire occidentale¹⁶⁸.

Afin de reconnaître la valeur scientifique des voix autochtones, St-Gelais suggère d'utiliser le médium de la littérature. En premier lieu pour offrir une tribune aux Premiers peuples eux-mêmes, mais aussi pour en permettre la découverte à l'ensemble du peuple québécois :

Collaborer, écouter, s'assurer que les communautés ont accès au savoir qui émane d'elles et qui les concerne, faire en sorte que les institutions qui les représentent participent à titre égal à l'étude et à la diffusion des connaissances, œuvrer à une collaboration juste et entière, transmettre aux jeunes les points de vue, le patrimoine et les œuvres qui sont les leurs tout en permettant au lectorat québécois et francophone d'en découvrir et d'en mesurer la richesse¹⁶⁹.

Aux premières loges des réalités vécues par leurs nations respectives, les membres des peuples autochtones sont nécessairement les mieux outillés pour amener une dimension juste de leur réalité

¹⁶⁶ Lee Maracle, « Oratoire : Accéder à la théorie », dans *ibid.* à la p 30-40.

¹⁶⁷ Myriam St-Gelais, *Une histoire de la littérature innue*, Montréal, Imaginaire Nord et Uashat, Institut Tshakapesh, 2022, à la p25.

¹⁶⁸ Isabelle St-Amand, « Discours critique pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec » (2010) 35 :2 *Études littéraires canadiennes*, aux pp 36-37.

¹⁶⁹ St-Gelais *supra* note 165 aux pp XX et XXI.

historique, sociale et politique¹⁷⁰. Se référant aux écrits de Womack, St-Gelais parle du lien inextricable entre les écrivain.es autochtones et leur communauté dont les écrits feraient partie : « d'un ensemble complexe de connaissances reliées à la culture, aux territoires et à leur défense¹⁷¹ ».

À cet égard, l'œuvre de Naomi Fontaine nous est apparue particulièrement à propos pour valider nos résultats sur la parole des jeunes en leur permettant de dialoguer avec le point de vue des adultes innus. Se posant comme l'une des porte-parole de son peuple, Fontaine met en contexte l'importance qu'a revêtu à ses yeux l'adaptation de son livre *Manikanetish* au théâtre en 2023 : « Nous [les Innus] avons été longtemps analysés, sans que jamais personne ne se donne la peine de nous connaître¹⁷². » À propos des scientifiques, elle ajoute dans *Shuni* que malgré plusieurs années de recherche, d'écoute et de respect, il est impossible pour quelque anthropologue de tout connaître sur une culture étrangère : « je suis Innu. Je connais mon peuple, ses blessures, ses besoins. Je crois que je suis tout de même la mieux placée pour parler de ma communauté¹⁷³. »

L'œuvre de Fontaine pose un regard adulte et contemporain sur la communauté d'Uashat mak Mani-utenam et particulièrement sur sa jeunesse. Elle-même originaire d'Uashat et œuvrant au sein de sa communauté, le point de vue sincère et exempt de voile qu'elle porte sur son peuple s'avère particulièrement pertinent pour valider ou pour s'inscrire dans un rapport équitable avec le propos des jeunes que nous avons rencontrés¹⁷⁴. Chartier ajoute que malgré la dimension fictive de l'œuvre de Fontaine, son contenu constitue un apport documentaire et social considérable « des mondes transmis par la fiction¹⁷⁵ ».

En plus des écrits de Naomi Fontaine, les éléments d'analyse et de discussion sont également abordés en référence à d'autres auteur.es ou intervenant.es issu.es des Premiers peuples qui se sont exprimé.es

¹⁷⁰ Craig S Womack, *Red on Red : Native American Literacy Separatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, à la p 206.

¹⁷¹ St-Gelais, *supra* note 165 à la p 36.

¹⁷² Luc Boulanger, « Chant d'amour et de fierté », *La Presse* (10 mars 2023), en ligne : <lapresse.ca/arts/theatre/2023-03-10/critique-de-manikanetish/chant-d-amour-et-de-fierte.php?utm_source=dialoginsight&utm_medium=infolettre&utm_campaign=DI_Manika_critiques_BA_20230315>.

¹⁷³ Naomi Fontaine, *Shuni*, Montréal, Mémoires d'Encrier, 2020, à la p 132.

¹⁷⁴ Marie-Ève Vaillancourt, « Un héritage à habiter : Lecture géopoétique de Kuessipan/ À toi et de Puamun, le rêve, de Naomi Fontaine » (2017) 47 :1 *Recherches amérindiennes au Québec*, à la p 25.

¹⁷⁵ Daniel Chartier, « La réception critique des littératures autochtones. Kuessipan de Naomi Fontaine », dans Gilles Dupuis et Klaus-Dieter Ertler, dir., *À la carte : le roman québécois (2010-2015)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2017, 167 aux pp 177-178.

oralement ou à l'écrit à propos des thèmes (le territoire, la famille, la culture/identité) discutés avec les jeunes que nous avons rencontrés.

Nos raisons de mobiliser la littérature autochtone sont bien résumées par l'écrivaine et universitaire autochtone, Lee Maracle : « le récit s'avère le moyen le plus sensé et le plus convaincant de présenter les pensées et les valeurs qu'un peuple a pu accumuler¹⁷⁶ ». Dans la revue *Recherche amérindienne au Québec*, la chercheuse Isabella Huberman résume la pensée de Maracle voulant qu'il n'existe pas de distinction claire entre la théorie et le récit : les histoires et les théories se situent sur le même plan de production de savoir. Selon Maracle, « une histoire, qu'elle vienne du quotidien ou de la poésie est préférable à une théorisation hors du contexte de l'expérience¹⁷⁷ ».

2.2.5.3 Le choix des œuvres autochtones comme outils d'analyse

Il importe à ce stade d'expliquer le choix des œuvres. Nous l'avons vu, l'incursion dans l'univers autochtone, et particulièrement innu, par l'entremise du documentaire ou de la fiction, visait en partie à combler un manque, soit l'impossibilité de séjourner sur le terrain de la recherche en raison des contraintes relatives à la pandémie de COVID-19 qui sévissait au moment de notre recherche. Mais plus encore, nous cherchions des interlocuteurs crédibles pour analyser les propos des jeunes à l'aune de savoirs et de propos similaires aux leurs. Pour y parvenir, nous nous sommes donc mise en mode veille systématique à propos de tout ce qui se produisait et s'était produit au Québec depuis les années 2010 par les Autochtones et qui étaient susceptibles de faire écho aux thèmes abordés avec les jeunes. Autant sur les moteurs de recherche traditionnels¹⁷⁸ que sur les sites comme Espaces autochtones¹⁷⁹ ou encore dans les collections de courts métrages¹⁸⁰, nous avons utilisé les mots clés et recherché les thèmes qui rejoignaient ceux au cœur de la recherche notamment : enfants autochtones, territoire, famille, culture, identité, intérêt de l'enfant, etc. À l'affût des nouveautés en matière de littérature autochtone, ces dernières années, nous avons « lu autochtone » bien au-delà du mois de juin comme le suggère le mouvement¹⁸¹.

¹⁷⁶ I. Huberman, « Compte rendu de [Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone, Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, dir., Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, 276 p.] » (2019) 49 :1 *Recherches amérindiennes au Québec*, à la p 97 en ligne : <https://www-erudit.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/fr/revues/raq/2019-v49-n1-raq05082/1066765ar.pdf> à la p 97.

¹⁷⁷ *Ibid.*, à la p 97.

¹⁷⁸ Site de la bibliothèque de l'UQAM, Google scholar, Google.

¹⁷⁹ <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones>.

¹⁸⁰ <https://evenementswapikoni.ca/>.

¹⁸¹ <https://www.jelisautochtone.ca/>

En plus d'écouter les balados, téléseries (en français et en anglais)¹⁸², sans oublier les films de fiction ou documentaires¹⁸³ dont les thématiques étaient en tout ou en partie en corrélation avec les sujets traités lors des rencontres avec les jeunes. Bien que chaque nation autochtone ait ses propres codes et particularités, les thèmes du territoire, de la famille et de la culture/identité présentent des similitudes d'un groupe à l'autre. Ces points communs nous ont permis d'affiner notre compréhension de la façon dont ces dimensions sont perçues par les communautés en général et pour les Innus en particulier.

Enfin, bien que nous soyons soucieuse de mettre les écrits et la parole des Autochtones au premier plan pour poser un regard sur les résultats, nous ne faisons pas l'impasse sur les travaux que d'autres chercheur.es allié.es ont menés avant nous sur des thématiques similaires à celles qui font l'objet de nos travaux. Ainsi, parmi les sources documentaires complémentaires à notre terrain de recherche, nous avons abondamment puisé dans les écrits scientifiques produits par Guay et ses collègues dont les travaux de recherche se sont déroulés au sein de la communauté d'Uashat mak Mani-uteam sur les thèmes que nous avons abordés avec les jeunes Innues.

À la suite de notre terrain de recherche réalisé en 2021 et à une première analyse (à partir des rencontres avec les jeunes Innues), un ouvrage traitant des jeunesses autochtones au Québec est paru en 2024 sous la direction de la professeure Natasha Blanchet Cohen et de la doctorante d'origine Wendat Véronique Picard¹⁸⁴. Ce livre, malgré qu'il ne se penche pas spécifiquement sur le point de vue des jeunes au sujet de l'intérêt de l'enfant, a, par ailleurs, constitué un outil complémentaire pour analyser nos résultats. Certains propos des participantes se reflètent dans le discours des jeunes Autochtones mis de l'avant dans cet ouvrage. Qu'il s'agisse de l'attachement au territoire, de la sauvegarde des langues autochtones, de l'importance des liens intergénérationnels ou de la nécessité que soit entendue la voix des jeunes, les recherches menées avec « les jeunesses autochtones du Québec » corroborent et consolident nos constats.

Enfin, nous nous sommes intéressée à la littérature scientifique accessible sur les bases de données universitaires¹⁸⁵ en y recherchant les mêmes mots clés mentionnés précédemment.

¹⁸² <https://aptnlumi.ca/#/https://ici.radio-canada.ca/ohdio>, <https://ici.tou.tv/>

¹⁸³ Guillaume Sylvestre, *Matimekush* (2023), 52 m, <https://www.onf.ca/>.

¹⁸⁴ Natasha Blanchet Cohen et Véronique Picard, *Les jeunesses autochtones au Québec, décolonisation, fierté et engagement*, PUL, Mondes Autochtones, 2024.

¹⁸⁵ <https://bibliotheques.uqam.ca>

Ces sources documentaires ont été intégrées aux résultats par une mise en dialogue entre les propos des jeunes et ce qui est ressorti de ces sources à propos des mêmes thèmes.

2.2.6 Mise en œuvre de la recherche

La réalisation de cette recherche a été grandement facilitée par le partenariat de recherche entre la communauté innue et la professeure Guay. Cette collaboration a fortement contribué à déterminer le choix du terrain de recherche. À titre d'assistante de recherche, nous avons visité à quelques reprises la communauté et avons développé une compréhension des différents aspects du contexte sociopolitique et économique, des caractéristiques démographiques de la population et de son mode de vie. Tous ces éléments apparaissent comme des facteurs ayant facilité la réalisation de cette recherche. Enfin, rappelons que la volonté d'associer les enfants à la réflexion découle d'une préoccupation formulée par la responsable du Centre de santé et de services sociaux de la communauté. Par le fait même, l'accès au terrain nous était déjà assuré, de même que la légitimité et la pertinence du projet pour l'ensemble des acteurs de ce partenariat. Mais plus encore, la dimension relationnelle et la collaboration avec les adultes innues ont été fondamentales dans la réalisation de cette recherche.

La prochaine partie porte sur les modalités de mise en œuvre de la recherche, en particulier de la collecte de données auprès de jeunes Innues. La première partie retrace les changements que nous avons dû opérer en raison de la crise sanitaire (2.2.6.1). La seconde porte sur la méthode de collecte de données retenue (2.2.6.2). La dernière décrit les aspects associés précisément à la collecte de données (2.2.6.3).

2.2.6.1 Les aléas de la pandémie

Nous avons déjà expliqué que la recherche participative avec les peuples autochtones requière une présence soutenue sur le terrain. Cette présence est nécessaire pour acquérir une connaissance du milieu et de ses particularités, afin d'établir de rapports de confiance avec les participant.es, mais aussi avec les partenaires locaux¹⁸⁶. Ces étapes signifient un investissement temporel et organisationnel¹⁸⁷ important. De même, la flexibilité constitue un atout de taille, non seulement chez les participant.es, mais également

¹⁸⁶ Bennett et Blackstock, *supra* note 34, à la p 2.

¹⁸⁷ Maïtena Armagnague-Roucher et Isabelle Rigoni, « Saisir le point de vue de l'enfant. Enquêter sur la participation socioscolaire des élèves migrants » (2016) 20 *Recherches qualitatives*, à la p 324, en ligne : <recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/hors_serie/HS-20/rq-hs-20-armagnague-rigoni.pdf>.

chez les partenaires communautaires qui doivent, en plus de prendre part à la recherche, poursuivre la prestation des services dans leurs communautés¹⁸⁸.

Or ces principes n'ont pu être rencontrés comme prévu. Bien que nous ayons déjà effectué quelques séjours au sein de la communauté dans le cadre de la recherche principale sur la gouvernance innue en protection de la jeunesse, la connaissance approfondie du terrain, des partenaires et des jeunes n'a pu se faire de façon optimale par une présence physique et soutenue dans la communauté lors de la cueillette de données. Les circonstances sanitaires hors de notre contrôle ont imposé de nombreux réaménagements, beaucoup de flexibilité, de patience et de créativité.

Au début de la démarche, il était convenu d'avoir recours à la méthode *Photovoice* pour soutenir la collecte de données. La méthode qualitative et participative *Photovoice* emploie la photographie et la narration comme outil d'expression qui permet de susciter la prise de pouvoir des participant.es et d'opérer des changements sociaux au sein de leur groupe ou de leur communauté¹⁸⁹.

Or, il a fallu mettre le projet en veilleuse. Il était autorisé, pendant quelques mois à l'été 2020, de voyager entre les régions du Québec et de rassembler quelques personnes à l'intérieur des maisons, mais les règles ne furent pas les mêmes dans la plupart des communautés autochtones. À Uashat mak Mani-utenam, à l'instar d'autres communautés, on a redoublé de prudence pour protéger tous ses membres, dont les Aîné.es. La communauté a rouvert ses portes aux non-résident.es à la mi-juin 2021, alors que l'ensemble des régions du Québec était « en zones jaunes ou vertes ». Avant cette date, des guérites étaient postées à l'entrée des deux communautés (Uashat et Maliotenam) et tous les non-résident.es ou toute personne arrivant d'une autre région devait effectuer une quarantaine et se prêter à des tests de dépistage.

En décembre 2020, nous avons tenté, en accord avec le partenaire de recherche, d'ajuster notre stratégie méthodologique, autour du *photovoice*, en proposant des modalités de rencontres virtuelles et individuelles. Les jeunes membres du Comité Puamun mak Uitsheukan, dont la mission était la défense des droits des enfants de la communauté, avaient démontré leur intérêt à participer au projet. Or, lors de la première entrevue prétest réalisée en janvier 2021, la participante a émis des réserves quant à l'idée

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Lyne Douville *et al.*, « La démarche Photovoice à titre d'outil de changement social auprès des jeunes de la rue » (2017) 145 *Intervention* à la p 45, en ligne : *Revue Intervention* <revueintervention.org/wp-content/uploads/2017/05/ri_145_2017.1_douville_et_al.pdf>.

d'aller prendre des photos seule dans la communauté : elle ne savait pas quoi photographier à propos des thèmes et s'est dite finalement moins motivée à participer au projet.

À la suite de cette rencontre, nous avons discuté avec les partenaires innus et l'intervenante du comité et il est devenu évident que l'idée d'un *Photovoice* en mode individuel avec une prise de photos extérieures n'était pas une option judicieuse. Nous avons convenu qu'étant donné la saison d'hiver, et notre incapacité à les accompagner et à les réunir (toujours en raison de la COVID-19), il valait mieux penser à une autre stratégie.

2.2.6.2 L'entrevue de groupe et le groupe de parole

En février 2021, de retour à notre table à dessin, nous nous sommes mise à la recherche d'une méthode de groupe plus adéquate pour les circonstances, en laissant tomber la photographie comme principale source de données. Les objectifs de la recherche sont restés les mêmes, mais la stratégie de collecte de données a été modifiée pour être davantage en harmonie avec la réalité des jeunes et le contexte entourant la pandémie.

À la suite de discussions avec le partenaire, nous avons opté pour la technique de l'entrevue de groupe (toujours en mode virtuel) à laquelle nous avons greffé certains éléments de la technique des groupes de parole¹⁹⁰. Cette option a également été validée avec les jeunes en mars 2021, avant d'entamer la démarche avec les participantes du Comité Puamun qui compose une partie de notre échantillon. Nous y reviendrons.

Avant de détailler la manière de collecter les données auprès des participantes, nous ferons un survol des conditions que les chercheur.es jugent les plus propices pour effectuer des rencontres de groupes avec des jeunes.

¹⁹⁰ Garine Papazian-Zohrabian, Caterina Mamprin, Vanessa Lemire, Alyssa Turpin-Samson et Ray Aoun, *Mener des groupes de parole en contexte scolaire, guide pour les enseignants et les professionnels*. 2018 en ligne : <https://sherpa-recherche.com/wp-content/uploads/Mener-des-groupes-de-parole-en-contexte-scolaire.pdf> .
Joelle Papillon, « La solidité des filles chez Naomi Fontaine » (2019) 119 *Tangence* 41, <doi.org/10.7202/1065667ar>.

Reconnue comme une technique de collecte polyvalente, l'entrevue de groupe est facilement complémentaire à d'autres méthodes qualitatives ou quantitatives¹⁹¹. Une étude datant de 2020¹⁹², sur l'utilisation de l'entrevue de groupe avec les jeunes, fait état des avantages et des défis. L'un des éléments d'intérêt soulevé par les auteurs consiste en « la richesse et la profondeur » de l'information recueillie qui, grâce aux interactions entre les membres du groupe, permet de récolter davantage de données que la somme des contenus réunis à la suite d'une succession d'entrevues individuelles¹⁹³.

Utilisée auprès des jeunes, l'entrevue de groupe saisit de manière plus approfondie leur point de vue et la façon dont ils comprennent les enjeux relatifs à la recherche donnée. Positionnées en tant que premières personnes concernées, elles deviennent alors les plus aptes à dépeindre et à témoigner de leur réalité¹⁹⁴. L'entrevue de groupe permet aussi la dilution du pouvoir entre les adultes et les participant.es et entre les participant.es eux-mêmes. Le fait d'être plus nombreux enlève un certain poids sur les épaules des jeunes. Ils peuvent s'exprimer à leur rythme et ont moins le réflexe de formuler des réponses « parfaites » pour répondre aux attentes des adultes. Cette pression étant diminuée, les jeunes peuvent généralement s'exprimer plus librement et sincèrement dans une ambiance empreinte de collégialité¹⁹⁵.

Pouliot et ses collaboratrices précisent que le fait d'être en groupe rendrait les jeunes plus à l'aise de parler de sujets sensibles, notamment les problèmes qu'ils peuvent vivre au sein de leurs familles. Le fait d'aborder ces sujets en groupes leur fait parfois réaliser qu'ils ne sont pas seuls et qu'il y a une certaine normalité à vivre des difficultés familiales, même particulièrement pénibles. Il n'est d'ailleurs pas rare qu'un esprit d'entraide naisse dans le groupe à la suite de ces échanges¹⁹⁶. Tous ces éléments concordent particulièrement avec les objectifs de la recherche partenariale dont nous avons discuté plus tôt et répondent aux impératifs de souplesse et de partage égalitaire de pouvoir qui doivent régner dans les recherches avec les enfants et les jeunes, dont les jeunes Autochtones.

¹⁹¹ Ève Pouliot, Danielle Maltais, Geneviève Côté, Anne-Lise Lansard, « Donner une voix aux jeunes à la suite d'une catastrophe : enjeux et stratégies concernant l'utilisation de l'entrevue de groupe comme technique de collecte de données », dans Isabel Côté, Kévin Lavoie, Renée-Pier Trottier-Cyr, dir., *La recherche sur l'enfant : défis éthiques et innovations méthodologiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 413, à la p 416.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, à la p 416.

¹⁹⁴ *Ibid.*, à la p 416.

¹⁹⁵ *Ibid.*, à la p 417.

¹⁹⁶ *Ibid.*, à la p 417.

Quant aux défis qu'il est possible de rencontrer lors des entrevues de groupe, les auteurs soulignent la possible présence « de comportement inhibé ou, à l'inverse, perturbateur d'un enfant ¹⁹⁷ ». Ces comportements possibles pourraient porter certains jeunes à moins participer ou à se rallier systématiquement à l'opinion des participant.es plus volubiles. Nous verrons l'importance d'être à l'écoute et d'offrir des outils d'expression alternatifs pour s'assurer que tous et toutes soient à l'aise et que leur point de vue puisse s'exprimer librement.

Au sujet de la composition du groupe, on recommande de ne pas excéder 6 à 8 jeunes. En ce qui a trait à la durée des rencontres pour les enfants d'environ 14 ans, les avis divergent, mais de manière générale il n'est pas recommandé de mener des rencontres de moins de 60 minutes et de ne pas excéder les 90 minutes¹⁹⁸. Quant à la mixité, les auteurs soulignent que certaines thématiques sont plus susceptibles d'inhiber les participant.es selon les sujets abordés¹⁹⁹.

Nous avons aussi puisé quelques éléments à la technique des groupes de parole qui favorise les échanges verbaux, tout en offrant un espace de créativité aux participant.es. L'objectif premier du groupe de parole vise la prise de parole libre de toutes les personnes participantes sur une même thématique. L'écoute doit se faire dans le respect du droit de parole de chacun.e, le non-jugement face aux propos tenus par les autres et ne constitue pas une forme d'évaluation ni une thérapie de groupe. Issues d'approches psychopédagogiques et psychosociales, les recherches entourant la technique du groupe de parole insistent sur l'importance de mobiliser des outils créatifs comme forme d'expression en support aux espaces d'expression verbale, notamment par le dessin. Le modèle de groupe de parole qui nous a inspirée a été développé par des professionnel.les en éducation qui voulaient mener une recherche-action avec de jeunes réfugiés syriens²⁰⁰. À la suite de cette recherche, l'équipe a développé un modèle de rencontres adapté à des groupes scolaires d'âge primaire et secondaire en collaboration avec un groupe de recherche multidisciplinaire en éducation.

La méthode du groupe de parole est une forme très souple d'entrevue de groupe et permet de s'adapter au contexte, à la composition des participant.es et d'y intégrer, si les participant.es le souhaitent, certaines

¹⁹⁷ *Ibid.*, à la p 418

¹⁹⁸ *Ibid.*, à la p 422.

¹⁹⁹ *Ibid.*, à la p 421.

²⁰⁰ Garine Papazian-Zohrabian, « Les jeunes réfugiés et les enfants de la guerre à l'école québécoise », dans Maryse Potvin *et al.*, dir., *La diversité ethnoculturelle, religieuse et linguistique en éducation : Théorie et pratique*, Montréal, Fides Éducation, 2016, 183.

formes d'expression créative, littéraire ou artistique. Dans le cadre de cette recherche, nous avons retenu certains éléments de ce guide et les avons adaptés en fonction des thématiques, de la réalité du terrain et des recommandations des partenaires²⁰¹. Par exemple, nous avons mis à la disposition des participantes des crayons de couleur, du papier et du fusain afin qu'elles puissent, au-delà ou à la place de la parole, s'exprimer par le dessin ou par écrit.

2.2.6.3 La collecte de données

La collecte de données est une étape cruciale dans la recherche qualitative. Dans cette section, nous faisons état de notre manière de travailler en respect des recommandations des chercheur.es qui travaillent en groupe avec les jeunes. Nous exposons quelques détails sur les moyens de recrutement (2.3.3.4.1), la composition de l'échantillon et sur le recrutement des participantes (2.3.3.4.2). Nous abordons ensuite les questions relatives au déroulement de la collecte (2.3.3.4.3), au fonctionnement des rencontres (2.3.3.4.4). Nous terminons cette section en faisant état des thématiques abordées et des médiums utilisés (2.3.3.4.5).

Moyen de recrutement et échantillon

En accord avec *le Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*²⁰², le partenaire de la recherche a été l'unique responsable du recrutement des participantes²⁰³. Ce recrutement s'est effectué sur une base volontaire. Pour participer à la recherche, les jeunes devaient résider au sein de la communauté, être membres de la bande et être âgées entre 14 et 18 ans. Nous souhaitions au départ recruter une vingtaine de participant.es, selon un échantillon non probabiliste volontaire²⁰⁴. Les aléas dus à la situation sanitaire ont toutefois restreint la capacité de recrutement. Les moyens choisis pour en faire la promotion ont également dû être adaptés pour les mêmes raisons. Si au départ il était prévu de faire la promotion de la recherche par l'entremise de la radio, d'affiches, de médias sociaux et autres moyens

²⁰¹ Papazian-Zohrabian *et al.*, *supra* note 188.

²⁰² Assemblée des Premières Nations du Québec-Labrador, « Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador » (2014), en ligne : *Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants* <cerpe.uqam.ca/wp-content/uploads/sites/29/2016/08/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>.

²⁰³ *Ibid.*, à la p 19.

²⁰⁴ Jean-Pierre Beaud, « L'échantillonnage », dans Benoît Gauthier, dir., *Recherche Sociale : De la Problématique à la Collecte des Données*, 4^e éd, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003, 211, à la p 223.

inhérents au « bouche-à-oreille », la nécessité de faire les rencontres dans le respect des règles sanitaires a restreint le champ des possibles.

Ainsi, il a été convenu de constituer deux groupes distincts. Le premier groupe était composé de six jeunes filles membres du Comité Puamun mak Uitsheukan. Mis sur pied à l'automne 2020, ce groupe était rattaché aux activités de mise en place d'un futur Centre de pédiatrie sociale (CPS) en communauté. Avec leur intervenante, les participantes avaient déjà mené plusieurs rencontres sur la défense des droits des enfants et organisé certaines activités en ce sens dans la communauté. Nous avons commencé les rencontres thématiques avec ses membres entre mars et juin 2021. Préalablement à ces rencontres, nous avons rencontré le groupe de manière informelle à deux reprises : en décembre 2020 afin de faire connaissance et expliquer les objectifs du projet ; en février 2021, afin de vérifier l'intérêt de participer à la démarche en excluant la dimension *Photovoice*. Parmi les six participantes du départ, trois sont restées actives et présentes à chacune des trois rencontres thématiques (printemps 2021) en plus de prendre part à la rencontre-bilan (juin 2021).

Nous avons également recruté un autre groupe de participantes de 14 à 18 ans afin de constituer un échantillon plus diversifié et représentatif des jeunes d'Uashat et de Maliotenam. Le partenaire de la recherche a réuni ce second groupe avec le concours du responsable de l'animation des activités scolaires de l'école secondaire Manikanetish d'Uashat. Au total, 10 jeunes filles ont participé à ces rencontres à l'école Manikanetish. Certaines revenaient d'une rencontre à l'autre, d'autres pas, et de nouveaux visages se greffaient au fil des rencontres qui se sont déroulées d'avril à juin au printemps 2021.

Au cours du processus de recherche, nous avons rencontré 16 jeunes innues réparties entre les deux communautés d'Uashat et de Maliotenam. Certaines vivent en famille d'accueil alors que la majorité habite avec les parents biologiques. Sept d'entre elles ont participé à l'ensemble des rencontres et 10 étaient présentes à la rencontre finale²⁰⁵. Nous avons respecté les barèmes proposés par les expert.es pour l'entrevue de groupe, tant au niveau du temps consacré à chacune des rencontres que sur le nombre de participantes dans les groupes.

Chacun des groupes a participé à quatre rencontres (trois rencontres dans leur groupe distinct et une rencontre commune où les deux groupes étaient réunis). Malgré les efforts du partenaire pour recruter

²⁰⁵ Quatre jeunes habitent Maliotenam et 6 habitent Uashat.

une mixité de participant.es, la totalité des participantes rencontrées s'identifie au genre féminin²⁰⁶. À cet égard, le nombre restreint de jeunes personnes ayant participé à la recherche de même que la composition uniquement féminine constituent des limites en termes de transférabilité des données de même qu'un biais potentiel lié à l'analyse centrée exclusivement sur le point de vue de jeunes filles.

Bien que ne faisant pas partie de l'échantillon à proprement parler, un adulte était présent à chaque rencontre de groupe. Il s'agit de l'animatrice du Comité Puamun mak Uitsheuakan et du responsable des activités parascolaires de l'école secondaire Manikanetish. Enfin, une Aînée responsable du local culturel de cette même école a également pris part à la dernière rencontre.

Structure des rencontres de groupe

Au cours des rencontres, les participantes ont partagé leur point de vue sur la meilleure manière de prendre soin et de protéger les enfants et les familles au sein de leur communauté à partir de thèmes qui, comme nous l'avons vu au chapitre 1, définissent l'intérêt de l'enfant et de la famille innue. Il s'agit de la famille, du territoire, de la culture et de l'identité. Ces thèmes sont présents dans la définition de l'intérêt de l'enfant proposée par les adultes de la communauté et inscrite dans la politique familiale. Nous avons repris ces grands thèmes, lesquels ont permis d'orienter les axes de la politique familiale élaborée par les membres de la communauté.

Chacun des deux groupes a été rencontré à trois reprises. Chaque rencontre portait sur un thème en particulier. La première touchait la famille, la deuxième le territoire et la troisième réunissait le thème de la culture et de l'identité. Enfin, les deux groupes ont participé ensemble à une quatrième rencontre qui visait à faire un retour sur ce que les participantes avaient fait ressortir dans chacun des grands thèmes et à élaborer un message commun à transmettre aux adultes et aux décideurs de la communauté (voir les schémas aux annexes A et B).

²⁰⁶ Il est intéressant de constater que dans les écrits de Naomi Fontaine, les filles occupent une place particulière quant à leur rapport à la communauté et à la survie identitaire. Dans un article portant sur l'œuvre de Naomi Fontaine, Joelle Papillon se penche effectivement sur cette dimension en mentionnant entre autres : « Au cœur des deux romans se dressent des personnages de filles solides [...] Chez Fontaine, les filles innues — et particulièrement les jeunes mères — sont présentées comme des créatrices de communautés, les gardiennes de l'avenir de la nation. » Dépeignant sa communauté, Fontaine pose un regard juste sur cet intérêt particulier qu'ont les filles et les jeunes femmes comme « des créatrices » de la communauté et c'est ce que nous avons pu observer également au fil de nos rencontres. (Papillon, *supra* note 188 à la p 41).

Les trois premières rencontres des deux groupes se sont déroulées par le biais de la plateforme Zoom pendant environ 1 h 30. Les participantes étaient réunies dans un même local de manière distanciée et en portant le masque, alors que nous animions depuis Montréal. La quatrième rencontre de validation a eu lieu en personne dans le local culturel de l'École Manikanetish et a duré un peu plus d'une heure.

Déroulement des rencontres

Comme mentionné, chacune des rencontres portait sur un thème particulier (famille, territoire, culture/identité). Nous avons coanimé l'ensemble des rencontres avec l'intervenante du Comité Puamun (incluant les rencontres à l'école secondaire Manikanetish et la rencontre commune finale). Le fait que cette dernière soit Innue et déjà connue des participantes a constitué un atout de taille dans le processus de collecte de données et dans la rétroaction des rencontres. Dans ce processus de coconstruction des connaissances²⁰⁷, une rencontre de préparation était prévue avec l'intervenante avant chacune des rencontres. Bien que nous ayons assumé le « leadership » dans l'animation et le déroulement, l'intervenante n'hésitait pas à clarifier certaines questions à approfondir, certains enjeux propres à la communauté et à la vie des familles, et à relancer la discussion au besoin. À la suite de chacun des entretiens avec les participantes, une rencontre était prévue avec l'intervenante. Cette précieuse collaboration a permis d'ajuster les questions, de montrer davantage de flexibilité dans la manière d'animer et de collecter les données en plus d'avoir une rétroaction en profondeur sur les enjeux qui touchent les familles de la communauté²⁰⁸. Le fait que l'intervenante soit elle-même Innue, membre de la communauté et soucieuse du bien-être et des droits des enfants de sa collectivité nous a permis de mener une recherche véritablement incarnée et collée aux enjeux vécus par les enfants et les familles d'Uashat mak Mani-utenam.

L'animation des rencontres avec le deuxième groupe s'est faite de manière similaire. Toutefois, en plus de l'intervenante du premier groupe (Comité Puamun), le responsable des activités scolaires de l'école Manikanetish était également présent. Même s'il est allochtone, et donc un non-membre de la communauté, il s'est, tout comme l'intervenante, révélé préoccupé par le bien-être des enfants et des jeunes Innus. Il s'est montré particulièrement motivé à prendre part au projet. Conscient que les élèves

²⁰⁷ Lyne Kurtzman et Eve-Marie Lampron, « Coconstruire des connaissances féministes : L'exemple du Service aux collectivités de l'Université du Québec à Montréal, 37 :2 *Nouvelles Questions Féministes*, à la p 16.

²⁰⁸ Evelyne Jean-Bouchard, « Les processus de coconstruction des connaissances dans la recherche féministe en droit, petit bilan des contraintes et défis », dans Myriam Gervais et Louise Lafortune, dir., *Coconstruction en recherche partenariale : perspectives féministes*, Montréal, JFD Éditions, 2024, à la p 111.

n'avaient eu que très peu ou pas d'activités de groupe au cours de l'année scolaire en raison de la pandémie, il était d'autant plus persuadé du bien-fondé de les inciter à participer à la recherche. En plus d'avoir participé au recrutement des jeunes, l'animateur scolaire était présent à chacune des trois rencontres virtuelles à l'école Manikanetish. Bien au fait de la réalité des jeunes en présence, il n'a pas hésité à prendre la parole pour les mettre à l'aise ou pour relancer certains aspects de la thématique abordée. À la suite de chacune des rencontres de l'école secondaire, l'animateur, l'intervenante et moi-même demeurions « en ligne » pour faire une rétroaction de ce qui venait de se dire et de se produire avec les participantes. Les notes prises lors de ces échanges ont été fort précieuses au moment de l'analyse des données.

La quatrième rencontre a eu lieu sous forme d'atelier et a réuni les participantes du Comité Puamun et celles du groupe de l'école secondaire Manikanetish. Cette rencontre avait pour objectif de valider les données recueillies en nous assurant que les thématiques ressorties à la suite d'une pré-analyse étaient significatives et fidèles aux discussions du groupe. Nous avons eu la chance de prendre part à cette rencontre en personne à la suite d'une période de confinement à Sept-Îles et à la confirmation de deux tests négatifs à la COVID-19. À cette occasion, nous étions réunis dans le local culturel de Manikanetish.

Notons au passage l'importance que revêt pour les participant.es le lieu des rencontres lors d'entrevue de groupe, soit l'environnement physique, la familiarité des lieux et la convivialité qu'il offre. Pouliot et ses collègues affirment que l'école fréquentée par les participants est particulièrement propice pour mener des rencontres, car ils sont « chez eux ». Cela contribuerait à diluer les rapports de pouvoir entre les participant.es et les chercheur.es²⁰⁹. Or, il importe que les participant.es, même à l'école, ne se sentent pas « comme à l'école » c'est-à-dire évalué.es ou sommé.es de donner la bonne réponse aux questions des chercheur.es. En ce sens, nous nous sommes employée, avant chacune des rencontres, à faire ce rappel afin que les participantes donnent des réponses spontanées, qu'elles respectent les points de vue de chacune et qu'elles ne se sentent pas obligées d'être en accord avec l'opinion de leurs paires.

Ainsi, lors de cette dernière rencontre, l'accueil était assuré par l'Aînée responsable du local culturel. Bien connue des gens de la communauté et des élèves, Mme Laurette Grégoire est une ancienne enseignante très impliquée auprès des jeunes, des enfants et des familles. Les intervenant.es responsables des deux groupes respectifs (Comité Puamun et école Manikanetish) étaient également sur place. Des collations et

²⁰⁹ *Ibid.*, à la p 422.

des rafraîchissements étaient offerts, ce qui a contribué à installer une ambiance sécurisante et conviviale. Lors de cette rencontre commune, nous étions ravis d'avoir l'occasion de nous rencontrer en personne pour la première fois.

Thématiques abordées et médiums utilisés lors des rencontres

Afin de briser la glace et pour nous plonger au cœur de la thématique, nous avons, au début de chacune des trois premières rencontres, présenté une courte vidéo en lien direct avec le thème du jour. Nous avons le souci de présenter des films créés par et avec des Innus dont certains se passaient dans la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. Nous avons notamment sélectionné des films créés avec le studio Wapikoni mobile²¹⁰, *Nametau innu*²¹¹ en plus de présenter la bande-annonce du film *Je m'appelle humain*²¹². Ces courtes vidéos qui portaient sur la famille, le territoire, la culture et l'identité ont servi à engager la discussion. Dans un premier temps, nous sommes revenues sur les vidéos, leur signification et le message porté pour ensuite entrer plus en profondeur dans le cœur du sujet.

Lors de ces rencontres, du matériel d'art, des feuilles et des crayons étaient mis à la disposition des participantes. Elles étaient invitées, de manière volontaire, à illustrer par un dessin ou à l'écrit ce que ces thématiques respectives représentaient pour elles. À chacune des rencontres, que ce soit sur l'heure du diner ou au souper, un repas était offert aux participantes qui avaient l'occasion de décider à l'avance ce qu'elles souhaitaient manger lors de la rencontre suivante.

Afin de relancer la discussion et dans le but de donner une certaine profondeur aux thématiques abordées, nous avons, lors de certaines rencontres, fait référence à des auteur.trices innu.es qui abordent ces sujets dans leurs œuvres littéraires ou cinématographiques. Nous avons notamment fait référence aux écrits de Naomi Fontaine²¹³, native d'Uashat, dont l'un des romans, *Kuessipan*, a été adapté au cinéma et que certaines participantes avaient visionné. Naomi Fontaine a également signé le roman *Manikanetish* qui

²¹⁰ <http://www.wapikoni.ca>.

²¹¹ Nametau innu : mémoire et connaissance du Nitassinan, un site spécifique à la nation innue où des Aînés transmettent leur savoir-faire et leur culture à des plus jeunes. En ligne : <nametauinnu.ca/fr/accueil>.

²¹² Kim O'Bomsawin, « Je m'appelle humain » (9 septembre 2020), Maison4tiers, en ligne (vidéo) : <[youtube.com/watch?v=WymW9Q5qCBw](https://www.youtube.com/watch?v=WymW9Q5qCBw)>.

²¹³ *Manikanetish* est le nom de l'école secondaire d'Uashat et raconte l'histoire d'une professeure de français au secondaire. Originaire de la communauté, celle-ci tente de développer des liens avec ses élèves à travers le théâtre. *Kussepien* raconte le quotidien de jeunes femmes et de leur entourage dans la communauté d'Uashat Mak Mani-utenam. *Shuni* est une lettre que l'autrice innue, Naomi Fontaine, adresse à son amie allochtone qui s'apprête à venir travailler dans la communauté. Celle-ci expose ses connaissances de sa communauté, de son visage et de sa culture.

porte sur son passage en tant que professeure à leur école secondaire à Uashat. Nous avons aussi évoqué les écrits de la poétesse Joséphine Bacon, et de la regrettée An Antane Kapesh²¹⁴ première autrice innue, en plus de faire référence à l'œuvre littéraire du journaliste et écrivain innu Michel Jean²¹⁵.

Nous avons abordé un grand thème par séance distincte afin que les rencontres ne soient ni trop chargées ni trop longues. Or, il est indéniable que ces concepts sont tous interreliés et ne peuvent être appréhendés de manière étanche et distincte les uns des autres. Nous verrons dans la partie portant sur les résultats et l'analyse que les jeunes ont abordé indistinctement chacun des thèmes à toutes les rencontres, en insistant sur l'importance du territoire comme étant le berceau et le fil conducteur entourant la famille innue, sa culture et ses particularités. En ce sens, si le traitement et l'analyse de données ont été faits, dans un premier temps, selon les thèmes abordés dans chacune des rencontres distinctes, nous avons, dans un second temps, dû repenser le codage, étant donné que les thèmes se chevauchaient.

La stratégie d'analyse : l'analyse thématique

Le volume de données n'étant pas trop important, l'analyse thématique est apparue la plus appropriée au contexte de la recherche et à sa finalité. Selon les principes de Paillé et Muchielli, nous avons souscrit aux deux fonctions principales de l'analyse thématique : « la saisie de l'ensemble des thèmes du corpus » et « la capacité de tracer des parallèles ou de documenter des oppositions ou divergences entre les thèmes ». Le tout en vue de faire émerger un « panorama »²¹⁶.

Nous avons opté pour une analyse thématique par support papier (sans logiciel informatique de type NVivo). Lorsque le matériel à analyser n'est pas trop volumineux, ce type d'analyse figure parmi les techniques préconisées par Paillé et Muchielli. Cette technique permettait un contact privilégié et une flexibilité à l'égard de nos données :

Il s'agit de transcrire les entretiens ou de colliger les documents de façon à pouvoir ensuite y noter directement les thèmes. Les avantages sont surtout ceux du contact physique avec le

²¹⁴ An Antane Kapesh, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu-Je suis une Maudite sauvagesse*, Mémoire d'Encrier, 2019 et An Antane Kapesh, *Qu'as-tu fait de mon pays ? Tanite nan etutamin nitassi ?*, édité par Naomi Fontaine, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2020.

²¹⁵ Michel Jean, *Kukum*, Montréal, Libre Expression, 2019.

²¹⁶ Pierre Paillé et Alex Muchielli, en ligne : <<https://www-cairn-info.proxy.bibliotheques.ugam.ca/analyse-qualitative-en-sciences-humaines-et-social--9782200614706-page-235.htm>>.

corpus et de la flexibilité du support. Pour plusieurs, le fait de manipuler [...] les copies thématiques est en effet cognitivement aidant²¹⁷.

Nous avons d'abord fait la transcription intégrale des verbatims. Nous avons relevé les thèmes principaux, procédé à un ensemble de sous-thématiques et fait ressortir ceux qui nous apparaissaient les plus significatifs et complémentaires²¹⁸. Nous avons créé des dossiers thématiques et sous-thématiques dans lesquels nous avons répertorié des extraits annotés et classés, selon les thématiques prédéterminées celles qui ont émergé. Nous avons favorisé une méthode à partir d'un « modèle mixte », c'est-à-dire qu'une partie des catégories était prédéterminée (territoire, famille, culture/identité), tout en laissant place à ce que d'autres catégories émergent au moment de l'analyse²¹⁹.

Nous avons retenu les citations les plus représentatives des propos des participantes. Sans faire l'impasse sur les observations qui ne faisaient pas l'unanimité, nous avons d'une part laissé place aux nuances ou aux désaccords et relevé ce qui semblait faire consensus. Nous n'avons pas corrigé le style ni la syntaxe.

Or, malgré un souci de suivre rigoureusement les règles relatives à « l'enquête²²⁰ » et de fonctionner de manière systématique, à l'instar des notions transmises par Blanchet et Gotman, notre stratégie d'analyse ne s'est pas réalisée exactement comme planifiée :

Ce phasage constitue un schéma idéal, rarement utilisé dans les faits sous une forme aussi rigoureusement séquentielle. En premier lieu parce que la réflexion se poursuit tout au long de l'enquête et opère le plus souvent par allers et retours d'une phase à l'autre, tout entretien pouvant suggérer des hypothèses dont on cherchera des indices au cours des entretiens suivants, et venir ainsi infléchir le guide initial d'entretien²²¹.

Contrairement au questionnaire, dont on connaît par avance le monde de référence ou la nature des informations recherchées, l'entretien ouvre le dialogue vers des expériences concrètes menant à la production de discours²²².

²¹⁷ Pierre Paillé et Alex Muchielli, *L'analyse qualitative et sciences humaines et sociales*, 5^e édition, Paris, Armand Collin, 2021, à la p 273.

²¹⁸ *Ibid.*, à la p 271.

²¹⁹ Robert Mayer *et al.*, *Méthodes de recherche en intervention sociale*, Montréal, Gaëtan Morin éditeur, 2000, à la p 166.

²²⁰ Alain Blanchet et Anne Gotman, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, 3^e éd., Paris, Nathan, 2015, p. 35.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 37.

Nous avons également favorisé un processus : « d’itération entre le chercheur et les participants durant le travail même d’analyse²²³ », c’est-à-dire qu’après une pré-analyse thématique, nous avons vérifié sa validité non seulement auprès du partenaire, mais également auprès des participantes à la recherche. Cette validation a permis d’ajuster le travail et d’en accroître la validité²²⁴.

2.2.7 Les considérations éthiques

Cette section soulève certains éléments dont il faut tenir compte sur le plan éthique dans la recherche avec les Autochtones (2.2.7.1). Étant donné que l’une des particularités de cette recherche a consisté à interroger les enfants innues sur les questions relatives à leur intérêt, nous abordons les enjeux éthiques à considérer dans la recherche avec les enfants et les modalités alternatives pour rendre le processus de consentement plus accessible (2.2.7.2). De plus, nous témoignons de l’importance pour les chercheur.es d’effectuer une démarche réflexive lorsqu’il s’agit de recherche avec des membres issus des peuples autochtones. À cet égard, nous partagerons certaines des réflexions qui nous ont accompagnée lors de ce parcours de recherche, notamment sur les questions entourant la recherche engagée (2.2.2.7.3).

2.2.7.1 L’éthique de la recherche en contexte autochtone

L’éthique « est avant tout une question de relations et d’engagement envers l’autre²²⁵ ». Or, l’engagement dans la recherche participative avec les peuples autochtones pose ses propres enjeux éthiques²²⁶. À l’intersection de deux types de populations qualifiées de populations « vulnérables » ou « sensibles » par les comités institutionnels de la recherche, on retrouve notamment les enfants et les peuples autochtones²²⁷. Les participantes se retrouvant dans ces deux « catégories », nous avons dû nous pencher

²²³ Des avancées en analyse qualitative : pour une transparence et une systématisation des pratiques, en ligne : <[http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero26\(1\)/mukamurera_al_ch.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero26(1)/mukamurera_al_ch.pdf)>, à la p 112.

²²⁴ *Ibid.*, à la p 113.

²²⁵ Femmes autochtones du Québec, *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*, Suzy Basile, Femmes autochtones du Québec inc., 2012, à la p 3.

²²⁶ Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, « Protocole de recherche des Peuples autochtones au Québec et au Labrador » (2014), en ligne : *Comité d’éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains*, <cerpe.uqam.ca/wp-content/uploads/sites/29/2016/08/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>.

²²⁷ Canada, Groupe en éthique de la recherche, *Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains – EPTC 2 (2018)*, Ottawa, Gouvernement du Canada, 2018, à la p 9, en ligne : <ethics.gc.ca/fra/policy-politique_tcps2-eptc2_2018.html> [EPTC 2].

sur la question en consultant les documents qui portent, d'une part, sur l'éthique avec les enfants et, d'autre part, sur l'éthique avec les personnes participantes des Premiers peuples.

Ces dernières années, les universités ont établi des paramètres précis pour encadrer la recherche avec les Autochtones²²⁸. Ces règles, désormais bien claires, assurent d'éviter que surviennent des pratiques douteuses ou irrespectueuses rencontrées par le passé.

Dans l'histoire récente, les recherches menées en contexte autochtone ont souvent accordé une plus grande importance au regard du chercheur sur les populations étudiées qu'à la voix des personnes participantes elles-mêmes. Comme le soulignent Blodgett et ses collaborateurs, les perspectives eurocentristes²²⁹ des chercheurs ont fréquemment prévalu sur les façons de voir et de comprendre des Autochtones « à » l'étude. « As a consequence, Indigenous voices and those from other marginalized communities have been largely silenced within academic domains²³⁰. » En plus d'octroyer peu d'espace aux participant.es lors des différents stades de la recherche, les communautés bénéficiaient bien peu de retombées à la suite de ces projets²³¹.

Pour rompre avec cette tendance, des protocoles²³² de recherche et des moyens ont été développés pour décoloniser la recherche²³³, notamment les principes de propriété, contrôle, accès et possession (PCAP®) des peuples autochtones qui visent à contrôler les données de la collecte à la diffusion et *La Boîte à outils des principes de recherche en contexte autochtone*. Nous avons tenu compte de ces balises par l'entremise d'une collaboration et d'un dialogue soutenus avec le partenaire communautaire et les intervenant.es à toutes les étapes de la recherche.

Si la recherche avec les peuples autochtones connaît une évolution considérable et possède ses propres paramètres, il en va de même pour celle avec les enfants.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Amy T Blodgett *et al.*, « May the Circle Be Unbroken » (2011) 35 :3 *Social Science and Medicine*, à la p 264.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² EPTC 2, *supra* note 225.

²³³ Lisa Rey Thomas *et al.*, « Community-Based Participatory Research in Indian Country : Definitions, Theory, Rationale, Examples, and Principles », dans Michelle Sarch *et al.*, dir., *American Indian and Alaska Native children and mental health : Development, context, prevention, and treatment*, Santa Barbara, Praeger, 2011, à la p 165.

2.2.7.2 Les considérations éthiques dans la recherche avec les enfants

Rappelons que les participantes à cette recherche devaient être âgées entre 14 ans et 18 ans. Elles sont donc considérées comme des enfants, mais peuvent, à compter de 14 ans, consentir à prendre part à une recherche sans l'autorisation de leurs parents²³⁴. Ainsi ces mineures sont en développement, mais tout de même aptes à répondre aux exigences reliées au consentement :

Un grand nombre de personnes légalement inaptes à décider sont néanmoins capables d'exprimer leurs désirs de façon intelligible, même si cette expression ne répond pas à toutes les exigences relatives au consentement [...] Parmi les personnes qui sont en mesure d'exprimer leur assentiment ou leur dissentiment figurent : les personnes dont la capacité décisionnelle est en développement, comme les enfants, dont la capacité de jugement et l'autonomie sont en voie de maturation²³⁵.

Par ailleurs, l'article 3.12 du EPTC 2 ajoute que pour certains groupes de personnes, le consentement écrit constitue une barrière à la participation, particulièrement pour certains groupes qui peuvent être rebutés et ébranlés dans leur sentiment de confiance lorsqu'on leur impose la signature d'un formulaire.

Dans certains types de recherches et pour certains groupes ou certaines personnes, le consentement écrit et signé peut être perçu comme une tentative de légaliser ou de formaliser le processus de consentement, les participants concernés y voyant l'expression d'un manque de confiance de la part du chercheur²³⁶.

Dans ces cas, le consentement verbal, la poignée de main, les notes de terrain peuvent constituer des alternatives au consentement par signature²³⁷.

Notre expérience a montré qu'il s'agissait effectivement d'une approche plus conviviale et rassurante que de procéder au consentement de manière orale. Par exemple, lors de la première entrevue prétest, alors que nous tentions d'utiliser la méthode *Photovoice* à distance, la participante, plutôt détendue et participative depuis le début de la rencontre, nous est apparue nerveuse et moins à l'aise au moment où nous avons partagé l'écran (via Zoom) afin de lui résumer, document à l'appui, les paramètres entourant

²³⁴ « Le mineur de 14 ans et plus peut néanmoins consentir seul si, de l'avis du CER compétent, la recherche ne comporte qu'un risque minimal et que les circonstances le justifient », Ministère de la santé et des services sociaux du Québec, « Éthique de la recherche » (dernière modification le 27 mars 2023), en ligne : <msss.gouv.qc.ca/professionnels/ethique/ethique-de-la-recherche/recherche-portant-sur-des-personnes-mineures-ou-majeures-inaptes/>.

²³⁵ EPTC 2, *supra* note 225, article 3.10 à la p 49.

²³⁶ *Ibid.*, article 3.12 à la p 51.

²³⁷ *Ibid.*, à la p 51.

le consentement à la recherche. À la suite de cette expérience, nous avons décidé de nous appuyer sur l'article 3.12 de l'EPTC 2 en demandant de manière orale le consentement des participantes à la première rencontre et lorsqu'une participante se joignait au groupe en cours de processus. Nous avons alors pris soin de bien expliquer les paramètres entourant le consentement libre et éclairé, de même que la possibilité de quitter le projet en tout temps. Sans escamoter cette étape cruciale de la recherche, le fait de l'expliquer simplement et de vive voix a participé à l'aisance des participantes à se joindre au projet.

2.2.7.3 Une éthique d'engagement

Les manières singulières de concevoir la recherche et le rôle de tous les acteur.trices qui prennent part à la recherche participative sont aussi des enjeux éthiques. Comme mentionné, la clarification du rôle de la chercheuse est primordiale, particulièrement si elle est allochtone²³⁸.

Il s'agit alors de reconnaître d'abord ses origines, sa propre histoire, ses biais culturels et sa posture (en anglais *standpoint*). Donald décrit ainsi cette préparation : « [e]thical relationality is an ecological understanding of human relationality that does not deny difference, but rather seeks to understand more deeply how our different histories and experiences position us in relation to each other²³⁹ ».

S'intéressant à l'épistémologie autochtone, Ellington abonde dans le même sens quant à l'importance de « l'introspection²⁴⁰ » du chercheur dont le vécu et le contexte expérientiel ne sont pas exempts de biais. De ce fait, ils ont nécessairement une influence sur la manière dont se bâtissent ses connaissances et se présentent ses résultats :

Le point de vue du chercheur sur ce qu'est la réalité (ontologie) et comment il peut arriver à connaître cette réalité (épistémologie) aura un impact sur les façons d'acquérir des connaissances sur cette réalité (méthodologie). [...] Dans ce processus, le chercheur est impliqué activement et est d'ailleurs considéré comme l'un des participants. Il doit décrire clairement ses motivations, les personnes l'ayant influencé dans son processus ainsi que ses inspirations²⁴¹.

²³⁸Christiane Guay, *Le savoir autochtone dans tous ses états : Regards sur la pratique singulière des intervenants sociaux innus d'Uashat mak Mani-Utenam*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2017, à la p 22.

²³⁹ Dwayne Donald, « Indigenous Métissage : a decolonizing research sensibility » (2012) 25 :5 *International Journal of Qualitative Studies in Education* à la p 535.

²⁴⁰ Ellington, *supra* note 32 à la p 116.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 116.

Tout au long du processus, nous avons eu la préoccupation de demeurer, autant que possible, consciente de notre statut de non-Autochtone et socialisée par droit étatique québécois et canadien. Ces particularités étaient constamment sujettes à entraver notre interprétation de la réalité autochtone : un univers qui nous est nouveau et dans lequel nous n'avons pas évolué.

Il est à-propos, et tout particulièrement dans la recherche en contexte autochtone, de se présenter comme chercheure, de révéler quels contextes nous ont façonnée et quels *a priori* sont susceptibles d'influer sur notre recherche et tout particulièrement sur l'analyse de nos résultats.

Pour notre part, c'est à l'aune de notre statut d'étudiante au doctorat, également diplômée aux études supérieures en travail social et ayant un parcours professionnel d'intervenante et d'agente de développement que nous nous situons académiquement et professionnellement.

D'autres marqueurs culturels et identitaires nous caractérisent et influent sur notre analyse et sur sa présentation. Femme, mère, cisgenre, allochtone, francophone, vivant en milieu urbain dans des conditions privilégiées²⁴². Il va sans dire que nos marqueurs identitaires, notre âge et notre vécu diffèrent en plusieurs points de ceux des jeunes Innues qui vivent en communauté et qui ont pris part à la recherche.

Ainsi notre « univers interprétatif²⁴³ » est forgé à la fois des influences théoriques et pratiques qui ont marqué notre parcours, mais également par celles liées à notre histoire, à notre univers culturel, à notre « classe sociale » et à ce que les sociologues qualifient d'*habitus*²⁴⁴.

Nous avons pris le temps et les moyens nécessaires de mieux connaître et de comprendre les réalités que vivent les Innus d'Uashat mak Mani-utenam avant d'entamer les rencontres. Les séjours dans la communauté, le développement d'amitiés, de même que les nombreuses lectures, écoutes et visionnements de documents portés par des Innus, nous ont permis de mieux saisir leurs particularités et leur manière de voir le monde. Mais plus encore, et il s'agit de la dimension la plus significative, la démarche de terrain s'est effectuée exclusivement en collaboration avec des intervenantes innues vivant dans la communauté. Ainsi, malgré les différences marquées entre notre vécu et celui des Innus, nous

²⁴² Catherine Foisy, « Les personnes privilégiées devraient-elles se taire ? » (20 février 2023), en ligne : <atelier10.ca/nouveauprojet/article/les-personnes-privilegiees-devraient-elles-se-taire>.

²⁴³ Paillé et Muchielli, *supra* note 215 à la p 172.

²⁴⁴ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 2000 à la p 282.

nous sommes engagée dans une démarche sincère d'apprentissage et d'écoute afin de produire une analyse qui soit le plus possible respectueuse de la réalité²⁴⁵.

Par ailleurs, la recherche de terrain et l'investissement dans des relations soutenues auprès d'une population donnée peuvent nous faire perdre une part d'objectivité dans le processus de recherche. Ainsi, il fallait trouver une forme d'équilibre qui se situait quelque part entre l'immersion totale et la référence unique à nos schèmes ou à notre « culture » allochtone. Autrement dit, nous n'avons pas tenté de « devenir Autochtone » (en anglais « going native »)²⁴⁶, mais nous nous sommes employée, au mieux, à ne pas mettre de l'avant des alternatives qui n'auraient pas eu de résonance pour les jeunes, étant donné les caractéristiques qui séparent nos identités et nos vécus respectifs. Le processus de rétroaction auprès des partenaires innus et des jeunes a été un des moyens de rester en phase avec leurs aspirations et leurs manières de fonctionner.

De plus, nous étions soucieuse de demeurer honnête et transparente quant à nos intentions de départ à mener ce projet. Notre souhait était de contribuer, aussi modestement soit-il, à mieux faire connaître le point de vue des enfants et qu'ultimement le projet de gouvernance mené par les adultes de la communauté en tienne compte.

Le désir de contribuer un tant soit peu à l'accompagnement des membres de la communauté vers un modèle de gouvernance qu'ils auront choisi en incluant les enfants à la démarche constitue une certaine forme d'engagement par rapport à ce sujet de recherche.

Ainsi, à l'instar de Max Weber²⁴⁷, nous considérons que la neutralité axiologique ne peut exister. Nous croyons nous situer un peu là où Pierre Bourdieu autorise le chercheur ou la chercheuse à entretenir une certaine forme de parti pris à l'égard des résultats de la démarche. Autrement dit, il arrive que les

²⁴⁵ Sam McKegney, « Stratégies d'engagement éthique : lettre ouverte aux spécialistes non autochtones de la littérature autochtone », dans Jeannotte, Lamy et St-Amand, *supra* note 144 à la p 159.

²⁴⁶ « The term “going native” refers to the danger for ethnographers to become too involved in the community under study, thus losing objectivity and distance. » Karen O'Reilly, « Going 'Native' », dans Karen O'Reilly, dir., *Key Concepts in Ethnography*, Sage publications, 2009, en ligne : <methods.sagepub.com/book/key-concepts-in-ethnography/n16.xml>.

²⁴⁷ Max Weber, « Quatrième essai : essai sur le sens de la 'neutralité axiologique' dans les sciences sociologiques et économiques », dans Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, Paris, Librairie Plon, 1965, 2, essai no 4, à la p 16.

personnes qui mènent la recherche souhaitent arriver aux mêmes résultats que la population qui prend part à l'étude :

Le chercheur peut aussi remplir une fonction positive en contribuant à un travail collectif d'intervention politique [...] le savoir engagé, « scholarship with committment », c'est-à-dire une politique d'intervention dans le monde politique qui obéisse, autant que possible, aux règles en vigueur dans le champ scientifique²⁴⁸.

Nous l'avons dit, nous avons tenté de ne pas nous positionner à outrance dans un engagement de type partisan auprès de la communauté innue d'Uashat mak Mani-utenam. La prise de conscience de notre statut et de nos préconceptions nous a été utile pour analyser, avec une certaine forme de recul, le terrain et les données. La discussion avec nos directrices de recherche plus expérimentées dans la recherche empirique sur des sujets dits « sensibles » nous a également permis de nous éloigner des émotions éprouvées envers les participantes à la recherche et les données recueillies auprès d'elles.

En somme, notre « engagement » dans la recherche avec les peuples autochtones ne constitue pas un défaut pour les partisans du paradigme autochtone en recherche, étant donné l'objectif d'utilité ou de transformation sociale qu'elle revêt. Pour Ellington :

La recherche a une finalité pragmatique et ne doit donc se faire qu'avec l'optique de donner de l'espoir, de promouvoir la transformation et le changement social auprès des peuples autochtones qui sont historiquement, politiquement et socialement opprimés²⁴⁹.

L'importance de mobiliser les enfants autochtones autour des systèmes de justice qui les desservent a été mise en lumière dans cette dernière section. Le contexte interdisciplinaire de la recherche partenariale nous a invitée à témoigner de la pertinence de mener une recherche en droit avec les moyens empiriques habituellement employés dans la recherche sociale. En tenant compte des règles sanitaires et de la sécurisation culturelle, nous avons décrit les ajustements effectués en cours de recherche. À cette fin, nous avons mis en place des moyens éthiques et opportuns pour favoriser l'expression d'enfants innus sur les questions relatives à leur intérêt.

²⁴⁸ Pierre Bourdieu, *Pour un savoir engagé*, Paris, Liber-raison d'agir, 2001, aux pp 33-40.

²⁴⁹ Ellington *supra* note 32, à la p 114.

Le chapitre 3 présente les résultats de la recherche en regard des grandes thématiques que nous avons mobilisées pour favoriser l'expression des jeunes Innues sur la manière dont elles souhaitent qu'on prenne soin des enfants et des familles de leur communauté.

CHAPITRE 3

PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS

Ce troisième chapitre présente les résultats, les analyse et ultimement répond à la question de recherche initiale. Il est utile de rappeler que l'objectif de la recherche est de développer une compréhension de la notion d'intérêt de l'enfant telle que conçue par les jeunes innues de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. La question de recherche est : en quoi le point de vue de jeunes de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam sur la famille, le territoire, la culture et l'identité nous renseigne-t-il sur le sens que prend le concept de l'intérêt de l'enfant dans l'ordre juridique innu ? À partir du cadre conceptuel du pluralisme juridique, nous avons favorisé une méthodologie permettant de répondre à cette question. La méthode du groupe de parole a été mobilisée pour recueillir le point de vue des jeunes lors de rencontres collectives. Des écrits universitaires, de même que des œuvres de fiction et autres littératures autochtones ont permis de faire écho à leurs propos.

Nous abordons en premier lieu le thème du *Nitassinan* [territoire] qui constitue un facteur de protection hautement significatif pour les jeunes. Ces dernières proposent divers moyens pour préserver ou pour développer leur rapport au territoire, afin d'assurer le bien-être des enfants et des familles de leur communauté (3.1). Intrinsèquement liés au territoire, les éléments qui se rapportent à la culture et à l'identité innue suivent cette première thématique. Nous constatons le caractère à la fois pluriel et abstrait que constituent ces thématiques à leurs yeux. Par leur statut, leur culture, leurs traditions et leur descendance, les jeunes évoquent dans quelles mesures ces éléments forment leur identité (3.2). La famille innue, au même titre que pour la majorité des familles issues des Premiers peuples, revêt un caractère inclusif par des liens relationnels qui s'observent bien au-delà de la famille nucléaire (3.3). La dernière partie porte plus particulièrement sur les défis et les enjeux observés par les jeunes dans leur communauté et sur les solutions qu'elles envisagent pour y remédier (3.4).

Le discours des jeunes sur chaque thématique¹ a été en grande partie mis en relation avec les propos d'Autochtones s'étant exprimés oralement ou à l'écrit sur les mêmes thèmes. En choisissant de faire dialoguer les jeunes Innues avec des adultes autochtones, nous nous inscrivons dans le paradigme de la

¹ Certaines jeunes ont souhaité conserver leur prénom, d'autres se sont choisi un nom fictif.

justice épistémique² qui, rappelons-le, consiste à mettre au premier plan le discours d'individus³ ou de catégories de personnes⁴ dont le contenu (ou la parole) est historiquement moins reconnu ou discrédité⁵.

Rappelons la définition que les adultes d'Uashat mak Mani-utenam ont adoptée dans le cadre de récents travaux de recherche :

L'intérêt de l'enfant innu consiste à le mettre au cœur de toutes les décisions qui le concernent et à respecter son rythme et ses choix. L'intérêt de l'enfant innu englobe l'intérêt de sa famille, de sa communauté et de sa nation. L'intérêt de l'enfant innu, qui est profondément ancré dans le Nitassinan, est indissociable de la préservation et de la protection de son identité, de sa culture, de sa langue et du maintien des pratiques culturelles innues⁶.

Nous l'avons mentionné, la vision des adultes autochtones, à propos de l'intérêt de l'enfant, est de plus en plus reconnue des milieux juridiques et a fait l'objet de publications scientifiques et informelles. Sans prétendre à une étude comparative, il sera enrichissant de découvrir en quoi la pensée des jeunes Innues rejoint, se distingue ou innove de celle des adultes autochtones. Il sera par la même occasion intéressant de situer le point de vue des jeunes par rapport à la notion de l'intérêt de l'enfant selon l'État québécois.

La parole des jeunes rencontrées constitue le matériau premier pour tenter de répondre à la question de recherche. Nous comparons et discutons ces résultats avec la littérature qui porte sur des objets similaires. Comme mentionné précédemment, les résultats sont présentés en faisant écho à des écrits ou à des témoignages autochtones⁷, notamment la littérature innue qui a permis un accès privilégié à une meilleure

² La justice épistémique, parfois désignée comme injustice épistémique a été mise au jour et conceptualisée par la chercheuse britannique Miranda Fricker dont l'ouvrage *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007, constitue une référence de premier plan en la matière.

³ Amandine Catala, *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007, à la p 32.

⁴ Emmanuelle Dufour, *Des histoires à raconter : d'Ani Kuni à Kiuna, Les mémoires graphiques en tant qu'outils de rencontre réflexive et conversationnelle avec les réalités autochtones et allochtones du Québec*, thèse de doctorat, département d'éducation artistique, Université Concordia, à la p V.

⁵ Renate Eigenbrod, « Colmater les brèches ou résoudre la quadrature du cercle », dans Marie-Hélène Jeanotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires, réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, à la p 132.

⁶ Cette définition est inscrite dans la politique familiale des services d'aide à l'enfance et à la famille d'Uashat mak Mani-utenam – *Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-utenam (ITUM)*. (2022). *Akuniutakan : TSHETSHI TSHITAUASSIMINUAT TAHTANITE TSHITSHINAT Pour que nos enfants restent chez nous. Uauitshitun, Centre de santé et de services sociaux d'Uashat mak Mani-utenam*.

⁷ « Les arts narratifs autochtones remettent en question les mythes qui persistent dans les sociétés dominantes à travers l'île de la Tortue. Ce faisant, les textes littéraires déploient des expressions de la souveraineté autochtone,

connaissance de ce peuple et de sa culture. Ces références nous servent de point d'appui et de caisse de résonance pour alimenter la discussion.

Des écrits universitaires rédigés par des autochtones et portant sur les thèmes centraux de cette recherche sont également mis en dialogue avec les résultats obtenus. Nous avons intégré les résultats de la recherche à la discussion.

3.1 Le *Nitassinan* [territoire] : un lien à préserver

« Le territoire est le cœur battant de nos identités, de nos croyances et de nos traditions⁸. »

Autrefois appelé Montagnais par les Européens, le peuple innu s'est depuis réapproprié son nom qui signifie « êtres humains » en innu-aimun⁹. Le territoire innu, que ses habitants désignent par le terme *Nitassinan*¹⁰, est occupé par les Innus depuis des millénaires et comprend aujourd'hui une population de plus de 25 000 personnes. Il s'agit de la nation autochtone la plus importante du Québec¹¹. Sept des neuf communautés innues longent la côte nord du fleuve Saint-Laurent, alors que les deux autres sont respectivement situées au Lac Saint-Jean et à Matimekoshe Lac John tout près de Shefferville. C'est à partir de 1876, avec la *Loi sur les Indiens*, que les Innus ont peu à peu été déplacés et installés dans des réserves¹², qu'on appelle plus justement communautés¹³. Sur le plan géographique, deux communautés innues sont situées au Labrador et neuf au Québec. Parmi elles, on retrouve la communauté d'Uashat mak Mani-utenam sur la Côte-Nord aux côtés de la ville de Sept-Îles. En novembre 2022, la population inscrite à

c'est-à-dire qu'ils déstabilisent la légitimité même de l'État de la colonie de peuplement en s'attachant à des méthodes, des connaissances et des perspectives autochtones. Non seulement les œuvres illustrent des incarnations de cette souveraineté, mais encore, comme nous le verrons, elles produisent certains savoirs qui nous permettent de la concevoir autrement » (Isabella Huberman, *Histoires souveraines : Poétiques du personnel dans les littératures autochtones au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2023, à la p 14).

⁸ Kim O'Bomsawin et Marie-Andrée Gill, « Laissez-nous raconter, épisode 1 : Le territoire », *Terre Innue*, 2022, 52 minutes, à 3m 51s, en ligne : <ici.tou.tv/laissez-nous-raconter/S01E01?lectureauto=1>.

⁹ Myriam St-Gelais, *Une histoire de la littérature innue*, Imaginaire Nord et Institut Tshakapesh, 2022, à la p 1.

¹⁰ <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/innu-montagnais-naskapi>

¹¹ <https://www.quebec.ca/gouvernement/portrait-quebec/premieres-nations-inuits/profil-des-nations/innus>

¹² Le terme « réserve » doit être employé avec prudence puisqu'il décrit un outil de colonisation. Bien qu'il figure toujours dans la *Loi sur les Indiens*, les Peuples autochtones préfèrent le terme communauté. Le terme « réserve » renvoie à une terre qui a été réservée par le gouvernement fédéral à l'usage d'une Première Nation. Ces terres ne représentent qu'une petite partie des territoires traditionnels que les Peuples autochtones possédaient avant la colonisation.

¹³ St Gelais, *supra* note 9. Selon Guay, Ellington et Vollant, bien qu'il figure dans la *Loi sur les Indiens* et qu'il peut être utile de l'utiliser pour décrire des réalités historiques, il est préférable d'utiliser le terme « communauté » pour décrire des réalités contemporaines.

Uashat mak Mani-utenam comptait près de 5000 personnes¹⁴. Cette Première Nation innue se divise en deux communautés distinctes, celle d’Uashat et celle de Mani-utenam, appelée également Maliotenam. Située à 16 km de distance, la première fut créée en 1925 par le gouvernement fédéral, alors que Maliotenam le fut en 1949¹⁵. Auparavant nomades, les Innus d’Uashat mak Mani-utenam vivaient de la chasse, de la pêche, du piégeage, de la trappe et de la cueillette¹⁶. La langue, innu-aimun, de même que la culture, l’innu aitun, continuent de s’exprimer à Uashat mak Mani-utenam et au sein de l’ensemble de la Nation innue¹⁷.

Le territoire constitue un élément fondateur pour les Autochtones en général et pour les Innus en particulier. Il est impossible de parler de la famille innue sans se référer au territoire puisqu’il est la source de leur mode de vie ancestral. Dans un premier temps, il est question de l’intérêt que les jeunes portent aux traditions, aux valeurs et au souhait qu’elles ont que celles-ci leur soient transmises par les activités en territoire (3.1.1). De même, les jeunes identifient les bienfaits et les attributs qu’offre le territoire pour favoriser un mode de vie sain en famille (3.1.2). Cette partie se termine en traitant des défis législatifs et financiers relatifs à l’accès au territoire (3.1.3).

3.1.1 Le territoire comme vecteur de transmission des valeurs

Mon histoire et l’histoire de ma nation sont écrites dans le territoire, sont écrites dans les rivières dans la toponymie des lacs. Je suis le territoire et le territoire est moi. Donc c’est une relation sacrée. Pour nous, on ne peut pas être autochtone, on ne peut pas être Innu sans Nitassinan¹⁸.

On pourrait croire que l’attrait du territoire et les histoires reliées concernent et intéressent davantage les Aîné.es, qui l’ont mieux connu, mais il n’en est rien. Au fil de nos rencontres, nous avons constaté que les jeunes sont littéralement habités par le territoire et les activités qu’on y pratique. Qu’elles aient été élevées dans les traditions innues ou qu’elles aient très peu de connaissances dans le domaine, chacune a

¹⁴ Ministère des relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, *Population inscrite : Innu TakuaiKAN Uashat Mak Mani-Utenam*, 2024, en ligne : <fnp-ppn.aadnc-aandc.gc.ca/fnp/Main/Search/FNRegPopulation.aspx?BAND_NUMBER=80&lang=fra>.

¹⁵ Société de développement économique Uashat mak Mani-utenam, « Portrait régional d’Uashat mak Mani-utenam », en ligne : <sdeum.ca/portrait-regional/#:text=La%20communauté%20innue%20de%20Sept,a%20été%20implantée%20en%201949>.

¹⁶ St-Gelais, *supra* note 9 à la p 1.

¹⁷ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le Peuple rieur : hommage à mes amis innus*, Montréal, Lux Éditeur, 2017, à la p 23.

¹⁸ <https://ici.tou.tv/laissez-nous-raconter/S01E01?lectureauto=1> (5 :27 minutes).

exprimé son attirance et son désir de découvrir ou de se « reconnecter » au territoire. Cet attrait s'est exprimé autant d'un point de vue historique et identitaire qu'au niveau de la connaissance concrète des activités qu'on y exerce. Toutefois, c'est avant tout dans la comparaison de la vie de leurs ancêtres avec la leur que les jeunes expriment le mieux leur respect pour la vie de leurs ancêtres.

Pour identifier les différences entre la vie d'aujourd'hui et celle d'avant, les jeunes parlent d'emblée de la débrouillardise qui était de mise au temps de la vie en territoire et qui est toujours d'actualité lorsqu'elles y retournent. Ce passé pas si lointain fait en sorte que ces jeunes en parlent encore avec beaucoup d'admiration. Elles réalisent l'écart entre leur mode de vie et celui de leurs arrière-grands-parents :

Je vais être reconnaissante parce qu'aujourd'hui tu peux tout avoir aujourd'hui tu peux commander ta bouffe, tu peux prendre de l'eau au robinet tout est facile en ce moment. Mais si tu y vas [en territoire] ça ne va pas être facile, tu vas aller chercher de l'eau, tu dois faire par toi-même toutes les affaires. (Kathy)

Chacune des thématiques a été introduite, on l'a vu, par un documentaire portant sur la vie des Innu.es et réalisé par des Innu.es. Dans le cas du territoire, nous avons visionné *Ashuanipi-visite du territoire* montrant des familles innues faire du portage et visiter un ancien cimetière au lac Ashuanipi. À la suite du visionnement, les jeunes ont spontanément partagé leur intérêt à pratiquer ce type d'activité.

Je pense juste à faire le portage. (Kathy)

Chasser, pêcher, se promener. (Tessia)

L'apprentissage des savoirs traditionnels suscite également de l'intérêt. De manière générale, elles sont curieuses de connaître leur histoire, les traditions, d'apprendre l'art innu et les techniques liées à la vie sur le territoire. Certaines se désolent de ne pas pouvoir en profiter plus souvent et de ne pas savoir comment s'y prendre :

Apprendre ce que nos ancêtres ont déjà vécu, ce qu'ils ont fait dans le temps. [...] apprendre ça, parce qu'on ne sait même pas faire ça. (Kathy)

Moi ça serait plus les arts innus qui m'intéresseraient, comment ils travaillent le bois, comment ils travaillent les peaux, c'est ça que j'aimerais apprendre là, mais on n'apprend pas ça. (Brooke)

L'importance de la transmission par les Aîné.es a été évoquée à plusieurs reprises. Cette passation comprend à la fois les valeurs, les savoirs et les pratiques traditionnelles qui proviennent du territoire et

qui s'acquièrent par la parole ou par imitation. En définitive, c'est la culture qui est transmise à travers ses dimensions¹⁹.

Ces façons de faire sont portées par la famille et proviennent des rapports et des pratiques issus historiquement des groupes de chasse. Ce sont les valeurs, les savoirs et les pratiques traditionnelles qui ont assuré la survie des Innus en territoire²⁰. En témoigne la romancière et native d'Uashat Naomi Fontaine, dans la préface du livre d'An Antane Kapeshe²¹ :

Marcher, chasser, dépecer, afin de nourrir les vieux et les enfants. Faire des gestes millénaires qui ont permis la survivance. Se réapproprier les récits anciens pour les transmettre aux petits ours qui naitront²².

Certaines ont des chalets familiaux en forêt et fréquentent le territoire sur une base régulière, ce qui leur permet d'expérimenter des pratiques traditionnelles. D'autres sont allées en territoire avec l'école et ont été initiées à certaines de ces façons de faire. Qu'elles soient fréquentes ou occasionnelles, les expériences en territoire suscitent leur enthousiasme et elles décrivent ce qu'elles aiment dans ce type d'activité :

Ah moi j'en ai vu un ours cette semaine : un ours ! J'ai vu un renard, j'ai vu un loup. Un gros original aussi, c'est dans l'bois. (Aisha)

Couper du bois. J'aime ça quand c'est manuel. Ça, c'est plus artisanal, on avait fait ça une fois avec un gars, on avait fait des mini-haches avec des roches puis du bois. (Brooke)

L'une des particularités que les jeunes attribuent au territoire se situe au niveau de l'apprentissage et de l'éducation des enfants qui se faisaient autrefois principalement par l'observation des Aîné.es par les plus jeunes. Comme le précise Rosa :

Ah oui je viens de remarquer quelque chose. À l'époque il ne fallait pas trop poser de question, tu devais juste regarder parce que sinon tu étais comme tannant là. (Rosa)

¹⁹ Catherine Sigouin, *La place et le rôle des grands-mères Inuit dans les relations familiales intergénérationnelles*, mémoire de maîtrise, en travail social, Université du Québec à Montréal, 2010 [non publié], à la p 29.

²⁰ Benoit Éthier, « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok » (2016) 40 :2 *Anthropologie et Sociétés*, à la p 180.

²¹ Les ouvrages d'An Antane Kapeshe ont été traduits par la regrettée chercheuse et anthropologue allochtone José Mailhot.

²² An Antane Kapeshe, *Qu'as-tu fait de mon pays ? Tanite nan etutamin nitassi ?*, édité par Naomi Fontaine, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2020, à la p 7.

Brooke abonde dans le même sens :

Avant tu apprenais plus sur la vie que maintenant.

Ayant étudié l'œuvre de Naomi Fontaine, Isabella Huberman corrobore cette idée de transmission silencieuse, par imitation, où les gestes des Aîné.es ont davantage d'utilité que les mots :

La transmission du savoir [par les Aîné.e.s] est sentie plutôt que purement cognitive et l'apprentissage a lieu en utilisant une pluralité de fonctions cognitives et émotionnelles. [...] L'étudiant doit [...] entrer dans un rythme de vie quotidienne avec un-e aîné-e, afin d'arriver à déceler les valeurs traditionnelles²³.

De la même manière, Myriam St-Gelais, rapportant les propos de l'écrivaine Leanne Betasamosake Simpson, témoigne de l'importance de la transmission des relations affectives chez les Autochtones, lesquelles sont plus rarement véhiculées par la parole et les connaissances intellectuelles²⁴, mais passe plutôt par la voix du corps : « l'être physique et émotionnel, l'énergie spirituelle et l'intellect²⁵ ».

Cette manière d'éduquer et d'apprendre par observation est directement issue des modes d'apprentissages sur le territoire et se distingue de celles des non-Autochtones qui se traduisent généralement par les écrits et par la parole²⁶. Le désir d'apprentissage par l'expérimentation rejoint le discours des jeunes qui se disent curieuses d'en apprendre davantage sur les manières de vivre en territoire.

Ce mode d'apprentissage comporte une dimension rassurante. Bien que, de nos jours, ces connaissances soient moins reliées à la survie physique qu'à la survie identitaire, il n'en demeure pas moins que la maîtrise de ces savoirs constitue pour elles une forme de sécurité.

Bien moi ce qui fait que je me sens en sécurité c'est qu'on m'apprend comment était la vie d'autrefois, le cueillage, la chasse, la pêche, je me dis que c'est rassurant parce que si un jour

²³ Isabella Huberman, « Les possibles de l'amour décolonial : Relations, transmission et silences dans Kuessipan de Naomi Fontaine » (2016) 13 :2 *Voix plurielles*, aux pp 118-119.

²⁴ St-Gelais, *supra* note 9, à la p 66.

²⁵ Léanne Betasamosake Simpson, *Danser sur le dos de notre tortue : La nouvelle émergence des Nishnaabeg*, Montréal, Varia, 2018, à la p 54.

²⁶ Christiane Guay et Lisa Ellington, « L'éducation des enfants chez les Innus d'Uashat mak Mani-utenam : des pratiques à reconnaître et à valoriser » (2021) 61 :1 *Service social*, à la p 58.

je me perds ou qui se passe quelque chose j’vas savoir quoi faire, j’vas avoir des trucs. Pis ce qui fait que je me sens moins faible. Je me sens plus forte avec ça. (Utusmash)

Dans son conte *Tanite Nene Etutamin Nitassi ? Qu’as-tu fait de mon pays ?*, l’écrivaine innue An Antane Kapesh explique, à travers les yeux du grand-père, sa préoccupation de transmettre les savoirs essentiels à son petit-fils :

Les seules choses qu’il [le grand-père] pensait à enseigner à son petit-fils étaient les choses importantes qui leur étaient nécessaires pour vivre. Il lui expliquait à quoi ressemblent les poissons et les animaux à quatre pattes et lui enseignait les noms qu’on leur donne²⁷.

Ainsi, bien que ces connaissances ne soient plus vitales pour subvenir à leurs besoins de base, les jeunes considèrent que ces apprentissages (chasse, pêche, cueillette, etc.) constituent encore des éléments rassurants qui ont le potentiel de contribuer à leur épanouissement.

À ce titre, une étude de terrain menée en territoire avec de jeunes Autochtones témoigne du réconfort et du sentiment de sécurité que les jeunes ont éprouvé au contact des Aîné.es. Élisabeth Fast et ses collègues ont rapporté que les jeunes y avaient notamment vécu un sentiment d’inclusion, d’accessibilité, de reconnexion, d’apprentissages et de transformation²⁸. Cette transformation par le territoire a également été évoquée par des adultes innus dans une étude portant sur ce même thème²⁹.

En somme, le partage des savoirs traditionnels constitue l’une des pierres angulaires de la transmission identitaire et culturelle. Bien que les jeunes souhaitent en apprendre davantage sur la vie de leurs ancêtres, elles ont une idée assez précise de la manière dont se déroulait leur quotidien, du moins des défis qu’ils devaient surmonter. Elles sont bien conscientes qu’à certains égards, la vie n’était pas aussi simple qu’aujourd’hui. Leur discours fait ressortir le respect qu’elles ont à l’endroit de ce mode de vie. Par exemple, Galdys précise :

Ils se débrouillaient. Ils n’avaient pas besoin de technologie comme nous autres pour se débrouiller, y avaient besoin du bois puis de la pierre.

²⁷ Kapesh, *supra* note 22, à la p 13.

²⁸ Elizabeth Fast *et al.*, « Restoring Our Roots : Land-Based Community by and for Indigenous Youth » (2021) 16 :2 Intl J of Indigenous Youth 120, à la p 126.

²⁹ Christiane Guay et Catherine Delisle-L’Heureux, « Le territoire, source de guérison : récits d’expérience des Innus d’Uashat mak Mani-utenam » (2019) 49 :1 *Recherches amérindiennes au Québec*, à la p 69.

Elles insistent sur le fait que, de nos jours, malgré l'abondance, nous ne sommes jamais satisfaits. Lorsque les Innus vivaient sur le territoire, les besoins de base étaient comblés, alors qu'aujourd'hui sédentaires, ils chercheraient à en obtenir toujours davantage (Rosa).

Apprendre ce que nos ancêtres ont déjà vécu, ce qu'ils ont fait dans le temps. C'était le fun tu avais besoin de rien, tu n'avais pas besoin d'avoir de l'argent, tout se trouvait dans la nature puis tu ne pouvais pas t'ennuyer. (Gladys)

Les propos de Rosa et de Gladys vont de pair avec ceux de la poétesse innue Joséphine Bacon qui considère également que la vie d'avant était plus simple. Dénuée d'ennui, elle entraînait moins d'insatisfactions :

À un moment donné, il y a une nostalgie qui s'installe quand tu vois que, finalement, être sédentaire ce n'est pas si *too much* que ça, que ça t'amène plus de problèmes d'être toujours à la même place. Tu sais, quand tu marchais tout le temps, quand tu bougeais tout le temps, tu n'avais pas le temps d'être déprimé, d'être bipolaire ou d'avoir toutes ces maladies qu'on connaît aujourd'hui. Tu marchais la terre, c'est la terre qui guidait ta vie, avec tes rêves. Le sédentarisme nous a gaspillés, beaucoup³⁰.

Dans la série documentaire *Laissez-nous raconter*, réalisée par la documentariste abénakise Kim O'Bomsawin, et qui porte sur les onze Nations autochtones du Québec³¹, l'une des intervenantes fait écho aux propos des jeunes au sujet des insatisfactions courantes de nos jours et qui ne se retrouvaient pas lorsque les Innus vivaient dans le bois :

Aujourd'hui ça nous en prend beaucoup pour nous contenter, autrefois, nous avions peu, mais nous étions fiers de ce que nous avions³².

Les recherches qui témoignent de la vie des Innus en territoire précisent que les valeurs de respect, de partage et d'entraide³³ qui y régnaient étaient directement liées à leur mode de vie³⁴. Le fait de fréquenter le territoire permet aux Innus de se reconnecter aux valeurs ancestrales. Les jeunes y découvrent son

³⁰ Joséphine Bacon, « L'innu-aimun : une langue en marche » (24 juillet 2018), en ligne : <trahir.wordpress.com/2018/07/24/bacon-innu-aimun/>, à la p 6.

³¹ Abénakis, Anicinape, Atikamekw, Eeyou, Wendat, Naskapis, Innus, Mi'gmaq, Kanien'kehà:ka, Wolastoqiyik, Inuit
³² *Laissez-nous raconter*, épisode 1, Le territoire, productions Terre innue, 15 :07 minutes. Kim O'Bomsawin et Marie-Andrée Gill, « Laissez-nous raconter, épisode 1 : Le territoire », Terre Innue, 2022, 52 minutes, à 15m 07s, en ligne : <ici.tou.tv/laissez-nous-raconter/S01E01?lectureauto=1>.

³³ Jean-Paul Lacasse, *Les innus et le territoire : Innu Tipenitamun*, Québec, Septentrion, 2004, à la p 56.

³⁴ Christiane Guay et Lisa Ellington, « Le territoire comme levier d'intervention sociale auprès des jeunes Innus à Uashat mak Mani-utenam » (2021) 32 :1 *Nouvelles pratiques sociales*, à la p 356.

importance pour la survie ou la vie en territoire³⁵ et constatent à leur tour que les valeurs se sont effritées depuis que les Innus ne vivent plus dans le *Nitassinan*.

Il y avait plus de respect avant envers la nature puis envers les humains, entre nous. (Gladys)

La famille était respectée ! (Rosa)

Ce respect, qui découle, à leurs dires, de l'entraide qui était de mise lors de la vie en territoire, trouve également écho dans les écrits de Naomi Fontaine dans *Shuni* :

Il suffit d'une nuit dans une tente de prospecteur pour imaginer, pour peu qu'on ait de l'imagination, ce qu'était le vrai travail des nomades. Abattre les arbres, les ébrancher, des troncs de la bonne longueur, de la bonne solidité. La centaine de branches de sapin à cueillir. En faire un tapis. Et monter cette tente qu'il faudra aussitôt démonter. Une nuit suffit. Pour le respect³⁶.

Les jeunes évoquent également l'importance de l'entraide et la force des liens qui caractérisaient la vie en forêt, alors que les hommes et les femmes devaient travailler de concert et qu'ils jouaient des rôles essentiels et complémentaires :

Avant, il y avait des liens plus serrés, 1000 fois plus serrés. Parce qu'avant il fallait qu'ils travaillent ensemble, faire le portage, construire les tentes... [Aujourd'hui] les femmes peuvent se débrouiller seules, les hommes aussi. Il y a moins d'entraide. (Brooke)

[Aujourd'hui] c'est chacun pour soi. (Rosa)

Ces thématiques ont également fait l'objet de recherches au cours des dernières années :

La nation innue était, au moment du Contact, une société égalitaire, en ce sens que femmes et hommes détenaient des statuts équivalents; [...] Qu'il s'agisse d'activités de subsistance, de décisions relatives au déménagement de la bande ou de tout autre projet collectif, femmes et hommes possédaient un pouvoir égal dans le processus de prise de décision; leur apport dans le fonctionnement de la société, mesuré par la division du travail, se révélait similaire : il existait une division sexuelle du travail, comme dans bien des sociétés, mais les activités d'un sexe n'étaient pas valorisées au détriment de celles de l'autre³⁷.

³⁵ Christiane Guay et Catherine Delisle-L'Heureux, « Le territoire, source de guérison » *supra* note 29, à la p 70.

³⁶ Naomi Fontaine, *Shuni*, Montréal, Mémoires d'Encrier, 2020, à la p 61.

³⁷ Carole Mailloux, *La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues*, thèse de doctorat en sciences humaines appliquées, 2004, [non publiée], à la p 7.

Jean-Paul Lacasse évoque l'aspect du travail d'entraide qui prévalait en territoire, alors que les hommes et les femmes s'épaulaient pour assurer la survie du clan³⁸.

Les jeunes entretiennent une certaine nostalgie du temps où l'entraide mutuelle constituait non seulement une valeur forte, mais un élément vital pour la survie des Innus, sans pourtant avoir connu l'époque du nomadisme.

Bref, au cœur de leur discours, les jeunes insistent d'abord et avant tout sur les valeurs issues du territoire telles que le respect, le partage, l'entraide qui régnaient au temps de leurs ancêtres et qui, pour emprunter les mots de Bacon, constituent « la trame de leur identité³⁹ ».

3.1.2 Les bienfaits et les attributs du territoire pour favoriser un mode de vie sain

Plusieurs participantes ont parlé des bienfaits des séjours sur le territoire. Pour elles, le territoire est synonyme de ressourcement, de proximité en famille, de fierté identitaire et de l'éloignement de la consommation. La première partie traite des bienfaits que le territoire fournit en termes de ressourcement et de rapprochements familiaux (3.1.2.1). La deuxième partie porte sur le bien-être que procure le territoire et en quoi il constitue un frein à la consommation d'alcool et de drogue (3.1.2.2). La dernière section met en lumière la relation ambiguë que les jeunes entretiennent avec la technologie et le fait que le territoire leur permet de faire une pause (3.1.2.3).

3.1.2.1 Le territoire comme lieu de ressourcement et de rapprochements familiaux

Chez les Premiers peuples, l'idée du territoire comme espace de ressourcement a été largement documentée. C'est particulièrement le cas pour les Innus dont le mode de vie nomade consistait alors à vivre à la fois du territoire et en territoire. Malgré les chambardements vécus, les Innus continuent d'entretenir un attachement inextricable et persistant avec ce dernier⁴⁰.

³⁸ Jean-Paul Lacasse, *supra* note 32 à la p 131.

³⁹ Joséphine Bacon dans <https://ici.tou.tv/laissez-nous-raconter/S01E01?lectureauto=1> (7 :31 min) Kim O'Bomsawin et Marie-Andrée Gill, « Laissez-nous raconter, épisode 1 : Le territoire », Terre Innue, 2022, 52 minutes, à 7m 31s, en ligne (vidéo) : <ici.tou.tv/laissez-nous-raconter/S01E01?lectureauto=1>.

⁴⁰ Bouchard et Lévesque, *supra* note 17 à la p 66.

Une étude portant sur la guérison en territoire chez les Innus d'Uashat mak Mani-utenam reflète cette réalité⁴¹. Des adultes de la communauté ont témoigné de ses propriétés bénéfiques et du « bien-être⁴² » qu'il offre. Ce même discours se retrouve chez les jeunes. Le ressourcement prend pour elles plusieurs dimensions et ne signifie pas de ne rien faire, mais plutôt de bénéficier de la paix que procurent les activités liées à la vie en forêt. Cette dimension explique pourquoi certaines se sont inscrites dans un séjour de groupe en territoire.

Bien comment on appelle ça ? C'est pour me ressourcer. (Kathy)

Partir en ressourcement en forêt. (Brooke)

Genre un chalet, un petit chalet dans le bois là, se ressourcer. (Gladys)

Naomi Fontaine parle du territoire avec des mots qui évoquent la paix que sa fréquentation entraîne :

*Nutshimit*⁴³, c'est l'intérieur des terres, celle de mes ancêtres [...] *Nutshimit*, un rituel pour les chasseurs de caribou. Un air pur dont les vieux ne peuvent se passer [...] *Nutshimit*, un terrain inconnu, mais non hostile pour celui qui y cherche le repos de l'esprit [...] *Nutshimit*, pour l'homme confus c'est la paix. Cette paix intérieure qu'il cherche désespérément⁴⁴.

Auparavant constitués en groupes de chasse familiaux, les Innus ont, de tout temps, chassé et pêché sur le vaste territoire du *Nitassinan*⁴⁵. Le territoire leur assurait la subsistance par le partage du produit de la chasse et l'entraide⁴⁶. Si les membres de la communauté cultivent encore aujourd'hui la valeur d'entraide, c'est sur le territoire qu'elle s'exprime le mieux puisqu'elle favorise les bonnes relations et les rapprochements familiaux. Les jeunes en témoignent :

[sur le territoire] tu es plus avec ta famille, ça te rapproche, ça nous rapproche. (Aïsha)

⁴¹ Guay et Delisle l'Heureux, « Le territoire, source de guérison », *supra* note 29 à la p 63.

⁴² *Ibid.*, à la p 64.

⁴³ Dans la langue innue, il est question du *Nitassinan* et du *Nutshimit*. *Nitassinan* désigne le territoire traditionnel des Innus en Amérique du Nord et, plus précisément au Québec, il englobe le territoire des 9 nations innues. Le *Nutshimit*, quant à lui, désigne l'intérieur des terres, la forêt (<https://petapan.ca/page/nitassinan>).

⁴⁴ Naomi Fontaine, *Kuessipan*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, à la p 63.

⁴⁵ Jean-Paul Lacasse, « Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui » (1996) 40 :110 *Cahiers de géographie du Québec*, à la p 193.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 189.

Là-bas tu n'as plus rien puis tu vas plus [dans le sens de davantage] être avec ta famille. [...] [le territoire] ça rapproche plus les familles. (Kathy)

L'étude menée avec les adultes de la communauté, et qui portait sur le territoire, a donné lieu à des discours similaires. Selon Guay et Delisle-L'Heureux, le territoire offre aux Innus l'occasion de se retrouver en famille dans des relations d'authenticité qu'ils ne retrouvent pas de manière aussi marquée lorsqu'ils sont dans la communauté⁴⁷. Le témoignage d'une mère rejoint les propos des jeunes :

En forêt, j'étais bien. J'aimais le fait que c'était [...] un lieu de rencontre familiale où tout le monde était disponible pour tout le monde. Nous n'avions pas d'autres distractions ni de problèmes. [...] Ce que j'aime, c'est la présence. Nous y sommes allés pendant la semaine de relâche et je suis plus présente envers mes enfants tout comme mon conjoint l'est davantage envers moi et moi envers lui. (Une mère)

Kathy aborde une dimension intéressante à l'effet que la présence en territoire entraîne nécessairement une forme de solidarité où personne n'est oisif ni mis à l'écart :

[sur le territoire] tout le monde s'implique. Si tu fais le ménage, il faut que tu le fasses en gang. Il n'y en a pas un qui ne peut rien faire. Tout le monde le fait, il faut que ce soit égal avec tout le monde. Quand on parle, on parle aussi de ne pas mettre quelqu'un à part, il faut qu'il soit avec nous autres, on est toujours groupés. On ne peut pas laisser une personne à part là. (Kathy)

Des propos similaires ont été tenus par des adultes de cette même communauté. En témoigne cet intervenant :

Dans la forêt, tout le monde fait sa part, tout le monde met la main à la pâte : l'un va à la chasse au gibier, l'autre met des collets à lièvre, l'autre va pêcher. Chacun sait quoi faire (Un intervenant en réadaptation)⁴⁸.

Dans *Shuni*, Fontaine décrit l'importance des relations qui régnaient autrefois en territoire et que l'on peut observer, encore aujourd'hui, chez le peuple innu :

L'importance que l'on accorde aux relations est restée aussi solide qu'elle l'était autrefois, lorsque dans la forêt, vivre en clan était une question de survie. Aujourd'hui encore, il vaut

⁴⁷ Guay et Delisle L'Heureux, « Le territoire, source de guérison », *supra* note 29 à la p 67.

⁴⁸ Ibid.

mieux soigner ses amitiés que son *brushing*, ou même sa maison. Crois-moi, dans une telle société, l'exclusion était insupportable⁴⁹.

Spécifiant que le territoire constituait alors le socle de la solidarité et de l'entraide familiale, Guay et Ellington en arrivent aux mêmes constats : la fréquentation du territoire contribue à retisser les liens avec la nature, mais également avec la famille⁵⁰.

La fréquentation du territoire constitue également une source de fierté pour les jeunes. Ce lien avec le territoire et les activités pratiquées est intimement lié à la fierté identitaire qui se développe en le fréquentant. Des études ont démontré que les activités de ressourcement en territoire impliquant des activités traditionnelles comme la chasse, la cueillette, le canot ou encore la préparation de campement ont des bénéfices directs sur le développement de la fierté identitaire des Autochtones⁵¹. Selon Guay, Jolicoeur et Ellington, cette relation au territoire constitue un facteur de protection de premier plan pour les enfants innus⁵².

En phase avec ces constats, les jeunes rencontrées témoignent de la fierté qu'elles ressentent lorsqu'elles arrivent à se procurer elles-mêmes de la nourriture issue du territoire :

[Quand tu vas sur le territoire] tu te sens fière de manger ce que tu as pêché ou chassé. (Aïsha)

Tu te sens fière parce que c'est toi qui l'as pêché [le poisson], c'est toi qui as été patient pour l'attendre. Ton poisson si tu vas le pêcher il est meilleur que si tu vas l'acheter dans le magasin, il va plus être frais qu'au magasin. (Kathy)

Si les séjours en territoire riment avec ressourcement, rapprochement, entraide et fierté, ils permettent également de rompre avec des habitudes moins « saines » qui s'observent davantage en communauté.

⁴⁹ Fontaine, *Shuni supra* note 35 à la p 106.

⁵⁰ Guay et Ellington. « Le territoire comme levier » *supra* note 33 à la p 365.

⁵¹ Catherine Degnen, *Healing Sheshatshit : Innu identity and community healing*, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université McGill, 1996 [non publié] ; Adrian Tanner, « The Origins of Northern Aboriginal Social Pathologies and the Quebec Cree Healing Movement », dans Laurence J. Kirmayer et Gail Guthrie Valaskakis, dir., *Healing traditions : the mental health of Aboriginal peoples in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2009, à la p 249.

⁵² Christiane Guay, Fanny Jolicoeur et Lisa Ellington, « Une gouvernance innue de protection de la jeunesse pour préserver et développer l'identité des enfants innus », dans Pierre Noreau *et al.*, dir., *La jeunesse au carrefour de la famille, de la communauté, du droit et de la société*, Montréal, Éditions Thémis, 2021, à la p 195.

3.1.2.2 Le territoire pour s'éloigner de la consommation

La consommation d'alcool et de drogue est une problématique sociale importante au sein des communautés autochtones. Conséquence directe des pensionnats autochtones et de la sédentarisation forcée, la consommation engendrerait la plupart des problèmes liés à la violence familiale et à la négligence⁵³. Or, le territoire, en agissant comme lieu de ressourcement et de rapprochements familiaux, participe à prévenir la consommation d'alcool et de drogue. Les jeunes rencontrées adhèrent également à cette vision. Selon les participantes, ces habitudes de consommation n'avaient pas lieu d'être jadis et, comme le mentionne Aisha, ne sont, encore aujourd'hui, pas coutume lorsque les Innus font des séjours en forêt. Le *Nitassinan* constitue à cet égard un rempart rassurant :

En forêt tu es loin de la drogue puis tu es loin de l'alcool. (Aisha)

Le territoire est considéré pour plusieurs membres comme un lieu de guérison et permet l'éloignement de la consommation. Une recherche menée auprès des adultes innus d'Uashat mak Mani-utenam abonde dans le même sens⁵⁴. Comme le disait un des participants :

Le territoire est là quand on a besoin de guérison, quand on a un problème de consommation ou quoi que ce soit. [...] je crois que ça a guéri presque tout⁵⁵.

À travers les mots de sa narratrice principale, Michel Jean atteste les propos d'Aisha, en soutenant que l'alcool n'a jamais fait partie des séjours en territoire. Il ajoute que les problèmes d'alcool sont arrivés une fois que les Innus, dépossédés de leurs habitudes et de leur milieu de vie, se sont trouvés désœuvrés⁵⁶. Les travaux de Lacasse montrent eux aussi la distinction marquée entre les habitudes de consommation des Innus en fonction de leur milieu de vie. Le juriste précise que lorsqu'ils étaient dans le *Nutshimit*, les Innus étaient occupés du matin au soir, contrairement aux moments où ils demeuraient sur la côte où un certain ennui s'observait, particulièrement chez les hommes⁵⁷. Malgré le changement radical de mode de

⁵³ *Innu Takuaiakan Uashat mak Mani-Utenam*, Mémoire ITUM P-1174 M-033 présenté à la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, Sept-Îles, 2018, en ligne : <cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-1174_M-033.pdf>, à la p 7 ; An Antane Kapesh, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu-Je suis une Maudite sauvagesse*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019, à la p 107 ; Michel Jean, *Kukum*, Montréal, Libre Expression, 2019, à la p 173.

⁵⁴ C. Guay et Delisle C L'Heureux, (2019). « Le territoire, source de guérison », *supra* note 29 à la p 69.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Pointe Bleue s'appelle aujourd'hui Mashteuiatsh. Il s'agit d'une communauté innue située au Saguenay–Lac-Saint-Jean au Québec.

⁵⁷ Lacasse, *supra* note 32 aux pp 137-138.

vie et des habitudes de consommation observables dans la communauté, en guise de respect pour celui-ci⁵⁸, les Innus n'emportent pas d'alcool lorsqu'ils vont en territoire. Fontaine exprime ainsi cette habitude :

Ici, la terre est sacrée. Les hommes ne viennent pas y boire, les jeunes non plus. Le silence fait du bien à celui qui l'écoute et parfois même, on peut entendre le saumon qui remonte la rivière⁵⁹.

En somme, les jeunes, comme les adultes, considèrent unanimement le territoire comme un lieu de rassemblement qui les éloigne des dépendances et des soucis du quotidien et, par conséquent, participe au bien-être des jeunes et à leur sécurité.

3.1.2.3 La vie sur le territoire comme prise de conscience du rôle ambigu de la technologie

Lors des rencontres, le thème de la technologie et des réseaux sociaux a été au cœur des échanges portant sur le territoire. Cela n'a rien de surprenant quand on sait que des études ont révélé⁶⁰ que les Autochtones, en plus grande proportion que l'ensemble des Canadiens, sont de grands utilisateurs de technologies médias particulièrement dans leur utilisation des réseaux sociaux.

Cet engouement pour la technologie et les réseaux sociaux s'explique par les avantages qu'ils procurent, notamment sur les plans de la démocratisation des cultures autochtones auprès d'un plus grand nombre de personnes :

Ils se créent ainsi une identité un peu plus commune, permettant de s'inscrire dans la modernité tout en prônant des aspects de leurs cultures ancestrales comme la langue, les danses, l'art, etc. [...]. Plusieurs membres des peuples autochtones utilisent également les médias sociaux pour tenter de sensibiliser les allochtones à certains faits ou réalités historiques les concernant⁶¹.

⁵⁸ Fontaine, *Kuessipan*, *supra* note 43 à la p 66.

⁵⁹ *Ibid.*, à la p 45.

⁶⁰ Jérôme Gill-Couture, « Les Autochtones à fond sur les réseaux sociaux », *Radio-Canada* (29 décembre 2022), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/1945133/medias-sociaux-autochtones-tiktok-facebook> (84 % des Autochtones utilisent des réseaux sociaux, contre 75 % des Canadiens. Cette différence est particulièrement marquante sur les applications TikTok (38 % contre 25 %) et Snapchat (37 % contre 21 %)) chiffres tirés du rapport par l'Observateur des technologies médias (OTM).

⁶¹ Radio Canada Espace Autochtones ; Radio-Canada, « Point du jour : Les réalités autochtones se font connaître sur les réseaux sociaux » (1^{er} février 2021), en ligne (audio) : <radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/point-du-jour/segments/entrevue/341545/autochtones-premieres-nations-reseaux-sociaux-tiktok>.

Katherine Labrecque a mené une étude auprès de jeunes femmes atikamekw (18 à 30 ans) en 2015. Ces dernières percevaient les réseaux sociaux comme une opportunité et une fenêtre de partage de leur culture⁶².

Or, si les jeunes rencontrées reconnaissent les avantages de la technologie, dont l'ouverture privilégiée sur le monde, elles portent également un regard critique sur celle-ci et admettent ses limites. Par exemple, tout en reconnaissant qu'elle comporte certains avantages, Rosa constate que les liens familiaux sont parfois malmenés par la technologie :

Bien, aujourd'hui il y a plus de technologie qu'il y avait avant [...] On a perdu ces liens qu'on avait avant, mais aujourd'hui il y a la technologie ! Je ne suis pas concentrée envers vous autres, je suis concentrée dans mon cell. Mais c'est bien aussi d'être en ce moment, je sais que je me contredis, mais c'est bien parce que maintenant tu peux parler avec quelqu'un d'autre qui vit en Chine en Russie ou en France. (Rosa)

Kathy pose, elle aussi, un regard critique envers les écrans et admet volontiers préférer se retrouver dans le territoire :

[...] aujourd'hui t'as les réseaux sociaux pis tu t'ennuies, t'as rien à faire, tu restes dans ta chambre, tu regardes ton téléphone à un moment donné tu t'ennuies, moi je m'ennuie en regardant mon téléphone je ne sais pas quoi faire après [...] Mais dans le bois, [...] je sais quoi faire. J'ai envie de jouer avec n'importe quoi. Je vais commencer à me fabriquer de quoi ou je vais commencer à aller faire une marche, mais ici c'est pas la même chose, je me sens pas autant à l'aise dans la ville que quand j'suis dans le bois.

Malgré les avantages qu'apportent ces moyens de communication pour l'expression des voix autochtones dans l'espace public, certaines jeunes d'Uashat mak Mani-utenam rencontrées perçoivent les réseaux sociaux et sa dépendance plutôt comme une forme de menace. Kathy insiste sur cette idée et plaide en faveur du territoire pour atténuer le phénomène et prendre congé des écrans :

Tout le monde est content, ils rient [en territoire], mais quand tu es ici [dans la communauté] tout le monde est dans son téléphone. [...] Mais si tu m'envoyais avec ma famille dans le bois, il n'y aurait plus de téléphone, je pense qu'on parlerait, on rirait et on serait plus connectés que quand on est dans la ville. En ville, ton enfant va être connecté tout le temps dans sa

⁶² Katherine Labrecque, *Jeunesse en mouvement : relations au monde et pratiques culturelles chez les jeunes femmes de Manawan*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval, 2015 [non publié], à la p iii.

Pace 4, des jeux ou en train de parler avec ses amis dans le téléphone [...] toujours en train de faire ça. (Kathy)

Les participantes y voient une possible dérive et s'inquiètent, comme le disent Rosa et Kathy, de la perte des liens familiaux authentiques qui existaient en territoire avant la venue de la technologie. Elles évoquent aussi l'ennui qu'une surutilisation peut entraîner au bout du compte.

Les glissements entraînés par les réseaux sociaux ont également fait l'objet de reportages. Dans celui mené en mai 2023 au Nunavik, Jessica Nadeau⁶³ tirait des conclusions similaires, notamment au niveau de l'inuktitut que les élèves maîtrisent de moins en moins à force de fréquenter des plateformes de diffusion en anglais. Les enseignant.es et les parents s'inquiètent également de l'utilisation que font les jeunes Inuits de leurs appareils jusqu'au petit matin. Selon les intervenant.es, les plateformes numériques affectent la motivation et la concentration des jeunes à l'école. Par-dessus tout, c'est la perte d'intérêt pour leur propre culture qui inquiète. Annie-Ann Gaspard Kudluk, une jeune éducatrice spécialisée, témoigne de ce fossé qui se creuse entre les jeunes et les Aîné.es :

Les enfants aujourd'hui sont plus intéressés par les choses modernes, ils sont plus intéressés par leur iPhone que par ce que les Aîné.es ont à raconter. Ils ne communiquent plus aussi facilement avec les Aîné.es à cause de la barrière de la langue⁶⁴.

Rassurante, l'intervenante spécifie toutefois que plusieurs membres du village de Kangirsuk, du nord du Nunavik au Québec, à 230 km au nord du Kuujjuak, se préoccupent de cette situation et mettent en place des moyens pour atténuer ce phénomène et en tirer profit, notamment par l'utilisation de plateformes en Inuktitut.

Une étude menée en 2023 par l'Institut national de la santé publique (INSPQ) corrobore ces propos nuancés et ambivalents à propos des médias sociaux et des jeunes Autochtones. Si la conclusion insiste sur le manque de données actuelles pour dégager un portrait exhaustif de la situation, il n'en demeure pas moins qu'elle tire en quelque sorte le même bilan que Rosa, à savoir que les technologies permettent l'expression sans frontières des voix autochtones, mais elle identifie également les dérives que son

⁶³ Jessica Nadeau, « L'inuktitut s'effrite sous le poids de la modernité », *Le Devoir* (29 mai 2023), A pp 1 et 8.

⁶⁴ *Ibid.*

utilisation engendre, notamment en termes d'isolement social, d'accès à des contenus inquiétants et de diminution de contacts familiaux⁶⁵.

En définitive, le discours des jeunes s'ajoute à celui des adultes de la communauté en pointant du doigt l'utilisation de la technologie comme l'un des éléments risquant d'effriter les relations familiales et par conséquent de nuire à leur bien-être. Enfin, bien que les jeunes et les moins jeunes soient au diapason quant aux nombreux bénéfices des séjours en territoire, ils se désolent de constater que son accès n'est pas aussi simple pour l'ensemble des Innus.

3.1.3 Une volonté d'accéder au territoire

Dans cette section, il sera d'abord question de l'appropriation du territoire par l'État québécois et des conséquences sur les Innus (3.1.3.1). Suivent les défis actuels quant à l'accès au territoire pour les familles (3.1.3.2).

3.1.3.1 L'appropriation du territoire par l'État québécois

Les participantes ont déploré que le territoire et les activités en forêt ne soient pas accessibles à tout le monde. Elles ont dénoncé, d'une part, l'appropriation par les non-Autochtones de leurs espaces et, d'autre part, les difficultés d'accès physique et financier aux terres de leurs ancêtres. Elles regrettent qu'il n'y ait pas assez souvent de sorties en forêt et que les déplacements pour y accéder soient trop dispendieux. Elles ont émis le souhait que ces séjours soient plus abordables, d'autant plus qu'elles rappellent qu'il s'agit, à l'origine, du territoire des Innus. Les propos de Brooke reflètent bien l'état d'esprit partagé par les jeunes :

Avant on pouvait prendre n'importe quelle terre, s'installer dessus, mais là on peut plus. Les Innus on ne peut plus tellement exprimer notre liberté.

Delisle-L'Heureux fait état de l'« empiètement territorial » dont les Innus ont dû faire les frais. Cet empiètement physique et législatif a donné lieu à plusieurs conflits entre les gouvernements et les Innus :

⁶⁵ Institut national de la santé publique, *Jeunes Autochtones, santé, mieux-être et médias sociaux : une étude de portée*, par Catherine Fournier, Gouvernement du Québec, 2023, à la p 31.

hydroélectricité, saumon, projets miniers, pour ne nommer que ceux-ci. Ces conflits territoriaux sont marqués par des rapports de force défavorables aux Innus face à l'État québécois⁶⁶.

Les propos de Brooke résonnent aussi dans ceux de Michel Jean qui raconte, par le biais de son personnage principal, la perte de la forêt de ses ancêtres, en raison d'ambitions économiques de l'État québécois :

En haut, les bûcherons coupaient notre forêt, et ceux-là se chargeaient de la transporter vers l'usine de pulpe. Qui avait l'autorité de faire cela sans même nous demander notre avis⁶⁷ ?

Dans une allocution prononcée en juillet 2018, Joséphine Bacon expliquait que le territoire n'était pas, à l'origine, une possession des Innus puisqu'il appartenait à tous. Elle explique l'origine du terme *Nitassinan* qui serait venu plus tard afin de « revendiquer et de négocier » la terre innue :

Ce n'était jamais « c'est ma chasse », « c'est ma rivière », « c'est mon lac », « c'est ma montagne ». Il n'y avait pas ce genre de possessif, ce genre de possession, parce que la terre n'appartenait à personne. Par contre, on avait un respect pour elle, car c'est elle qui nous nourrit et qui nous soigne donc, on n'avait pas ça [*N*]itassinan. Le possessif « notre terre », ça, c'était quelque chose qu'on n'utilisait jamais. C'est devenu [*N*]itassinan à cause de la politique. C'est un mot politique, [*N*]itassinan, finalement⁶⁸.

Abondant dans le même sens, Jean-Paul Lacasse fait référence à la vision innue du monde et au lien avec la terre qu'il qualifie de « globalisante et unifiée ». Étant intrinsèquement lié à la nature, à la terre et aux animaux, le territoire n'a jamais été envisagé par les Innus comme une propriété individuelle. Selon Lacasse, malgré le fait que les Innus emploient un titre collectif pour désigner la gestion du territoire, aucun mot innu n'existe pour désigner la notion de propriété de la manière dont on l'entend dans le *Code civil*⁶⁹.

3.1.3.2 Les défis de l'accès au territoire et ses formes de fréquentation

Les questions économiques ont aussi été abordées par les jeunes pour parler de l'accès au *Nitassinan* qui n'est pas égal pour toutes les familles :

⁶⁶ Catherine Delisle-L'Heureux, De l'engagement communautaire à la défense du territoire : les voix politiques des femmes innues face à l'exploitation minière, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 2015 [non publié], à la p 24.

⁶⁷ Jean, *Kukum*, supra note 52 à la p 169.

⁶⁸ <https://trahir.wordpress.com/2018/07/24/bacon-innu-aimun/> Bacon, à la p 5.

⁶⁹ Lacasse, *Les innus et le territoire...*, supra note 32 à la p 37.

Ce n'est pas toutes les familles qui peuvent monter dans l'bois, ce n'est pas tous les parents qui ont un chalet. (Aisha)

Il y en a qui n'ont pas d'argent, puis y ont pas de chalet puis ils n'ont rien. (Tessia)

J'aimerais que le territoire soit plus accessible. (Brooke)

Qu'il coûte moins cher. [...] Imagine que tu vas à Schefferville, ton billet il te coûte cher. (Rosa)

Comme le disent les jeunes, l'accessibilité au territoire n'est pas la même pour toutes les familles. Elle dépend de plusieurs facteurs qui limitent les occasions d'y séjourner : « les ressources économiques, le temps disponible, l'âge des enfants, l'accessibilité des territoires de chasse familiaux, la maîtrise des pratiques de survie⁷⁰ » constituent de multiples freins pour y accéder.

Les conditions socioéconomiques des membres des peuples autochtones sont proportionnellement plus difficiles que pour l'ensemble de la population québécoise⁷¹. Dans ce contexte, on ne peut s'étonner du fait que plusieurs familles n'ont pas ou peu de possibilités d'aller sur le territoire et de faire des séjours en forêt. Le manque d'accès au territoire pose certains défis dans les apprentissages que les jeunes aimeraient développer. Par exemple, Brooke souhaiterait pouvoir disposer des matériaux qu'on retrouve en forêt afin de faire de l'art innu :

Moi je sais comment faire les trucs, mais y manque juste le matériel, je sais comment travailler les choses le bois, les os, y manque juste le matériel, mais c'est dur d'en trouver surtout que tu ne peux pas vraiment aller chercher un arbre dans la forêt puis repartir comme ça là.

Ces propos de Brooke sont appuyés par l'ancien directeur du Musée Shaputuan, Réginald Vollant, qui identifie les limites des apprentissages culturels innus dans un contexte extérieur à la forêt :

Pour transmettre exactement les gestes traditionnels de la culture innue, ça prend des espaces. Ça prend un lac, ça prend des rivières, ça prend une montagne, ça prend des arbres

⁷⁰ Annalisa D'Orsi, « Conservation et innovation : Les articulations contemporaines de la tradition innue » (2013) 43 :1 *Recherches amérindiennes au Québec*, à la p 75.

⁷¹ Christiane Guay, Lisa Ellington et Nadine Vollant, *Ka Nikanitet : pour une pratique culturellement sécuritaire de la protection de la jeunesse en contextes autochtones*, coll. « Problèmes sociaux et interventions sociales », Québec, Presses de l'Université du Québec, 2022, à la p 66 [Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*].

alentour pour respirer les odeurs du sapinage. On a appris comme ça. [...] Ici, dans le musée, ce n'est pas évident d'amener un lac à l'intérieur, d'amener une rivière⁷².

Quant aux formes de fréquentation du territoire, les jeunes qui ont un mode de vie contemporain ne souhaitent pas nécessairement faire un retour radical et vivre en tentes sur le territoire. Elles sont plutôt d'avis qu'un équilibre entre la vie en communauté et la vie en territoire serait l'option la plus intéressante. En définitive, elles aimeraient pouvoir choisir d'aller en forêt lorsqu'elles le souhaitent afin de profiter de ses bienfaits.

Moi j'aimerais ça vivre dans un chalet, juste, vivre, avoir des arbres autour de moi, tout ça. J'aime les arbres. (Brooke)

Bien j'aimerais avoir comme Brooke l'a dit, mais être ici à la fois genre avoir les deux, mais tu ne peux pas avoir les deux... (Rosa)

Ce défi d'accessibilité a également été mis en lumière par Fast et ses collaborateurs. Que ce soit chez les jeunes Autochtones qui vivent en milieu urbain ou ceux qui vivent dans des communautés éloignées des grands centres, certains éléments ont notamment été rapportés comme étant des freins à leur accès au territoire : les coûts, le transport, les horaires d'école ou de travail, l'absence de relations avec les Aînés.⁷³

La fréquentation du territoire et les apprentissages qu'il permet pour les jeunes sont importants. En définitive, nous retenons que les jeunes sont très sensibles à la fréquentation du territoire des Innus. D'une part, pour les bienfaits et les facteurs de protection nommés, mais aussi pour les apprentissages, la préservation de leur culture, le ressourcement, le rire, le rapprochement familial et l'éloignement de la consommation et des technologies. Constatant que toutes les familles n'ont pas les mêmes moyens et les mêmes accès au territoire, elles considèrent qu'il est primordial que le territoire redevienne un lieu aisé à fréquenter pour tous les membres de leur communauté.

L'attrait pour le territoire et la transmission des savoirs sont d'intérêt commun et font écho aux résultats d'études sur le sujet. Cet attrait s'explique par le fait que le territoire constitue un facteur de protection parce qu'il porte en lui les valeurs véhiculées depuis des millénaires par les Innus et qui aujourd'hui assurent leur survie culturelle et identitaire. On comprend mieux la raison pour laquelle, dans leur définition de l'intérêt de l'enfant, les adultes de la communauté insistent sur le fait que l'intérêt de l'enfant

⁷² A. D'Orsi, *supra* note 69 à la p 82.

⁷³ Fast *et al.*, *supra* note 28 à la p 128.

est « profondément ancré dans le *Nitassinan* ». Tout comme pour leurs aîné.es, le territoire et sa fréquentation facilitent leur protection. Autrement dit, ces propos révèlent la profondeur du lien qui les relie au territoire. Ce qu'elles nous disent renvoie au sentiment de sécurité qui émane de lui. En ce sens, l'intérêt de l'enfant innu a pour assise première l'importance d'entretenir la relation au territoire dans toutes ses composantes.

La vie en territoire est à la source des éléments qui, pour les Innus, se rapportent à la culture et à l'identité. Nous verrons que ces thèmes puisent en grande partie leurs racines dans ce mode de vie qui prévalait autrefois, mais pas seulement.

3.2 La culture et l'identité innues

La culture et l'identité innues se traduisent notamment par des pratiques familiales, de même que par des normes, des valeurs, une langue et des activités reliées au mode de vie en territoire. Si la culture et l'identité innues sont intimement liées à la vie sur le *Nitassinan*, elles sont également transmises par les Aîné.es et par l'ensemble des membres de la communauté. Nous nous penchons essentiellement sur la perception des jeunes Innues de leur culture, de leur identité et du sentiment qu'elles entretiennent à cet égard. Nous abordons en premier lieu des éléments qui, selon elles, constituent les contours de la culture et de l'identité (3.2.1), en mettant en perspective le fait que cette appartenance culturelle et identitaire peut faire l'objet de préjugés et de discrimination (3.2.2).

3.2.1 Être Innu, c'est un statut, une culture, une descendance, une langue

Nous avons introduit le sujet par le visionnement d'une vidéo réalisée par des Innu.es. Ainsi, à la suite du visionnement de *Ma fierté*⁷⁴, où une jeune Innue présente les éléments culturels de son quotidien, nous avons demandé aux participantes ce que cela signifiait pour elles que d'être Innues.

Les réponses ont été variées et portaient d'un sentiment parfois mitigé par rapport à la fierté qu'elles éprouvent en lien avec leur culture et leur identité :

⁷⁴ Kassandra Vollant, « Ma fierté », Wapikoni mobile et Manon Barbeau, 2019, en ligne : <lafabriqueculturelle.tv/capsules/11967/ma-fierte-realise-par-kassandra-vollant-celebrer-la-fierte-et-l-identite-autochtone>.

Moi, c'est vraiment juste les parents, la carte innue, le statut d'Indien. Pour moi, c'est juste ça, c'est juste mes parents. (Brooke)

Pour moi, chaque famille dans nos communautés est différente. Dans ma famille, mes grands-parents ont toujours été présents, mais c'est ma mère qui m'a appris tout ce que je sais. Mon vrai père n'a jamais été réellement là. Mon beau-père m'a prise sous son aile. Mes parents n'ont jamais eu de problèmes de consommation. Pour ma part, j'ai eu une très belle enfance, nous sommes une famille du bois et de sportifs. J'ai grandi dans mes racines autochtones. (témoignage écrit, Aisha)

J'sais pas, une culture, une langue [...] Ma famille, ma génération, la descendance... mes ancêtres. (Gladys)

Pour moi, la culture innue... Le seul truc pour connaître la culture innue, c'est de la vivre ! Va dans les forêts, fais-toi une tente, reste isolé. (Brooke)

Comme le précise Brooke, il est bien plus facile de vivre la culture que de la décrire. Traiter de la culture et de l'identité comporte certains enjeux. Ces thèmes plus abstraits sont plus difficiles à définir et à distinguer l'un de l'autre. En effet, comme nous le rappellent Brodeur-Girard et Laoun, ces notions qui touchent à l'identité et à l'appartenance sont malléables et non statiques :

[ces notions] sont susceptibles de faire l'objet de multiples définitions et interprétations, si bien qu'il est nécessaire de concevoir l'identité non pas comme une caractéristique statique possédée de manière absolue par chaque individu, mais plutôt comme un principe constamment renégocié dans un contexte social mouvant, qui ne peut être pleinement saisi qu'à l'aide d'une perspective relationnelle⁷⁵.

Afin de susciter la discussion, nous avons, entre autres, demandé quelles différences elles pouvaient faire entre les Innus et les non-Innus.

Dans un premier temps, Kathy a fait ressortir certains traits culturels qui, selon elle, distinguent les Innus des « Blancs »⁷⁶. Elle a entre autres parlé des règles qu'elle trouve parfois inutiles chez les allochtones notamment autour de la table où il faut demander avant de quitter le repas. Elle en profite aussi pour mentionner que les « Blancs » sont parfois inutilement trop stricts :

⁷⁵ Sébastien Brodeur-Girard et Eve Laoun, « La formulation des critères d'appartenance à la communauté par les Autochtones : Enjeux de droit et de pouvoir », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, à la p 81.

⁷⁶ Les jeunes emploient souvent le terme « Blancs » pour parler des non-Innus, en particulier des Québécois.

On dirait qu'ils font des règles pour rien. (Kathy)

Finalement, elle précise que les Innus n'ont pas la même mentalité que les non-Innus.

On ne pense pas de la même façon, nous on est plus des personnes qui partagent. Eux sont tout seuls et ils sont capables de se débrouiller seuls, mais nous autres on est toujours obligés d'être en gang. Nous autres, on est toujours là pour tout le monde. (Kathy)

Sans se prononcer, les autres ont approuvé les propos de Kathy par des hochements de tête et des rires. Au-delà des distinctions, qui portent sur des manières de se comporter ou de penser, les jeunes ont insisté sur un ensemble de pratiques qui les caractérisent, dont plusieurs sont étroitement associées à la vie sur le territoire : la chasse (Utusmash, Brooke), aller dans le bois, en forêt (Gladys) et partir en ressourcement (Brooke, Gladys), l'artisanat (Gladys), faire des portages (Kathy), la cueillette de petits fruits et la pêche (Utusmash), la couture – perlage (Rosa), aller dans les Pow wow (Kathy, Utusmash).

Au sujet des pow-wow, l'autrice et journaliste malécite Édith Bélanger considère qu'ils constituent des rassemblements significatifs et essentiels pour les peuples autochtones. À la fois sacrés, objet de résilience, et de célébration, les Premières Nations voient dans les pow-wow un moment de réunion où il est possible d'exprimer leur fierté, tout en saluant le courage des anciens et la joie de tenir ce type de rituel en plein air⁷⁷. Abondant dans le même sens, ces participantes se sont dit très attirées par les pow-wow :

[...] c'est vraiment la meilleure sensation, tu es unie avec plein d'inconnus pis on dirait que tu les connais là ils ont la même passion ils dansent pour leur communauté pour leur famille. Quand on commence à danser on dit toujours que le premier pas c'est pour toi, le deuxième pour ton père, pour ton grand-père puis de plus en plus c'est ta communauté, ta ville, c'est vraiment c'est cool là quand même ! (Utusmash)

Regarder un pow-wow! Elles sont belles, elles dansent, puis tu sais qu'elles sont fières. Elles sont toujours contentes après avoir fini leur danse. C'est beau ! (Kathy)

Énoncés différemment, mais avec le même esprit, les propos des jeunes se retrouvent dans les écrits de Fontaine qui décrit avec admiration le sentiment et la fierté que lui inspirent les pow-wow, élément clé d'une distinction culturelle :

⁷⁷ Edith Bélanger, « Un été sans pow-wow », *Radio-Canada* (20 juillet 2020), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/1721042/pow-wow-edith-belanger-danse-spirituel-regalia-autochtone>.

Le battement de tambour fait lever les femmes en premier. Se suivent les unes les autres, dansent un pied en avant, l'autre légèrement replié [...] Laissent le chant approfondir chaque mouvement, chaque pas qui se veut lent, les mains près du corps. Souriant. Le cercle se forme intuitivement [...]. Les jeunes se laissent conduire, imitent leurs parents. Le cercle est immense, les chaises vides. Puis le tambour ralentit. Les pas s'estompent. On applaudit le vieux et le chant du passé. Les regards se croisent, les yeux fiers. Le désir d'être soi⁷⁸.

Cette notion de fierté des jeunes liée aux activités traditionnelles est aussi abordée dans l'ouvrage de Blanchet-Cohen et Picard. Abordant les notions de fierté et d'espoirs, des jeunes Autochtones parlent des activités qui les ont aidés à se reconnecter à leur identité. C'est le cas d'une jeune Wendat qui témoigne de sa reconnexion à sa culture et des activités qui l'y ont menées de 13 à 22 ans :

À 15 ans, j'étais au cercle de danse de pow-wow à Wendake. En écoutant le tambour, quelque chose a résonné en moi. Ça faisait si longtemps que je n'avais pas vibré au rythme des tambours, éprouvé cette sensation de liberté de vivre. C'est à ce moment que j'ai décidé de prendre la responsabilité de mon propre bonheur et de cesser de jouer à la victime : j'allais danser⁷⁹.

En plus des attitudes, des activités traditionnelles et des rituels qu'elles attribuent à leur culture, les jeunes considèrent que l'identité innue passe également par leur langue : l'innu-aimun. Bien qu'elles croient fermement en la nécessité que la langue innue reste vivante, elles se désolent de ne pas bien la connaître. La plupart des participantes connaissent les rudiments de la langue innue, car elle est enseignée à l'école. Or, malgré leur intérêt, aucune d'elles n'a mentionné la maîtriser.

Pour les jeunes, l'intérêt pour la langue innue est palpable et l'inquiétude qu'elle soit en déclin constitue un enjeu considérable sur le plan identitaire. L'enseignement de l'innu dans les établissements scolaires et les organismes locaux est d'autant plus indispensable, étant donné que leurs parents n'ont pas toujours le temps, la connaissance ou le réflexe de leur parler en Innu (Brooke, Gladys, Kathy, Rosa)⁸⁰. En définitive, les jeunes déplorent le fait que l'innu-aimun ne leur soit pas transmis avec plus de rigueur à la maison et à l'école :

Oui, il manquerait aussi de nous parler beaucoup innu, parce que notre langue elle fait ça [fait un signe de pente descendante] on dirait. Tout descend, presque personne ne parle, il n'y a pas tant de jeunes qui parlent. J'ai un ami qui parle mieux que moi, mais après mes autres

⁷⁸ Fontaine, *Kuessipan supra* note 43 à la p 43.

⁷⁹ Natasha Blanchet Cohen et Véronique Picard, *Les jeunes autochtones au Québec, décolonisation, fierté et engagement*, Québec, PUL, 2024, à la p 114.

⁸⁰ St-Gelais *supra* note 9 à la p 72.

amis ils ne parlent pas tant innu [...]. Bien, on dirait que c'est plus important qu'ils nous apprennent. (Kathy)

Les jeunes aimeraient oser davantage parler leur langue d'origine, mais elles craignent de commettre des erreurs en l'employant. C'est notamment le cas de Shelby et Kathy qui expriment craindre qu'on puisse rire d'elles.

C'est aussi le cas de Matiu, un musicien innu de Maliotenam, qui parle de cette gêne qu'il a de ne pas maîtriser la langue de ses ancêtres. Il considère que la proximité avec Sept-Îles et l'omniprésence de la « technologie » y sont pour quelque chose. L'artiste partage son inquiétude concernant la perte de la langue au gré de la disparition des Aîné.es de sa communauté. Puis, tout comme les jeunes rencontrées, il déplore son niveau de connaissance de la langue innue qui constitue à ses yeux un facteur de protection identitaire de premier plan⁸¹.

Cette même appréhension se retrouve chez les jeunes rencontrés dans le cadre de recherches sur les jeunes autochtones au Québec. Blanchet-Cohen et Picard expliquent notamment cette difficulté de transmission des langues autochtones par les parents, les politiques des pensionnats et par les autres restrictions imposées par les pouvoirs publics de l'époque⁸². Les chercheuses rapportent le malaise de jeunes Autochtones de ne pas maîtriser leur langue d'origine : « Les jeunes affirment d'ailleurs que de ne pas parler leur langue leur cause une certaine angoisse, voire un conflit identitaire⁸³. »

Les recherches menées par Donna Patrick abondent dans le même sens et appréhendent l'utilisation des langues autochtones d'un point de vue historique, politique et social. Selon la chercheuse, l'usage des langues autochtones a l'avantage de nourrir ou de préserver l'identité et la culture⁸⁴. Malgré leur maladresse à la parler et les craintes de moqueries qui peuvent en résulter, les témoignages précédents nous confirment l'intérêt des jeunes Innues d'apprendre l'innu-aimun et de protéger par le fait même leur culture.

⁸¹ Matiu, « Innu-aimi ma ! (Parle innu !) », *La Presse* (9 avril 2023), en ligne : <lapresse.ca/contexte/2023-04-09/carte-blanche-a-matiu/innu-aimi-ma-parle-innu.php#>.

⁸² Blanchet Cohen et Picard, *supra* note 78 à la p 6.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Donna Patrick, « Les langues autochtones en péril au Canada » (2007) 31 :1 *Anthropologie et Société*, à la p 128.

Bien que des efforts soient déployés avec plus de conviction depuis quelques années pour sauver la culture innue par l'enseignement de sa langue, ce désir de prioriser son apprentissage ne date pas d'hier et continue de préoccuper les jeunes et de les animer. La perte de la langue constituait déjà, il y a plus de quarante ans, une inquiétude centrale pour les Innus. Dans la première édition de son livre *Eukuan nin Matshi-Manitu innushkueu/Je suis une maudite sauvagesse*, An Antane Kapesh parlait déjà avec conviction de l'importance d'une immersion totale en innu pour les enfants, pendant au moins cinq années consécutives⁸⁵. Kapesh déplorait alors le manque de volonté politique du gouvernement de sauvegarder les langues autochtones en évoquant le déséquilibre entre les moyens investis par le gouvernement : « beaucoup de moyens étaient mis en œuvre pour que les enfants apprennent le français alors que très peu d'efforts étaient faits en sens inverse pour que les jeunes apprennent leur langue maternelle⁸⁶ ».

On peut toutefois se réjouir d'une tendance observée au cours des dernières années. Les jeunes Autochtones sont de plus en plus nombreux à prendre l'initiative d'apprendre une langue autochtone comme langue seconde. Selon les données de Statistique Canada, la proportion d'Autochtones en apprentissage de leur langue d'origine a augmenté de 11,1 % entre 2016 et 2021⁸⁷.

3.2.2 Être Innu ça veut aussi dire être confronté aux préjugés et à la discrimination

Si les participantes reconnaissent les particularités culturelles qui caractérisent les Innus, et plus particulièrement les activités et la langue qui y sont rattachées, certaines ont un sentiment ambivalent quant à leur fierté face à leur identité.

Lorsque nous avons demandé aux jeunes ce qui les rendait fières dans le fait d'être Innues, certaines exprimaient ce sentiment avec peu de conviction, alors que d'autres, ne maîtrisant pas la langue, avaient plus de mal à ressentir un sentiment d'appartenance marqué envers la culture innue.

Bien je ne suis pas fière puis je ne suis pas mécontente d'être Innue c'est : je suis ce que je suis. (Brooke)

Pour être honnête, je ne suis pas fière d'être Innue en vrai [...] je sais pas, je ne veux pas dire que c'est une langue difficile c'est... je ne me sens pas être Innue en vrai... (Shelby)

⁸⁵ An antan Kapesh, *Je suis une maudite sauvagesse*, supra note 52, à la p 81.

⁸⁶ *Ibid.*, à la p 83.

⁸⁷ Statistiques Canada (2021) <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/42-28-0001/2021001/article/00004-fra.htm>.

On peut comprendre le sentiment mitigé de jeunes qui ne maîtrisent pas la langue, étant donné l'importance qu'elles lui accordent comme vecteur de leur identité. Ce sentiment trouve également sa source dans le fait que les jeunes ne se sentent pas toujours bien au contact des allochtones. À cet égard, quelques unes témoignent de comportements racistes qu'elles subissent parfois lorsqu'elles vont à l'extérieur de la communauté. Nous leur avons demandé comment elles se sentent lorsqu'elles sortent de la communauté, par exemple lorsqu'elles vont à Sept-Îles ou à Québec :

OK ! Je me sens observée. (Rosa)

On m'a traitée de sauvage, retourne dans ton coin « osti de sauvage », là je me dis retourne dans ton pays coloni[ali]ste ! mais je n'ai pas dit ça là... (Gladys)

Certaines ont été victimes de profilage racial. Lorsqu'elles sont allées à Sept-Îles, elles ont senti qu'on les soupçonnait de vouloir faire du vol à l'étalage :

Moi, y avait [...], un gardien, au Walmart il n'arrêtait pas de me suivre, j'avais mon argent, mon 20 dollars, je l'ai dépensé, là je me suis retournée y avait le gardien, il me suivait là. (Gladys)

Oui, ça c'est tannant quand tu te fais observer, exemple tu as un sac à dos, tu vas sentir un regard, ce n'est pas la première fois quand je vais en ville ça me fait ça. Ça m'est déjà arrivé 2-3 fois parce que j'étais avec quelqu'un, on regardait les choses, on voyait une madame qui nous suivait. (Rosa)

Cette discrimination décrite par les jeunes est largement documentée dans la littérature. Qu'il s'agisse de véhiculer des préjugés, des stéréotypes, de faire du profilage racial⁸⁸ ou encore d'effectuer de la discrimination indirecte en mettant en œuvre une norme de manière indifférenciée, toutes ces attitudes conduisent à un sentiment d'exclusion⁸⁹.

D'autres éléments font parfois en sorte que les jeunes se sentent moins fières d'être Innues. Même si elles en comprennent l'origine (pensionnats), la consommation d'alcool ou de drogue chez certains adultes de leur communauté entraîne des inquiétudes et parfois un sentiment de honte (Shelby, Gladys, Kathy,

⁸⁸ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, supra note 69, aux pp 60-61. À ce titre, Guay et ses collègues donnent en exemple la *Loi sur la protection de la jeunesse*, qui lorsqu'elle est appliquée sans adaptation et de manière neutre aux Autochtones « produit des effets discriminatoires » (voir à la p 61).

⁸⁹ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Québec, 2011, en ligne : <cdpdj.gc.ca/storage/app/media/publications/Profilage_rapport_FR.pdf>, à la p 15.

Brooke). Autrement dit, le fait de côtoyer des personnes qui consomment beaucoup à la maison ou dans la rue les rend mal à l'aise, et entraîne des effets négatifs sur leur sentiment de fierté, mais aussi de sécurité. Nous y reviendrons (3.4).

Nous avons évoqué le désir des jeunes de développer davantage leur fierté identitaire, notamment en acquérant une meilleure connaissance de la langue innue. Si elles arrivent aisément à identifier des éléments ou des traits qui relèvent de leur culture, des aspects les rendent mal à l'aise au niveau de leur identité, notamment la méconnaissance de la langue ou de certaines pratiques traditionnelles innues. Les comportements racistes ou discriminatoires que certaines d'entre elles ont subis peuvent aussi, à certains égards, nuire à leur fierté identitaire. Enfin, le regard qu'elles posent sur les difficultés de consommation de certains membres de leur famille et de la communauté vient également porter ombrage à leur sentiment de fierté.

Les jeunes souhaitent que cette fierté passe par le retour à leurs racines et à des apprentissages multiples afin de se réapproprier leur langue et leur histoire. Tout comme les adultes, elles souhaitent s'éloigner de la honte et réapprendre ce qui a été enlevé à leurs aînés, afin de retrouver un sentiment d'appartenance à leur culture et à leur identité⁹⁰.

Viviane Michel, ex-présidente de Femmes autochtones du Québec, exprime sa reconnaissance d'avoir été élevée selon les valeurs inhérentes à son peuple :

Je suis chanceuse d'avoir grandi avec les miens, d'avoir grandi avec les valeurs des peuples autochtones, de mon peuple. Je suis Innue, ce mot dans ma langue veut simplement dire « être humain ». On nous a donné plusieurs noms –Aborigènes, Autochtones, Amérindiens, Montagnais –, mais on s'est réapproprié notre identité en nous appelant tout simplement Innu, qui veut seulement dire « être humain »⁹¹.

Pour les jeunes, la fierté d'être Innues passe par les mêmes canaux que ce que décrit Michel, c'est-à-dire la connaissance de leurs racines et que la famille ou l'école leur transmette des savoirs par divers moyens.

⁹⁰ Kim O'Bomsawin et Marie-Andrée Gill, « Laissez-nous raconter, épisode 2 : L'identité », Terre Innue, 2022, 52 minutes, à 3m 30s, en ligne (vidéo) : <ici.tou.tv/laissez-nous-raconter/S01E01?lectureauto=1>.

⁹¹ Viviane Michel, « Femmes autochtones du Québec : Le personnel et le politique à la sauvegarde des droits du territoire », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, à la p 33.

Le discours des jeunes rejoint encore une fois celui des adultes quant à l'importance de revitaliser la culture innue. Un extrait de la définition de l'intérêt de l'enfant nous confirme cette préoccupation commune :

l'intérêt de l'enfant innu, qui est profondément ancré dans le *Nitassinan*, est indissociable de la préservation et de la protection de son identité, de sa culture, de sa langue et du maintien des pratiques culturelles innues⁹².

Les propos des jeunes témoignent d'une identité culturelle qui les distingue des autres, notamment les allochtones et que celle-ci est liée, non seulement à des valeurs, des normes, des pratiques traditionnelles issues du territoire, mais également à la préservation de la langue innue. Préserver la langue constitue un facteur de protection identifié par les participantes pour le bien-être des enfants, des familles, de la communauté et de la nation.

Si la culture innue s'enracine dans le mode de vie et les activités reliées à la vie en territoire⁹³, les valeurs et les pratiques issues de ce dernier influent encore aujourd'hui sur les familles et le mode de vie des Innus, y compris celui des jeunes.

3.3 Une conception singulière de la famille

Malgré le fait que les pratiques éducatives des peuples autochtones, des Inuits et des Métis aient été bouleversées par la société dominante, la modernité et la sédentarisation, la protection et l'éducation des enfants demeurent, encore aujourd'hui, une responsabilité collective des membres de la famille élargie et de la communauté⁹⁴. Nous constaterons de quelle manière la famille innue est perçue et vécue par les jeunes. Voyons d'abord les grandes valeurs qui la caractérisent (3.3.1), de même que sa composition (3.3.2) et la vision des jeunes de la famille et du rôle qu'elle devrait jouer auprès des enfants (3.3.3). Enfin, nous dressons un aperçu de la manière dont les jeunes envisagent les rôles sociaux et les rapports de sexe au sein de leur communauté (3.3.4).

⁹² Innu Takuaiakan Uashat mak Mani-utenam (ITUM). (2022). *Akuniutakan : TSHETSHI TSHITAUASSIMINUAT TAHTANITE TSHITSHINAT Pour que nos enfants restent chez nous*. Uauitshitun, Centre de santé et de services sociaux d'Uashat mak Mani-utenam.

⁹³ Christiane Guay, Sébastien Grammond et Catherine Delisle-L'Heureux, « La famille élargie, incontournable chez les Innus » (2018) 64 :1 *Service Social* à la p 108.

⁹⁴ *Ibid.*, à la p 109.

3.3.1 La famille : ancrée solidement dans les valeurs innues

La famille constitue l'une des assises les plus importantes de l'apprentissage des savoirs, de la langue et des histoires familiales⁹⁵, mais également des valeurs innues⁹⁶. Les valeurs guident les choix et les actions du peuple innu : elles sont au fondement de la famille et au cœur de sa définition⁹⁷.

Le discours des jeunes fait ressortir l'importance des valeurs innues. D'entrée de jeu, elles mettent de l'avant ces valeurs lorsqu'on leur demande ce qui leur vient en tête en pensant à la famille. Ainsi, pour bien des jeunes, la famille renvoie d'abord et avant tout à : l'entraide, le partage, le respect, l'humour, la confiance, la joie et la solidarité (Aisha, Rosa, Gladys).

Le respect, le partage et l'entraide constituent des valeurs phares qui marquent leur discours quand elles parlent de la famille :

Il y a beaucoup de partage, dans nos familles on partage avec tout le monde puis on est généreux envers tout le monde, j'ai remarqué ça dans notre communauté qu'il y avait beaucoup d'entraide [...]. Tout le monde a quelque chose à donner à quelqu'un d'autre [...]. On est plus accueillants, cool. (Kathy)

On ne calcule pas. (Gladys)

Dans la communauté, tout le monde s'aide, tout le monde s'aime bien, tout le monde se connaît [...]. (Utusmash)

Les travaux de Lacasse appuient ce discours à propos de la générosité légendaire du peuple où personne n'est mis de côté. Liée à la survie en forêt, cette générosité demeure présente encore aujourd'hui. Les Innus continuent à partager et à s'entraider dans la vie quotidienne : « Quand un visiteur se présente, on lui offre spontanément à boire et à manger. Il faut tout mettre de côté, par exemple le travail planifié, pour lui tenir compagnie⁹⁸. »

Guay met également en lumière ces valeurs chères au peuple innu. Dans son ouvrage qui porte sur les pratiques des intervenants sociaux innus, les personnes rencontrées témoignent de l'importance de ces

⁹⁵ St-Gelais, *supra* note 9, à la p 75.

⁹⁶ Guay, Grammond et Delisle l'Heureux, « La famille élargie », *supra* note 92 à la p 106.

⁹⁷ Christiane Guay et Lisa Ellington, « L'éducation des enfants chez les Innus d'Uashat mak Mani-utenam : des pratiques à reconnaître et à valoriser » (2022) 67 :1 *Service social*, à la p 58.

⁹⁸ Lacasse, « Innus et territoire », extrait de témoignage de Marie Tshernish 1988 : 5, *supra* note 32, à la p 56.

valeurs pour guider leurs interventions : « J'ai été élevée par une Innue. Avec des valeurs innues qui ont façonné mon éducation [...]. Le respect, l'entraide, la famille; ce sont des valeurs qui m'ont toujours accompagnée (Nadine)⁹⁹. »

Comme dans la plupart des communautés autochtones, les valeurs d'accueil et de partage s'observent chez les Innus par certaines règles tacites de la vie quotidienne. L'une d'elles consiste à entrer chez les gens sans frapper. Si l'une des participantes le déplore (Brooke), la plupart considèrent qu'il s'agit d'un trait accueillant propre aux Innus (Rosa, Gladys, Kathy).

C'est également ce qu'avait observé la regrettée José Mailhot au cours de ses travaux d'ethnologue et de traductrice innu-français. À l'occasion de rencontres de familles à domicile, elle avait noté :

Chez les Innus du Labrador, les portes sont pourtant toujours ouvertes et les gens sont toujours ravis d'avoir des visiteurs. On peut très bien entrer sans frapper à la porte, s'asseoir sur une chaise près de l'entrée – ou bien demeurer debout s'il n'y a aucun siège et rester là en silence jusqu'à ce que la conversation s'engage¹⁰⁰.

Mailhot témoigne du fait qu'elle a toujours été reçue « comme on reçoit la parenté¹⁰¹ ». Cette tendance observée par l'ethnologue, entre les années 1960 et 1980, est toujours d'actualité et constitue un trait distinctif de ce peuple.

En somme, les valeurs de partage, de respect et d'entraide sont au cœur de la vie familiale des Innus. Elles définissent et façonnent la manière dont les jeunes conçoivent la famille.

3.3.2 La famille innue, c'est tout ce qui nous relie

On l'a vu, la famille innue est conçue de manière circulaire ; les relations s'étendent bien au-delà de la famille biologique et nucléaire¹⁰². À ce titre, la conception de la famille des jeunes ne diffère pas de celle des adultes. Pour elles, la famille innue est nombreuse et elle ne se limite pas aux liens du sang.

⁹⁹ Christiane Guay, *Le savoir autochtone dans tous ses états, regards sur la pratique singulière des intervenants sociaux innus d'Uashat mak Mani-utenam*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2017, à la p 77.

¹⁰⁰ José Mailhot, *Shushei au pays des Innus*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 202,1 à la p 127.

¹⁰¹ *Ibid.*, à la p 126.

¹⁰² Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra* note 69, à la p 13.

Ces jeunes femmes sont issues de modèles familiaux diversifiés et composent avec des réalités différentes. Par exemple, certaines vivent avec leurs parents biologiques, alors que d'autres ont vécu en famille d'accueil ou chez leur grand-mère. Certaines qualifient leur famille de « familles d'accueil » et ont une fratrie mixte. Des variations sur les plans socioéconomiques sont également observées ainsi que sur celui de la transmission de la langue et de la culture innue dans leurs foyers respectifs. Malgré ces différents modèles familiaux, une constante a été observée : elles sont toutes issues de familles nombreuses¹⁰³. En effet, cette particularité, qui nous a d'emblée frappée, ne semblait guère constituer un trait notoire à leurs yeux, étant donné que la grande majorité des foyers de la communauté sont constitués de plusieurs enfants. Elles décrivent la composition de leur famille avec enthousiasme :

Ma mère a peut-être eu 10 enfants [...] [elle compte sur ses doigts], bien elle en a eu 11, mais les 3 autres sont partis, euh 8, fait que dans le fond il y a 8 enfants chez nous. (Brooke)

Moi ? Ça dépend parce que tu as le chez-moi qui est ma famille puis tu as le chez-moi qui est ma maison. Dans ma maison on est moins nombreux : OK. Chez moi, j'ai mon frère, ma grande sœur qui va partir puis ma p'tite sœur puis moi, puis y a 2 gars qu'on garde on est famille d'accueil temporaire. Faque on est 5 chez nous, puis y en a 3 autres mes demi-frères, mais je les considère comme mes vrais frères. Mon grand frère il est en dehors de la réserve, mon autre frère il est aussi en dehors de la réserve ils vivent en ville, mon 3^e frère vit à Shipit avec sa grand-mère. Tu as le chez nous ma maison pis t'as le chez nous en général [gestes à l'appui]. (Rosa)

Les deux ensemble [en parlant de la famille du côté de son père et de sa mère] on est à peu près une vingtaine. Ouais on est 5 chez moi avec le bébé. Chez mon père, y a tous ses enfants, ensuite on en a pris 2. (Tessia)

Les parents et les grands-parents ne sont pas les seuls à faire partie de la famille. Pour les jeunes, la famille comprend également les membres de la famille élargie (Rosa, Utussmash), dont certains vivent tous ensemble :

Il y en a qui sont familles d'accueil, il y en a qui gardent les enfants des autres, il y en a qui gardent leurs parents comme leurs grands-parents. Des fois, ça peut être 4 générations [sous le même toit]. (Kathy)

¹⁰³Au même titre que les statistiques le dépeignent chez les Autochtones, les jeunes que nous avons rencontrées sont également issues de familles nombreuses (voir Ministère de la Famille du Québec, « Les familles d'identité autochtone et les familles mixtes au Québec : qui sont-elles et comment se comparent-elles aux autres familles ? » (2021) 8 :3 *Bulletin Quelle famille*, en ligne : <mfa.gouv.qc.ca/fr/publication/Documents/Bulletin-Quelle-Famille-vol8n3.pdf> à la p 5.

Il ne faut donc pas s'étonner que les jeunes ne fassent pas de distinction entre les demi-frères et les demi-sœurs ni les enfants adoptés par rapport aux enfants biologiques. D'ailleurs, c'est là une des particularités qu'elles considèrent comme typiquement innues.

Moi je trouve que les Autochtones ils ne comptent pas les demi-sœurs ou les demi-frères.
(Gladys)

Demi-sœurs pis demi-frères ça n'existe pas. [...] moi ma mère elle ne les a pas tous portés dans son ventre, mais elle les considère comme ses enfants. (Rosa)

Si, pour une participante, la famille se résume à ses parents biologiques, la majorité a une vision plutôt extensible de la famille qui ne s'arrête pas au lien du sang. Les amis et même les voisins font partie de la famille, ils constituent des personnes de confiance à qui on peut se confier (Brooke).

La communauté, la famille ça ne s'arrête pas juste à mon grand-père, ma grand-mère, ça peut aller loin. Comme moi, mes grands-parents quand ils rencontrent des cousins, ils me disent ça s'est ton grand-oncle, faut que tu prennes soin de lui aussi, faque pour moi je trouve que, dans la communauté, une famille ça ne s'arrête pas jusqu'à un grand-père ou une grand-mère c'est tout ce qui nous relie. Même que la famille, ça ne veut pas dire que c'est juste par le lien du sang. (Utusmash)

Naomi Fontaine évoque elle aussi la notion de famille élargie, même celle qu'on découvre au fil du temps et qui nous était jusqu'alors étrangère. Cette famille a le potentiel de nous apporter un sentiment de sécurité : « Tous les jours, j'apprenais que j'étais parente avec un nouvel inconnu [...] la généalogie qui s'allongeait. Être liée à tous par tous¹⁰⁴. »

Aussi, comme pour Utusmash, la famille c'est : « tout ce qui nous relie ». Cette réflexion fait écho à la conception circulaire de la famille. « Tout ce qui nous relie » signifie les liens relationnels élargis avec les membres de la communauté, mais également la façon de voir le monde qui comprend un lien au territoire et aux valeurs de respect et d'entraide duquel elles émanent¹⁰⁵.

La famille élargie est une véritable façon de vivre au quotidien, pas seulement un concept. Puisque les Autochtones ont généralement des enfants à un plus jeune âge que les non-Autochtones (5 à 7 fois avant

¹⁰⁴ Naomi Fontaine, *Manikanetish*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, à la p 32.

¹⁰⁵ Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, *supra* note 69 à la p 14.

l'âge de 20 ans)¹⁰⁶ et que les Aîné.es occupent une place de premier plan dans la vie des familles (14,8 % des enfants vivent avec au moins un grand-parent¹⁰⁷), l'observation de Kathy, à l'effet que quatre générations des membres d'une famille vivent souvent dans la même maison, prend ici tout son sens. On comprend de surcroît que cette réalité n'est pas uniquement due à un manque de logements, mais qu'il s'agit de poursuivre les liens d'entraide et d'éducation intergénérationnels, comme c'était le cas lorsqu'ils vivaient en territoire.

3.3.3 Les responsabilités multigénérationnelles des femmes pour le bien-être des familles

Le discours des jeunes sur la famille met de l'avant une vision plutôt positive de la famille. Elle est importante et joue un rôle de protection. Pour les jeunes, la famille, c'est :

Là où tu te sens acceptée, ou tu te sens accueillie. (Gladys)

Quand tu as besoin d'aide, ils sont là pour toi, quand tu ne te sens pas bien tu peux aller les voir, tu peux tout leur dire. (Rosa)

Magique, c'est unique. (Grégoire)

Je cours, je marche, je bondis, je saute, je parle, je crie, je nage, c'est ma famille qui m'a appris tout ça. Et quand je tombe, ils me relèvent et, grâce à eux, j'avance. (Témoignage écrit¹⁰⁸, Rosa)

Si la famille représente un lieu où les jeunes se sentent en sécurité, la plupart n'hésitent pas à dire que ce sont d'abord les femmes qui ont la responsabilité de prendre soin des enfants.

Certes, les femmes ne sont pas les seules à le faire. Les pères et les membres de la fratrie jouent également un rôle. Brooke, par exemple, mentionne que les enfants aussi prennent soin des plus petits en les gardant ou en leur faisant à manger. C'est d'ailleurs un rôle qu'elle dit assumer en gardant ses sœurs et en leur faisant à souper. Toutefois, à la question, qui prend soin des enfants ? Les mères revenaient le plus souvent (Rosa, Brooke, Galdys, Kathy).

¹⁰⁶ Statistiques Canada 2021 *Les jeunes Autochtones au Canada* <<https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/42-28-0001/2021001/article/00004-fra.htm>> dans Blanchet Cohen et Picard, *supra* note 78, à la p 5.

¹⁰⁷ Statistiques Canada 2021 *Les jeunes Autochtones au Canada* cité dans *ibid.*

¹⁰⁸ Comme mentionné, les jeunes pouvaient aussi s'exprimer par le dessin ou à l'écrit lors des rencontres de groupe

Le discours des jeunes rejoint, ici encore, la littérature. Chez les Autochtones, ce sont les parents¹⁰⁹, et en particulier les mères, les grands-mères et même les arrière-grands-mères¹¹⁰ qui prennent soin et protègent les enfants¹¹¹. Dans certains cas, ces dernières font figure de sécurité et de réconfort.

Moi j'ai été élevée par ma grand-mère, mon arrière-grand-mère. Puis ma grand-mère, elle gardait ma mère aussi. Ma grand-mère a tellement aidé beaucoup de gens. Une grand-mère est tout le temps-là pour sa famille. Je ne sais pas si c'est la même chose pour tout le monde, mais moi ma grand-mère je l'appelais *niga* puis *niga* ça veut dire maman puis pourquoi on l'appelle *niga* ? C'est la maman de tout le monde parce que quand tu vas là-bas elle est tout le temps accueillant[e] elle va toujours te donner à manger elle va toujours prendre soin de toi puis toujours être aux petits soins avec toi, puis elle va toujours être là. C'est ça que j'ai eu moi. (Kathy)

Cette générosité et cette dévotion dont Kathy fait état en parlant de sa grand-mère trouvent une résonance dans les écrits de Fontaine qui, dans *Kuessipan*, évoque le souvenir de sa grand-mère :

On l'appelait *Tshukuminu*, comme si elle était la grand-mère de tout le monde. Ce n'était pas une grand-mère comme les autres. Elle ne laissait pas passer le temps [...] elle nourrissait ses petits-enfants. Dévouée à son mari [...]. Parfois elle riait, elle était belle [...] le rire de ma grand-mère restera gravé à jamais dans mon enfance¹¹².

La littérature portant sur le rôle des Aînées, et particulièrement celui des grands-mères autochtones, révèle qu'elles sont souvent partie intégrante de la vie de leurs enfants et de leurs petits-enfants¹¹³. Couramment considérées comme des mères, au même titre que les mères biologiques, leur rôle est valorisé et consiste aussi à prendre soin et à éduquer leur descendance¹¹⁴. Au regard de la littérature, nous pouvons ajouter qu'au-delà de leur famille biologique, les grands-mères autochtones prennent soin des membres de leurs communautés et constituent des courroies de transmission des savoirs¹¹⁵.

¹⁰⁹ Guay, Grammond et Delisle-L'Heureux, « La famille élargie », *supra* note 92, à la p 111.

¹¹⁰ Sigouin, *supra* note 19, à la p 55.

¹¹¹ Femmes autochtones du Québec, Recherche complémentaire sur les pratiques traditionnelles et coutumières de garde ou d'adoption des enfants dans les communautés autochtones du Québec, Groupe de travail sur l'adoption coutumière dans les communautés autochtones - Justice Québec, Kahnawake, 2010, à la p 9.

¹¹² Fontaine, *Kuessipan* *supra* note 43 à la p 81

¹¹³ Sigouin *supra* note 19 à la p 24.

¹¹⁴ *Ibid.*, à la p 26.

¹¹⁵ Suzy Basile, *Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, thèse de doctorat en sciences de l'environnement, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2017 [non publiée], à la p 86.

Selon St-Gelais, les Aîné.es ont un rôle important à jouer pour les Innus autant dans les soins quotidiens que dans la transmission des connaissances ancestrales. En plus de combler des apprentissages qui ne peuvent se faire en forêt, la transmission par les Aîné.es apporte un sentiment de valorisation, tout en leur assurant une place de choix au sein des familles et des communautés¹¹⁶.

Pour Guay, Grammond et Delisle L'Heureux, les grands-mères font partie intégrante de la famille innue. Des participants adultes innus d'Uashat mak Mani-utenam exprimaient cette réalité¹¹⁷ :

Ma grand-mère a joué et joue encore un rôle important dans ma vie. Je vais régulièrement lui rendre visite avec mon garçon. [...] Elle joue un rôle de réconfort. Elle a eu 14 enfants et elle a vécu dans le bois (Kateri)¹¹⁸.

Ma grand-mère, c'était la bonté incarnée ! Sa porte n'était jamais barrée et elle l'ouvrait à quiconque se promenait dehors et avait faim. Tout le monde était bienvenu chez elle (Rosanne)¹¹⁹.

Chez les Innus, il n'est donc pas rare que trois ou quatre générations vivent sous le même toit. Cette composition permet aux enfants d'être éduqués et pris en charge par diverses personnes qui, chacune à sa manière, et selon sa génération, vont prendre soin de la descendance. Par ailleurs, ces relations intergénérationnelles sont parfois bidirectionnelles, en ce sens où, comme le disait Brooke, les enfants n'hésitent pas à donner un coup de main aux adultes pour prendre soin des plus petits ou encore en s'occupant, à leur manière, de leurs grands-parents¹²⁰.

Sans que les Aîné.es soient nécessairement leurs grands-parents biologiques, leur rôle est valorisé et est rassurant. Le témoignage d'une Aînée de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam en fait foi :

Quand je pense au bien-être et à la sécurité des enfants, je pense à la présence des Aîné.e.s et à celle de la communauté. Quand un enfant vit des difficultés, les membres de la famille élargie viennent tempérer les choses et l'enfant peut toujours compter sur la présence des

¹¹⁶ St-Gelais, *supra* note 9 à la p 74.

¹¹⁷ Guay, Grammond et Delisle-L'Heureux, « La famille élargie », *supra* note 92, à la p 108.

¹¹⁸ *Ibid.*, à la p 112.

¹¹⁹ *Ibid.*, à la p 112.

¹²⁰ *Ibid.*, à la p 103.

membres de la communauté. Dans une petite communauté, tout le monde se connaît. On fait tous partie de la famille d'un enfant¹²¹.

Le discours des jeunes s'apparente à celui de la littérature et au point de vue des adultes sur le fait que l'éducation et le bien-être des enfants sont une responsabilité collective où les Aîné.es et particulièrement les grands-mères jouent un rôle déterminant pour le bien-être, l'éducation et la sécurité des enfants.

Lorsqu'elles se projettent hypothétiquement comme parents, comme mères, les participantes partagent certains aspects qu'elles souhaiteraient mettre de l'avant pour que leurs enfants se sentent bien. Elles voudraient être à l'écoute de leurs enfants, leur parler et les accompagner dans leurs passions.

Tu leur parles ! [...] tu fais ce qu'ils veulent genre leur passion si y aiment voyager bien tu voyages, s'ils veulent chanter ils chanteront là [elle est emballée] [...] ce que je veux dire ils sont libres de vivre leurs passions. (Rosa)

En se projetant comme parents, les jeunes souhaitent être à l'affût des besoins et être « à l'écoute » des passions ou des désirs de leurs enfants pour « respecter leurs choix ». Cette dimension, qui met l'accent sur la liberté, l'autonomie et le rythme de chacun, est également au cœur de la vision des adultes innus d'Uashat mak Mani-utenam à propos de l'intérêt de l'enfant : « L'intérêt de l'enfant innu consiste à le mettre au cœur de toutes les décisions qui le concernent et à respecter son rythme et ses choix. » Nous verrons plus loin que cette réflexion partagée entre les générations se présente pour les jeunes comme une aptitude à bonifier de la part des parents et adultes qui les entourent.

Par ailleurs les jeunes souhaiteraient offrir des conditions de vie simples, mais agréables à leurs enfants : posséder une maison convenable, des vêtements nécessaires et la possibilité de faire des voyages :

Ce que je vais faire avec mes enfants, je vais leur donner ce qu'il faut pour vivre, de l'argent de poche [...] avoir une maison simple, un quartier cool avec des bons enfants. (Brooke)

J'essaierais d'être bien financièrement, pour pouvoir lui acheter des affaires qu'il me demande, qu'il a besoin d'acheter. Des voyages, voyager. Des temps je voyais les autres partir voyager et moi j'étais là chez nous tsé. Je ne sais pas... voyager, des vêtements des affaires de même... une meilleure maison. (Gladys)

¹²¹ Témoignage de Laurette Grégoire Aînée de Mani-utenam dans Guay, Ellington et Vollant, *Ka Nikanitet*, supra note 69 à la p XVII.

En résumé, lorsqu'elles se voient adultes et parents, elles souhaitent que leurs enfants aient le nécessaire pour que la vie puisse suivre son cours et pour que leurs enfants puissent s'épanouir sans trop de soucis d'ordre matériel. On l'a dit, les conditions de vie, de logements et le revenu des familles vivant en communautés autochtones (dont celle d'Uashat mak Mani-utenam) sont le plus souvent précaires par rapport à l'ensemble du Québec¹²². Ces difficultés sont perceptibles dans les propos des jeunes. Sans les nommer d'emblée, on devine qu'elles le ressentent et qu'elles souhaiteraient offrir de meilleures conditions de vie à leurs éventuels enfants.

Par ailleurs, parmi les choix futurs, certaines souhaiteraient pouvoir rompre avec le modèle de femme ou de mère qui est le plus souvent représenté chez les Innus.

3.3.4 Une conception des rôles sociaux et de genre qui évolue

Si les jeunes Innues reconnaissent d'emblée que les mères et les grands-mères s'occupent davantage des enfants, et qu'à plusieurs égards elles apprécient et admirent cette dévotion, il n'en demeure pas moins que certaines remettent en question le rôle actuel des femmes et ne souhaitent pas reproduire intégralement ce modèle. Elles aspirent à des rapports plus égalitaires entre les hommes et les femmes et entre les filles et les garçons :

Il y a encore dans les personnes âgées qui disent que la femme c'est elle qui fait à manger, qui va garder les enfants, l'homme, lui y travaille dehors puis c'est juste ça. [...] quand y a des marches puis tout j'embarque là-dedans. J'aimerais que la femme soit égale de l'homme parce qu'on est tous des êtres humains. Ce n'est pas à cause que l'homme parle plus fort que la femme est faible. Des fois, c'est la femme qui est plus forte que l'homme. Pour accoucher, c'est la femme la plus forte ! (Kathy)

Âgée de 91 ans, Alanis Obomsawin s'identifie en partie au portrait des Aînées que dépeint Kathy. La cinéaste abénaquise témoigne de son expérience alors qu'elle était plus jeune, lorsqu'en tant que mère et membre d'une Première Nation, il a fallu travailler dur sur tous les fronts. Sa profession ne l'a pas exemptée des responsabilités et des tâches familiales :

Vous savez, je suis une personne âgée et j'ai eu beaucoup de batailles à mener. Pour moi, le féminisme, c'était la famille, les hommes, les enfants tout le temps. Tout était une bataille. En vieillissant et en travaillant ailleurs, je me suis aperçue que d'être une femme apportait

¹²² IRIS Recherche, *Portrait des inégalités socioéconomiques touchant les Autochtones au Québec*, Julia Posca (17 janvier 2018), en ligne : IRIS-recherche.qc.ca : https://iris-recherche.qc.ca/publications/portrait-des-inegalites-socioeconomiques-touchant-les-autochtones-au-quebec/?_sft_category=inegalites

son lot de soucis. En faisant partie d'une Première Nation, on subit du racisme sur plusieurs niveaux. Et le fait d'être une femme n'aidait pas non plus à ma condition¹²³.

Kathy, qui en a long à dire sur le sujet, souhaite voir des changements dans les rapports entre les hommes et les femmes, particulièrement en ce qui a trait à son avenir potentiel de mère :

Ça devrait changer certain parce que moi si c'est pour m'occuper de mes enfants chaque jour puis faire à manger pour mon chum, puis mon chum il ne fait rien puis il va juste travailler... si tu voulais faire un enfant avec moi bien faut que tu t'en occupes avec moi, je ne suis pas toute seule à avoir fait un enfant. (Kathy)

Mikuan, une élève de Manikanetish dans le roman du même nom, explique à sa professeure les difficultés qu'elle rencontre avec son copain depuis qu'ils vivent à Uashat avec leur enfant :

Oui j'aime ça [être une mère et vivre à Uashat], mais c'est pas toujours facile. Quand j'arrive à l'appartement et que je me rends compte que mon chum a rien fait. Pas le ménage, pas la cuisine, pas la vaisselle. Pis en plus je dois m'occuper du souper de mon garçon. Des fois, j'ai juste envie de retourner à Pakua Shipi¹²⁴.

Si ce type de changement est souhaité dans la vie familiale au quotidien, certaines jeunes notent également le rôle plus limité des filles dans les activités traditionnelles lors des séjours sur le territoire

Je pense qu'avec les gars, c'est plus diversifié parce que c'est des gars. Les filles c'est moins..., ils nous apprenaient à cuisiner. (Brooke)

Ce discours qui exprime un désir d'égalité des rôles entre les femmes et les hommes s'apparente à première vue à celui défendu par les non-Autochtones quant aux revendications pour une représentation plus juste des femmes, notamment dans la sphère privée, publique et politique. Si des jeunes se disent davantage préoccupées par l'égalité des sexes dans leur quotidien actuel et pour leur vie future, la littérature montre que les femmes autochtones d'âge adulte sont généralement peu portées à défendre un discours contre le patriarcat. Le discours des féministes autochtones pointe davantage du doigt le colonialisme et le racisme¹²⁵ pour expliquer les relations d'oppression qu'elles peuvent subir¹²⁶. La

¹²³ Ismaël Houdassine, « Femmes et Autochtones : à chacune son féminisme », *Radio-Canada* (8 mars 2019) en ligne : <radio-canada.ca/nouvelle/1157112/femmes-autochtones-feminisme-journee-internationale-femme#:text=Elles%20s%27appellent%20Alanis%20Obomsawin,franchise%20leur%20vision%20du%20féminisme>.

¹²⁴ Fontaine, *Manikanetish*, *supra* note 103 à la p 51.

¹²⁵ Sarah Nickel et Emily Snyder, « Féminismes autochtones au Canada », *L'encyclopédie canadienne*, 2019, en ligne : <thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/feminismes-autochtones-au-canada>.

¹²⁶ Joyce Green, *Making Space for Indigenous Feminism*, 2nd ed, Black Point, Fernwood Publishing, 2017, à la p 9.

chercheuse Cyndy Wylde, originaire de la communauté de Pikogan, en constitue un exemple. Dans son essai *Émergence insoumise*, Wylde dénonce le racisme systémique qui perdure à l'endroit des femmes autochtones¹²⁷. Partant de son propre vécu et de celui des membres de sa communauté, son essai traite de racisme systémique et des violences subies par les femmes autochtones. Désireuse de susciter des changements et des réflexions, elle donne en exemple la manière dont sont traitées les femmes autochtones, notamment à Val-d'Or. Elle poursuit sa réflexion sur les enjeux avec lesquels composent les femmes autochtones en dénonçant, entre autres, la surreprésentation de femmes autochtones en prison. La chercheuse, qui a travaillé en milieu correctionnel pendant 25 ans, témoigne du fait que les femmes autochtones sont peu crues, invisibilisées et non reconnues, même lorsqu'elles accomplissent des exploits. Face aux représentants de l'État, elles n'ont que très peu de chances et de crédibilité : « dans l'imaginaire national, la femme autochtone est un être intrinsèquement déviant¹²⁸ ». Passant en revue d'autres exemples où les femmes ont fait les frais des pouvoirs publics (soins de santé, dépossession territoriale) Wylde insiste sur la responsabilité des gouvernements et du système judiciaire face aux injustices, violences et difficultés vécues par les femmes autochtones¹²⁹.

En raison de ses différences de points de vue et d'objectifs, le mouvement féministe des allochtones semble parfois éloigné des priorités des femmes autochtones. Ce mouvement féministe véhicule une critique du patriarcat qui oppose souvent les hommes et les femmes dans la recherche de solutions, alors que pour la plupart des femmes autochtones, c'est le système colonialiste (tel que dénoncé par Cindy Wylde), plus que les hommes, qui est au cœur de leurs revendications. Cette différence repose sur une donnée fondamentale : les femmes autochtones veulent revenir à un âge d'or d'égalité hommes-femmes dans leurs nations. Le fonctionnement égalitaire et complémentaire du passé a été détruit par l'imposition colonialiste du système patriarcal. Du côté des féministes occidentales, les femmes se battent depuis des décennies contre ce système patriarcal, en espérant pouvoir créer un système égalitaire, sans référent historique égalitaire, cependant¹³⁰.

En raison de leur histoire et de l'approche collective qui prévaut chez les Premiers peuples, les femmes seraient moins portées à tenir un discours sur la lutte entre les sexes qui, selon elles, serait susceptible de

¹²⁷ Cyndy Wylde, *Émergence insoumise*, réflexions sur la persistance du racisme systémique envers les femmes autochtones, Wendake, Hannenorak, 2024, à la page couverture.

¹²⁸ *Ibid.*, à la p 38.

¹²⁹ *Ibid.*, à la p 52.

¹³⁰ Aurélie Arnaud, « Féminisme autochtone militant : quel féminisme pour quelle militance ? » (2014) 27 :1 *Nouvelles pratiques sociales*, DOI : <10.7202/1033627ar> à la p 213.

créer des tensions au sein de la famille et de la communauté : « plaçant les femmes et les hommes en compétition, voire en opposition¹³¹ », plutôt que dans une approche consensuelle.

Enfin, chez les femmes autochtones, le discours sur la maternité et les responsabilités qui y sont liées sont souvent vus positivement et d'un point de vue de résistance puisque leur signification va au-delà des tâches domestiques et familiales. Selon Udel, la maternité confère aux femmes autochtones une responsabilité collective qui s'étend souvent au-delà de leurs enfants biologiques et leur fournit, par la même occasion, le privilège et l'opportunité de participer à la survie culturelle de leur peuple¹³².

Bien que certaines jeunes tiennent un discours qui, à première vue, s'apparente davantage à celui de femmes non autochtones (quant à leur désir d'égalité avec les garçons et avec les hommes lorsqu'elles se projettent dans l'avenir), il ne faut pas perdre de vue que les racines à l'origine de ce qu'elles perçoivent comme une iniquité et les problèmes qui en découlent sont issus d'un modèle colonial et patriarcal imposé par les non-Autochtones¹³³. Rappelons que la lutte des femmes pour leur reconnaissance et pour l'égalité n'avait pas lieu d'être en territoire, étant donné que les rôles y étaient complémentaires et respectivement valorisés. Qu'elles reconnaissent ou non l'origine des inégalités hommes-femmes chez les Innus, il n'en demeure pas moins que les jeunes filles aspirent à un meilleur équilibre dans les rapports de sexe qui prévalent au sein de leur communauté.

Elles souhaitent que les responsabilités, notamment autour des tâches ménagères et des soins aux enfants, ne soient pas reléguées aux femmes et aux filles. Ces changements d'habitudes permettraient plus aisément d'élargir les horizons et de se consacrer à d'autres projets ou occupations. En ce sens, les participantes considèrent qu'il est dans l'intérêt de l'enfant et des familles de leur communauté de favoriser le développement de rapports égalitaires entre les hommes et les femmes et entre les filles et les garçons. Nous verrons que cette réflexion constitue un apport original des jeunes à propos de l'intérêt de l'enfant, puisqu'il n'en est pas question dans la définition des adultes de leur communauté, ni dans celles répertoriées dans les lois autochtones en vigueur dans d'autres groupes autochtones du Canada.

¹³¹ Marie-Iris Légaré, « Femmes autochtones : au-delà d'une solidarité de papier » (février 2013), en ligne : <cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/femmes-autochtones-au-del-dune-solidarite-de-papier/>.

¹³² Lisa J. Udel, « Revision and Resistance : The Politics of Native Women's Motherwork » (2001) 22 :2 *Frontiers: A Journal of Women Studies* à la p 47.

¹³³ Miriam McNab, « Questions relatives aux femmes autochtones du Canada », *L'encyclopédie canadienne*, 2020, en ligne : <thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/questions-relatives-aux-femmes-autochtones>.

Nous avons montré que les jeunes véhiculent somme toute une vision plutôt positive de la famille dans laquelle les valeurs de respect, de partage et d'entraide sont bien présentes. Une vision qui est également partagée par les adultes innus¹³⁴. Le discours des jeunes rejoint les résultats d'études portant sur la parenté élargie et particulièrement sur le rôle joué par les grands-mères pour prendre soin des familles et des enfants¹³⁵. De même, la vision de la famille est élargie et inclusive. Elles sont à l'aise avec ces modèles mixtes et fières d'appartenir à des familles nombreuses à qui elles ne veulent que du bien. À nouveau, elles rejoignent le discours des adultes selon lequel : « l'intérêt de l'enfant innu englobe l'intérêt de sa famille, de sa communauté et de sa nation¹³⁶ ».

Le souhait d'un meilleur équilibre entre les responsabilités hommes-femmes constitue la seule distinction notable observée dans le discours des jeunes puisqu'on ne retrouve pas cette dimension dans la définition des adultes innus à propos de l'intérêt de l'enfant.

Les précédentes sections ont permis d'illustrer les valeurs, les pratiques, les attachements et les aspirations des jeunes en relation avec les thèmes du territoire, de la culture et de la famille. Or, notre recherche nous a également permis de déceler certains enjeux qui viennent parfois faire ombrage à leur bien-être et à celui des familles de leur communauté.

3.4 Les défis et enjeux au sein de la communauté et des pistes de solutions

Rappelons qu'à partir des thèmes du territoire, de la culture/identité et de la famille, les résultats de la recherche veulent mettre de l'avant le point de vue des jeunes sur les meilleures façons de prendre soin des enfants et des familles de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. Ainsi, il allait de soi de rendre compte non seulement des enjeux principaux soulevés par les jeunes, mais aussi des moyens identifiés pour les surmonter.

Cette section est divisée en deux parties. D'abord, nous traiterons de la perception qu'ont les jeunes Innues des effets intergénérationnels de la colonisation et en particulier ceux des pensionnats sur les enfants (3.4.1). Ensuite, les jeunes proposent des pistes de solutions pour briser le cycle du traumatisme historique (3.4.2). Ces pistes de solutions visent non seulement à protéger les enfants, mais également à

¹³⁴ Guay, Grammond et Delisle l'Heureux, « La famille élargie », *supra* note 92 à la p 103.

¹³⁵ Sigouin, *supra* note 19 à la p 25.

¹³⁶ ITUM – Innus de Uashat mak-Manc-niu, *Plan d'action Enfance SD* (15 décembre 2020) at 6, en ligne: ITUM : https://www.itum.qc.ca/wp-content/uploads/2020/12/Plan-action-Enfance-SD-15dec2020_corr.pdf

répondre aux besoins des adultes et des familles de leur communauté aux prises avec les effets de ce traumatisme.

3.4.1 Les effets intergénérationnels de la colonisation sur les enfants

Nous avons déjà fait état des politiques coloniales et de leurs effets continus sur les Premiers peuples. Nous avons rappelé que la *Loi sur les Indiens* a donné au gouvernement fédéral le pouvoir d'exercer un contrôle sur presque tous les aspects de la vie des Premiers peuples. Elle a permis leur sédentarisation forcée et obligé des milliers d'enfants autochtones à fréquenter les pensionnats, lesquels avaient pour objectif de « christianiser et de civiliser » les Autochtones¹³⁷. Qualifiés de génocide culturel par la Commission de vérité et de réconciliation¹³⁸, les pensionnats et leurs répercussions¹³⁹ ont largement été documentés¹⁴⁰. Les conséquences de la colonisation ont des répercussions sur le quotidien des jeunes. Dans cette partie, on constatera à quel point les jeunes possèdent une compréhension éclairée des conséquences des pensionnats (3.4.1.1). Elles soulignent également le manque d'écoute envers les enfants, l'insécurité et les tensions au sein de la communauté (3.4.1.2) et la crainte des services sociaux de la part des parents (3.4.1.3) qui, la plupart du temps, ne sont pas adaptés aux réalités des Innus (3.4.1.4).

3.4.1.1 Une compréhension éclairée des conséquences des pensionnats

Les jeunes sont conscientes des enjeux et des défis au sein de la communauté et en particulier des effets intergénérationnels liés aux conséquences des politiques coloniales qui persistent encore aujourd'hui. Elles sont unanimes pour dire que les problèmes que vivent leurs parents ou les adultes de la communauté prennent leur source dans l'histoire de la colonisation, notamment celle des pensionnats :

Le pensionnat men, tout commence par ça. (Brooke)

¹³⁷ Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats : ils sont venus pour les enfants*, Winnipeg, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2012, en ligne : <publications.gc.ca/collections/collection_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-fra.pdf>, à la p 5.

¹³⁸ Québec, Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, *Écoute, réconciliation et progrès : rapport final*, Québec, Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, 2019, en ligne : <cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Rapport/Rapport_final.pdf> [CERP, Écoute, réconciliation].

¹³⁹ Deborah Chansonneuve, *Retisser nos liens : comprendre les traumatismes vécus dans les pensionnats indiens par les Autochtones*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2005, à la p 51.

¹⁴⁰ Lloyd Hawkeye Robertson, « The residential school experience : Syndrome or historic trauma » (2006) 4 :1 *Journal of Indigenous Wellbeing* à la p 5.

Pas par le pensionnat, mais par la colonisation. (Gladys)

Ou plutôt la séparation ! Entre parents et enfants. (Rosa)

Blanchet-Cohen et Picard l'ont observé, les jeunes Autochtones d'aujourd'hui sont particulièrement au fait de la colonisation et de ses répercussions. Ils abordent ces traumatismes dans une optique d'engagement et de lutte pour leurs droits¹⁴¹. Les jeunes Innues parlent ouvertement et avec un certain recul des conséquences des pensionnats :

Depuis que je suis jeune on m'a toujours dit y avait les pensionnats puis quand ils parlaient de ça je voyais que ça faisait mal à beaucoup de gens innus. (Kathy)

Cette blessure est encore bien vive au cœur des Innus, notamment pour ceux qui ont vécu les événements. Le passage dans les pensionnats a causé de nombreuses séquelles aux personnes qui les ont fréquentés ainsi qu'à leurs parents et aux générations suivantes. Cette souffrance s'est souvent traduite par la consommation de drogue et d'alcool, par la dépression, par le suicide ou par des agissements qui ont mené à la prison. Communément appelée le « syndrome du pensionnat¹⁴² », cette détresse physique et psychologique s'est transmise aux descendants et continue de faire des ravages¹⁴³. Ainsi, les jeunes ne sont pas seulement au fait des conséquences des pensionnats, elles possèdent une compréhension assez juste du « traumatisme historique¹⁴⁴ » et des effets qu'il engendre (Gladys).

[Mes parents] n'ont jamais été dans les pensionnats, mais la plupart des Innus, leurs grands-parents ou leurs arrière-grands-parents ont été dans des pensionnats et on sait tous que dans les pensionnats il ne s'est pas passé des choses magnifiques. Mais tout part de là, du mal être d'être Innus on va dire. Des fois, y a des gens qui sont allés dans les pensionnats ils avaient honte d'être Innus ils ont commencé à boire à se droguer, à fumer puis ces personnes-là ont eu des enfants pis ces enfants-là ils les ont frappés y ont vu leurs parents boire, faque ça a

¹⁴¹ Blanchet Cohen et Picard, *supra* note 78 à la p 5.

¹⁴² Sonia Hélie et al., *Volet Peuples autochtones de l'Étude d'incidence québécoise sur les situations évaluées en protection de la jeunesse en 2019*, Institut universitaire Jeunes en difficulté, 2022 à la p 20.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Selon Maria Yellow Horse Braveheart, 2003, le traumatisme historique est un préjudice émotionnel et psychologique cumulatif au cours de la vie et à travers les générations, émanant d'expériences massives de traumatismes de groupe ; la réponse historique au traumatisme est la constellation de caractéristiques en réaction à ce traumatisme. Le traumatisme historique comprend souvent la dépression, un comportement autodestructeur, des pensées et des gestes suicidaires, de l'anxiété, une faible estime de soi, de la colère et des difficultés à reconnaître et à exprimer les émotions. Elle peut inclure l'abus de substances, souvent une tentative d'éviter les sentiments douloureux par l'intermédiaire de l'automédication. (Maria Yellow Horse Brave Heart, « The historical trauma response among natives and its relationship with substance abuse : a Lakota illustration » (2003) 35 :1 *The Journal of Psychoactive Drugs* à la p 7.)

suiwi des générations en générations jusqu'à la génération d'aujourd'hui. La génération d'aujourd'hui part un peu n'importe où. (Brooke)

Cette honte d'être Innue telle qu'évoquée par Brooke a en effet été le lot de leurs aîné.es qui, impuissant.es, ont regretté de n'avoir su comment empêcher les autorités étatiques et l'Église de leur enlever leurs enfants et de les priver, par le fait même, de leur identité. Par la voix du personnage de sa grand-mère, Michel Jean dépeint l'impuissance que son peuple a vécue face à l'enlèvement des enfants innus :

Les policiers ont emmené les jeunes jusqu'aux avions [...] les embarcations sont revenues vides sur la rive et les avions se sont éloignés. Les moteurs ont rugi et les oiseaux de métal ont filé vers le large [...] en emportant mes petits-enfants et tous les autres. Sur la plage, un sentiment de honte montait en tous ceux qui n'avaient pas trouvé la force de s'opposer à la volonté d'Ottawa et de Rome [...]. Le lendemain un calme lourd régnait. Essayez d'imaginer un village vidé de ses enfants¹⁴⁵.

Les conséquences des pensionnats sont bien connues et reconnues par les jeunes, toutefois certaines souhaitent que les Innus passent par-dessus leurs traumatismes afin de s'épanouir et « aller de l'avant ». Brooke exprime ainsi sa pensée :

Mais il ne faut pas tout rejeter la faute sur tout ce qu'ils [les Autochtones] nous ont fait. Aussi un peu assumer. Il faudrait un jour pardonner.

Si les événements et les appels à la réconciliation entre les peuples autochtones et non autochtones sont généralement envisagés en regard de ce que l'État canadien doit faire pour réparer les torts causés¹⁴⁶, le point de vue de Brooke se présente ici sous l'angle du pardon des Autochtones envers les non-Autochtones.

Cette volonté de réconciliation évoquée par Brooke est intéressante, étant donné que les pensionnats ont des répercussions directes sur les comportements des adultes qui les entourent. Plus précisément, les jeunes sont inquiètes des habitudes de consommation de certains membres de leur communauté et elles souhaitent que les choses changent. Dans l'urgence que se dissipent les problèmes de drogue et d'alcool qu'elles observent autour d'elles, elles souhaitent que ces blessures soient pansées par d'autres moyens que les excuses des gouvernements. Ce désir est d'autant plus criant qu'elles voient que certains de leurs

¹⁴⁵ Jean, *Kukum*, *supra* note 52 aux pp 183-184.

¹⁴⁶ Commission de vérité et de réconciliation du Canada, *Appels à l'action*, Winnipeg, Commission de vérité et réconciliation, 2012, en ligne : <ehprnh2mwo3.exactdn.com/wp-content/uploads/2021/04/4-Appels_a_l-Action_French.pdf> aux pp 1 à 13.

pairs prennent cette tangente. Elles s'inquiètent que, par imitation, ces derniers sombrent à leur tour dans les mêmes problèmes que les adultes. Les participantes sont particulièrement préoccupées des conséquences dramatiques que des excès pourraient avoir pour les familles de la communauté :

Ça peut entraîner que les jeunes qui ont vu ça, peuvent avoir des problèmes d'addiction eux autres aussi. (Gladys)

Ça devient de plus en plus dangereux pour les jeunes, y a des jeunes qui commencent à consommer pis tout. Ça ne consomme pas juste une affaire, mais en même temps [plusieurs substances à la fois] ça fait que les enfants y s'en vont à l'hôpital puis c'est dangereux parce qu'à un moment donné on va en trouver un qui n'aura pas eu le temps de se faire sauver là [...] puis après la famille va être en deuil pis elle va avoir perdu un enfant c'est quand même triste là quand tu es jeune tu n'as même pas vécu le quart de ta vie, tu as encore le temps de vivre des choses. (Kathy)

Elles sont également à même de constater que lorsque les adultes ne vont pas chercher d'aide, cela se répercute directement sur les jeunes de leur génération de manière cyclique et intergénérationnelle :

Bien il y a beaucoup de gens qui consomment et qui ne sont pas vraiment là pour leurs enfants parce qu'ils ont encore des problèmes à l'intérieur, puis ça va toucher un enfant là puis après l'enfant devient un adulte puis après ça va être à lui d'avoir des problèmes dans son cœur puis après ça va faire que l'enfant aussi il a vu ça, puis là ça vient toucher d'autres, puis ça vient nous toucher nous autres aussi sans qu'ils le sachent parce qu'ils ne voient pas qu'ils font du mal, pas parce qu'ils ne se voient pas. (Kathy)

Le problème est tel que Kathy n'hésite pas à rêver d'un mode sans drogue.

Moi, j'aimerais ça là qu'il n'y ait plus de drogue dans nos communautés, bien là j'avoue c'est impossible à faire, mais quand même. Il y a beaucoup de parents avec des problèmes de surconsommation.

Cette volonté des jeunes de voir la réduction de la consommation dans la communauté est partagée par les adultes des communautés autochtones de la Côte-Nord. Désireuses de lutter contre les dépendances, les communautés innues (et la communauté de Wendake) se sont rassemblées pour dénoncer les conséquences de la drogue et les problèmes sociaux que cela engendre¹⁴⁷. Cette coalition spontanée a mené à une première action en organisant une marche, en novembre 2024, qui visait à revendiquer davantage de services pour contrer les dépendances. Au même titre que les jeunes (voir section 3.4.1.5),

¹⁴⁷ Radio-Canada, « Dépendance, drogue : situation à Uashat-Itum » (25 novembre 2024), online: Radio-Canada : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/2122196/dependance-droque-uashat-itum>

les adultes souhaitent que les services soient disponibles en langue innue et selon des approches « plus traditionnelles¹⁴⁸ », dont les séjours en territoire.

En plus de souhaiter que les adultes aillent chercher de l'aide pour contrer le recours à la consommation de drogue ou d'alcool, les participantes ont émis le souhait de rompre avec le sentiment de culpabilité que leur font parfois ressentir leurs parents. Elles voudraient que les adultes les écoutent davantage et prennent conscience des effets de leurs comportements sur elles.

[Les parents ne sont] pas du tout à l'écoute. (Rosa)

Je trouve aussi que les adultes y pensent tous avoir raison. (Gladys)

Là tu parles de ma mère là ! (Brooke)

Puisqu'elles ont abordé la question de la culpabilisation des parents envers les enfants, nous leur avons demandé de quelle manière cela se traduisait ? Brooke et Rosa ont répondu en même temps :

C'est de ta faute !

Si je bois, c'est de ta faute si je prends de la drogue, c'est de ta faute si je me fais toute prendre... (Brooke)

Rosa (ironique) :

en fait, c'est littéralement la faute des enfants !

Ils jettent la faute sur nous autres, nous autres on n'a rien demandé, on a juste existé. (Gladys)

On n'a pas le droit d'exister. (Rosa)

À nouveau, les jeunes disent souffrir du cycle qui tourne beaucoup autour de la consommation et qui entraîne parfois de l'impatience et des attitudes culpabilisantes des adultes envers les enfants.

¹⁴⁸ Ibid.

Cette réalité est également dépeinte par les enfants et les jeunes du documentaire, *Ninan Auassat*¹⁴⁹. Paru sur les écrans montréalais en février 2025, ce documentaire, de la cinéaste Abénakise Kim O'Bomsawin, donne la parole aux enfants autochtones, dont plusieurs sont des Innus de Pessamit (Côte-Nord) et de Mashteuiatsh (Lac-Saint-Jean). Lorsqu'il est question des parents et de leurs difficultés de consommation, les propos de ces jeunes rejoignent ceux des participantes. Les jeunes du documentaire observent à leur tour que la consommation des adultes est due aux cicatrices des pensionnats : « nos parents ont mal », et ils s'inquiètent, eux aussi, que les adultes n'aillent pas chercher d'aide : « Ils sont isolés, ils ne parlent jamais, c'est ça que je trouve dommage », dit l'un d'eux. À l'instar des jeunes participantes d'Uashat mak Mani-utenam, les participant.es au documentaire sont certes empathiques envers les adultes, mais ils sont également préoccupés pour eux-mêmes et pour leur génération : « Les adultes nous abandonnent, on a des problèmes de confiance à cause de ça. » L'un d'entre eux propose d'ailleurs de faire une manifestation pour que les adultes soient plus à l'écoute et s'engagent pour les enfants.

Il est manifeste que les difficultés vécues par les adultes ont des répercussions directes sur les enfants. Les jeunes l'expriment de différentes manières et s'inquiètent à l'idée que les problèmes de consommation des adultes, s'ils ne sont pas résolus, se transmettent à leur génération et aux suivantes¹⁵⁰. Les problèmes des adultes se traduisent parfois par des attitudes désobligeantes envers les enfants. En ce sens, les jeunes émettent le souhait que les parents soient plus à l'écoute et qu'ils ne leur attribuent pas l'origine de leurs problèmes.

Au-delà des réalités parfois difficiles qui se vivent au sein des familles, les jeunes observent plus largement des tensions au sein de la communauté.

¹⁴⁹ ONF, *Ninan Auassat : Nous, les enfants* (Kim O'Bomsawin, 2024), en ligne: ONF : <https://www.onf.ca/film/ninan-auassat-nous-les-enfants/>

¹⁵⁰ Brave Heart, *supra* note 143 à la p 14.

3.4.1.2 Insécurité et tensions au sein de la communauté

Tout comme c'est le cas dans d'autres villes ou quartiers du Québec¹⁵¹, et particulièrement à Montréal¹⁵², le sentiment d'insécurité vécu par les jeunes est exacerbé par une recrudescence de la violence¹⁵³ qu'elles observent, tant chez les filles que chez les garçons, depuis quelque temps au sein de leur communauté :

Depuis un bout, je trouve que c'est dangereux ici. J'ai des amis puis mes amis me parlent de ce qu'ils ont vu. Puis on parle de ce qui s'est passé dans des soirées. Hier y a trois filles qui se sont battues, puis y a une autre fois y a 4-5 filles qui ont battu une femme... l'autre fois y a des filles qui couraient parce qu'il y en a un qui avait un couteau. C'est dangereux depuis un bout. Quand j'ai su qui avait un gars qui se promenait avec un couteau pis un autre gars avec une batte bin moi j'ai pu voulu sortir dehors le soir parce que c'est devenu épouvantable là, c'est devenu que les jeunes y font ça pis... (Kathy)

D'autres éléments rendent les jeunes inquiètes de circuler librement dans les rues. D'une part, la vitesse à laquelle les voitures roulent (Gladys, Brooke) et, d'autre part, la présence de chiens sans surveillance :

Un problème dans la communauté c'est les animaux, il y en a trop. Il y a beaucoup de chiens et certains font peur et ils ne sont pas stérilisés, ça fait des bébés, pis des bébés, des bébés, des bébés puis à la fin il y a beaucoup de chiens. (Brooke)

La consommation de drogue ou d'alcool et l'itinérance qui lui est parfois associée donnent lieu, particulièrement chez les hommes, à des comportements qui font peur aux jeunes femmes. Elles en témoignent de différentes manières :

Peu importe où on va, on ne se sent jamais en sécurité [...]. Y a les buveurs, les alcooliques qui sont sans abris qui sont assis par terre à demander de l'argent. Ça effraie les jeunes qui sortent de l'école. (Brooke)

¹⁵¹ André Gélinas et Stéphane Wall, « Gangs de rues, fusillades et proxénétisme : il y a urgence de resserrer les conditions de remise en liberté pour sécuriser nos villes », *Le Journal de Montréal* (26 janvier 2022), en ligne : <journaldemontreal.com/2022/01/26/gangs-de-rues-fusillades-et-proxenetisme-il-y-a-urgence-de-resserrer-les-conditions-de-remise-en-liberte-pour-securiser-nos-villes>.

¹⁵² Pascal Robidas, « Violence armée : quand le crime "désorganisé" tente d'imposer sa loi », *Radio-Canada* (30 novembre 2021), en ligne : <radio-canada.ca/nouvelle/1842911/gagns-rue-violence-armes-jeunes-internet>.

¹⁵³ Kristel Tardif Grenier, Chantal Lavergne et Janet Sarmiento, « Violence agie ou subie par les jeunes issus de la diversité culturelle : bilan de la recherche québécoise » (2016) 6 :2 *Alterstice* 41, DOI : <10.7202/1040631ar>, à la p 48. Institut national de santé publique du Québec, « L'ampleur de la violence vécue en milieu autochtone », en ligne : <inspq.qc.ca/rapport-quebecois-sur-la-violence-et-la-sante/la-violence-vecue-en-milieu-autochtone/l-ampleur-de-la-violence-vecue-en-milieu-autochtone>.

Je suis ravie d'être entourée de ma famille, tandis que les autres personnes [...] bin, ils me font peur comme des fois [...]. Beaucoup de problèmes d'alcool tout ça [elle est émue] surtout les vieux comme les âgés ou je ne sais pas quoi [elle pleure] je n'aime pas ça. (Shelby)

J'ai peur des saoulons. (Aisha)

Oui moi aussi j'ai peur des saoulons [...]. Une fois j'ai marché à côté d'un passage, puis là y a un gars qui est sorti y avait une bière dans sa main pis y m'a sifflé dessus, j'ai *full* eu peur j'ai *full* marché vite. (Kathy)

Ceux que les jeunes appellent les saoulons font également partie du paysage littéraire de Naomi Fontaine lorsqu'elle raconte, sans fard, les beautés et les défis de sa communauté : « la femme ne crie jamais après les soûlons. C'est à cause du Dépanneur planté juste derrière sa maison [...] la clôture qui sépare la maison du stationnement n'arrête ni les soûlons ni les autres¹⁵⁴. »

À l'exception d'une seule jeune qui se sent à l'aise de circuler dans les rues même la nuit (Gladys), toutes les autres ont fait état d'un sentiment de peur et d'insécurité qui semble limiter considérablement leur déplacement au sein même de leur communauté¹⁵⁵.

Ce sentiment d'insécurité est vraisemblablement partagé par des adultes qui observent récemment une recrudescence de la violence à Uashat mak Mani-utenam et dans les alentours de Sept-Îles. À cet égard, le Conseil des Innus et la Ville ont dernièrement dénoncé la situation. Particulièrement préoccupés par la sécurité des jeunes et l'influence de certains groupes, des membres de la communauté ont marché à Uashat et devant l'école secondaire Manikanetish, en octobre 2024, afin de dénoncer cette hausse de violence parfois armée. Une professeure de l'école secondaire témoignait de ses inquiétudes « particulièrement pour les adolescentes [...]. Je pense aux parents qui ont des jeunes filles, c'est épeurant. Ils recrutent chez nos jeunes, et ils sont vulnérables face à ça¹⁵⁶. »

Dans cette section, nous avons pu constater que, malgré le fait qu'il y ait beaucoup d'entraide et de respect mutuel entre les membres de la communauté, il y règne un sentiment de crainte à certains endroits et à certaines heures. Ces craintes, dont certaines sont partagées par les adultes, se ressentent notamment en

¹⁵⁴ Fontaine, *Kuessipan supra* note 43 à la p 101.

¹⁵⁵ Au moment de nos rencontres cette situation était particulièrement exacerbée en raison de la crise sanitaire et du couvre-feu.

¹⁵⁶ Radio-Canada, « Marche — écoles Uashat-Sept-Îles Innus » (18 octobre 2024), en ligne : ICI Radio-Canada : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/2113225/marche-ecoles-uashat-sept-iles-innus>

raison de l'intimidation de certains hommes qui ont consommé ou encore des conflits qui surgissent entre les groupes de jeunes. Les jeunes sont également d'avis que des voitures roulent trop vite, et qu'il y a trop des chiens errants dont certains ont des comportements qui les effraient.

Bien qu'elles identifient les personnes qui consomment comme facteur participant de leur insécurité à circuler dans la communauté, elles ne nourrissent pas d'animosité directement envers ces individus. Malgré les nombreux constats au sujet des problèmes de consommation, les participantes ne sont généralement pas dans le jugement. Elles expliquent les problèmes des adultes à la lumière de la colonisation, des pensionnats et des répercussions intergénérationnelles des interventions étatiques et religieuses.

3.4.1.3 La crainte des services sociaux de la part des parents

Nous l'avons dit, les jeunes reconnaissent les torts causés par les pensionnats, mais aussi les pratiques d'adoption forcées jadis liées aux services de protection de l'enfance. Elles sont à même d'évaluer leurs conséquences, encore aujourd'hui, sur les enfants. Selon elles, ces événements traumatiques expliquent en partie les réticences des adultes à recourir aux services institutionnels, dont la source principale de méfiance est dirigée envers la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ) et ses intervenants. Elles témoignent de la crainte de leurs propres parents face à la DPJ et à la complexité du système :

Ils ont une crainte [les parents] parce que les Blancs, dans l'histoire, mais je ne dis pas que tous les Blancs sont de même, mais dans le temps les Blancs c'était mal vu avec nous autres, puis on a trop eu peur parce que dans le temps les Blancs y ont pas vraiment été gentils avec les Innus quand ils sont arrivés. Mais cette peur-là est encore en dedans de chaque Innu, ou presque. On a tout le temps peur, on a toujours une petite crainte... faut qu'on enlève cette crainte-là parce que là ça devient lourd pour nos enfants aussi, eux autres c'est des gens normaux puis nous aussi on est des gens normaux, on est des humains. Mais on a encore une petite crainte, on a peur encore qu'ils nous fassent encore quelque chose comme ils nous ont fait dans le passé. (Kathy)

Ma mère ne veut pas envoyer ses enfants en répit. Elle ne veut pas envoyer ses enfants à quelqu'un d'autre parce que c'est en lien avec la DPJ. (Brooke)

C'est un système là. (Rosa)

Dans le temps, y avait beaucoup de trucs comme de disparitions des enfants innus. (Kathy)

Les actions des pouvoirs publics ont eu des incidences néfastes sur les peuples autochtones et les interventions de la protection de la jeunesse n'ont pas fait exception. La *Loi sur la protection de la jeunesse* non seulement n'est pas adaptée aux réalités autochtones, mais elle produit des discriminations quand elle est appliquée aux familles autochtones¹⁵⁷. Dans les faits, la méconnaissance des intervenants sociaux et des membres de la magistrature du rôle de protection de la famille élargie au sein des communautés autochtones¹⁵⁸ a donné lieu, au cours des 30 dernières années, à un grand nombre de placements injustifiés d'enfants autochtones à l'extérieur des communautés. C'est ce qui explique que les parents restent particulièrement méfiants envers la DPJ et hésitent à consulter par peur de représailles ou par crainte qu'on leur enlève leurs enfants¹⁵⁹.

Afin d'expliquer cette crainte, l'ancienne présidente de Femmes autochtones du Québec (FAQ), Viviane Michel, prenait la parole au nom des siens, en 2017, à la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics.

On ne voit pas les services publics comme une aide apportée aux Autochtones, mais comme quelque chose de négatif. On a peur d'utiliser les services publics, on a peur de demander de l'aide. Le Directeur de la protection de la jeunesse (DPJ), ce n'est pas perçu comme un service d'aide, mais comme un enlèvement d'enfants. C'est le sentiment général dans les communautés autochtones¹⁶⁰.

Bien que ces craintes se fondent sur des faits historiques avérés et sur des actes discriminatoires envers les Autochtones, les jeunes considèrent que les choses ont changé, que la DPJ ne peut pas envoyer les enfants n'importe où et que maintenant, elle tente d'abord de demander à un membre de la famille de prendre en charge le ou les enfants plutôt que de les placer à l'extérieur de leur communauté d'origine (Kathy). Les jeunes considèrent que les adultes ne doivent plus être aussi craintifs envers ces services (Brooke, Kathy), mais surtout qu'il y a moyen de les adapter pour les rendre culturellement sécuritaires¹⁶¹.

¹⁵⁷ CERP, Écoute, réconciliation, *supra* note 137 à la p 193..

¹⁵⁸ Guay, Grammond et Delisle-L'Heureux, C. « La famille élargie », *supra* note 92 à la p 115.

¹⁵⁹ CERP, Écoute, réconciliation, *supra* note 137 à la p 193.

¹⁶⁰ Jessica Nadeau « Des services publics perçus comme des menaces », *Le Devoir* (6 juin 2017, en ligne : <ledevoir.com/societe/500512/services-publics-et-autochtones-une-relation-a-revoir>.

¹⁶¹ Il faut savoir que la communauté est responsable de l'application des mesures au sein de leur communauté et qu'une décision administrative a été prise il y a quelques années de ne plus évaluer de famille d'accueil allochtone, si bien qu'à l'heure actuelle, il n'y a presque plus d'enfants placés à l'extérieur. De plus, les jeunes sont au fait de la démarche de gouvernance entreprise au sein de leur communauté, ce qui peut expliquer leur vision plus modérée de la réalité. Voir Fanny Lévesque et Olivier Jean, « Vent de révolte des Innus contre la DPJ », *La Presse* (30 novembre 2020), en ligne : <lapresse.ca/actualites/2020-11-30/cote-nord/vent-de-revolte-des-innus-contre-la-dpj.php>.

3.4.1.4 Des services qui ne sont pas respectueux de la culture et de la langue innues

Malgré les nuances apportées par certaines jeunes en regard des craintes qu'ont les parents envers la DPJ, l'actualité fait, encore aujourd'hui, état de la discrimination et du racisme systémique envers les Autochtones dans les services publics¹⁶². L'histoire de Joyce Échaquan¹⁶³ ayant été la plus médiatisée, il n'en demeure pas moins que ce type de pratique et de racisme sévit depuis longtemps dans les services sociaux¹⁶⁴ et dans tous les espaces où les Autochtones et les Allochtones se côtoient¹⁶⁵. Il ne faut donc pas s'étonner que les jeunes dénoncent les rapports de force inégaux dans divers secteurs et qu'elles se penchent tout particulièrement sur les services offerts aux enfants et aux familles.

Si les jeunes remarquent certains efforts d'ajustements au cours des dernières années de la part de la DPJ, elles constatent par ailleurs que les services offerts ne sont pas toujours adaptés à leur culture. Par exemple, elles ne sont pas vraiment satisfaites des services d'intervention mis à leur disposition :

Ils font juste te regarder en souriant. (Gladys)

Elle va te regarder en souriant, elle va attendre que tu parles pis après c'est juste ça. (Brooke)

Brooke explique qu'elle a eu trois intervenants, mais qu'avec aucun d'entre eux le processus n'a été concluant. À cela, Gladys réplique :

Moi aussi, moi ils m'ont tous lâchée. Là, à la fin ils m'ont dit ah on a pu de personnel, ils m'ont laissée de côté, puis jusqu'à aujourd'hui je n'ai pas d'intervenant.

Les critiques concernant les intervenants ne sont pas unanimes, certaines considèrent au contraire que la présence d'intervenants dans leur vie leur a redonné une bonne dose de confiance. C'est le cas de Kathy :

¹⁶² La mort de Joyce Echaquan survenue en septembre 2020 dans un hôpital du Québec, dans un contexte où lui ont été proférés des propos racistes de la part de certaines infirmières, a mis en lumière la présence de traitements parfois discriminatoires à l'égard des Premiers Peuples dans des institutions québécoises de santé et de services sociaux (Québec, Ministère de la Santé et des Services sociaux, *La sécurisation culturelle en santé et en services sociaux : vers des soins et des services culturellement sécurisants pour les Peuples autochtones et les Inuit*, Québec, Ministère de la santé et des services sociaux, 2021, à la p 6).

¹⁶³ « Décès de Mme Joyce Echaquan - La coroner Géhane Kamel dépose son rapport d'enquête », *Cision* (1^{er} octobre 20), en ligne : <newswire.ca/fr/news-releases/deces-de-mme-joyce-echaquan-la-coroner-gehane-kamel-depose-son-rapport-d-enquete-806045041.html>.

¹⁶⁴ Édith Bélanger, « La vie secrète des préjugés envers les Autochtones », *Radio-Canada* (4 novembre 2020), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/1746841/vie-secrete-prejuges-autochtones-services-sante>.

¹⁶⁵ Fontaine, *Manikanetish*, *supra* note 103 à la p 129.

Je trouve que ça s'est amélioré depuis que je suis arrivée à l'école. Quand je suis arrivée, je n'avais pas tellement confiance en moi. Bien, depuis que je suis arrivée ici j'ai plus confiance en moi. La quantité d'intervenants, plus d'aide, bien je prends cette aide-là puis ma confiance en moi elle a augmenté.

En somme, les participantes constatent qu'il y a plusieurs services sociaux offerts dans la communauté, mais que ceux-ci gagneraient à être mieux adaptés à la réalité des Innus.

En conclusion, il appert que les enjeux identifiés au sein de la communauté par les jeunes sont reliés à la sédentarisation forcée des Innus, de même qu'à l'imposition de mode de vie et de modèles d'éducation qui ne sont pas les leurs. Affirmant que la majorité des problèmes ont pour source les pensionnats, les jeunes identifient la détresse que vivent les adultes à la suite de cette tragique expérience de même que les conséquences intergénérationnelles qu'elle a engendrées. Les participantes expliquent très bien le lien entre l'expérience des pensionnats et les enjeux de consommation dans la communauté. Elles saisissent également le caractère intergénérationnel de cette épreuve. Elles entrevoient les effets potentiels du modèle que représentent les parents consommateurs pour les enfants. Elles ont, à cet égard, donné en exemple quelques situations où elles ont observé de jeunes personnes consommer des drogues sous plusieurs formes.

De plus, les participantes se disent parfois inquiètes de circuler dans les rues en raison de la présence d'hommes qui boivent ou de certains conflits qui éclatent entre les jeunes. À la lumière de ces propos, force est de constater que le désir d'éprouver un sentiment de sécurité dans la communauté et d'y circuler librement revêtirait à leurs yeux un facteur de protection majeur pour leur bien-être et celui des autres.

Ainsi, au terme de discussions où les problématiques vécues dans la communauté ont été mises au jour, les jeunes ont évalué que des solutions pour y arriver sont à leur portée, à condition qu'elles soient adaptées aux manières de faire et à la culture innues.

3.4.2 Des pistes de solutions imaginées par les jeunes

Comme nous l'avons vu précédemment, les jeunes ont évoqué les principales difficultés des familles et des enfants au sein de leur communauté. Ces difficultés ne sont pas insurmontables puisqu'elles sont assorties de solutions qui, à leurs yeux, peuvent remédier aux difficultés. Elles s'articulent principalement par la mise sur pied de services culturellement sécuritaires fondés sur l'entraide (3.4.2.1), mais également par plus d'écoute et d'espaces de paroles pour les jeunes (3.4.2.2).

3.4.2.1 Des interventions culturellement sécuritaires fondées sur l'entraide

Depuis quelques années, la notion de sécurisation culturelle a fait surface et elle est de mise dans l'ensemble des services de santé et des services sociaux. Recommandation phare des dernières commissions d'enquêtes en relation avec les Autochtones¹⁶⁶, cette notion mise sur l'impératif de prendre en considération les particularités culturelles des personnes au moment de toute intervention ou prestation de soins à leur égard. On l'a vu, la sécurité culturelle, c'est d'abord et avant tout un résultat défini par les Autochtones eux-mêmes¹⁶⁷.

Bien que les participantes n'aient pas explicitement fait référence au concept de sécurité culturelle, elles ne manquent pas d'idées pour mieux répondre aux besoins des Innus et proposent un ensemble de stratégies originales de nature à assurer des services culturellement sécuritaires. En passant par des ateliers sur les manières d'éduquer les parents à des mesures de soutien et de répit, on constate que les jeunes misent souvent sur l'entraide communautaire dans laquelle elles ont également un rôle à jouer. À ce sujet, le commentaire de Kathy est assez éloquent. Pour elle, l'aide aux individus qui ont un problème de consommation passe d'abord par une meilleure écoute et un plus grand réconfort :

[ceux qui ont des problèmes de consommation] sont toujours mal entourés. Il faudrait qu'ils soient bien entourés avec des personnes pour les écouter. Ils ont beaucoup de douleur à l'intérieur alors, ils ont besoin de parler. Il faut les aider à sortir tout ce qu'ils ont à l'intérieur, en fait il faut les consoler. Ils consomment pour oublier. C'est des gens qui manquent de personnes alentour pour les écouter. Donc, il faudrait qu'il y ait des gens pour écouter les personnes. (Kathy)

Cela étant dit, les jeunes considèrent que les adultes devraient reconnaître les problèmes et oser aller chercher de l'aide. Si elles reconnaissent que les interventions étatiques colonisatrices sont à l'origine des problèmes des adultes, elles souhaitent que ces derniers se mettent davantage en action afin de cheminer au-delà des événements à la source de leur détresse. Les sachant échaudés par les interventions étatiques, les jeunes croient malgré tout qu'il faut mobiliser les parents à aller chercher de l'aide. Comme l'explique Kathy :

¹⁶⁶ CERP, Écoute, réconciliation, *supra* note 137 à la p 228.

¹⁶⁷ Christiane Guay, Lisa Ellington et Nadine Vollant, « La sécurisation culturelle en travail social : principes de base et pistes d'intervention », dans Jean-Pierre Deslauriers, Jean-Martin Deslauriers et Daniel Turcotte, dir., *Introduction au travail social*, 4^e éd., Québec, Presses de l'Université Laval, à paraître aux pp 3 et 4 [Guay, Ellington et Vollant, « sécurisation »].

C'est pas mal de chercher de l'aide, puis eux autres ils [les adultes] ne le savent pas, mais il faudrait le dire à tout le monde, parce qu'il y a beaucoup de monde qui ne savent pas que chercher de l'aide c'est mieux que faire du mal. Ça n'aide pas quand la personne ne veut pas s'aider.

Les participantes croient que l'amélioration du bien-être des adultes aurait un impact positif sur celui des enfants et sur l'ensemble de la communauté. À cet égard, elles entrevoient des moyens culturellement sécuritaires pour leur venir en aide.

Les jeunes sont, à l'instar de bien des jeunes Autochtones, impliquées dans le renouvellement des communautés qu'elles habitent. Motivées à améliorer leur quotidien, elles sont créatives pour trouver des solutions à la fois innovantes et collées à leur culture¹⁶⁸.

J'avais en tête des familles qui recueillent les enfants pendant un temps pendant que les parents prennent le temps pour eux. (Rosa)

[Des adolescents] qui font du bénévolat pour les parents, faire leur épicerie à leur place, tu sais quelque chose dans le genre. (Brooke)

D'autres suggèrent de développer des espaces plus sécuritaires où les Innus seraient plus à l'aise d'aller chercher de l'aide. Galdys souhaite « un hôpital où les Innus se sentiraient vraiment en sécurité », et Brooke un « petit centre traditionnel pour innu ». Au sujet des services de protection de la jeunesse, Brooke précise :

Puis la DPJ, les affaires avec eux, c'est trop compliqué. Ils pourraient faire de quoi de moins compliqué que ça, ou juste, ne pas être en lien avec la DPJ parce que plusieurs parents n'aiment pas ça, la DPJ.

Pour rompre avec le cycle qui s'observe parfois dans les maisons de la communauté, les participantes souhaiteraient que les parents aient accès à des cours et à des formations :

Des cours de parents. (Gladys)

Pour comprendre leurs actes. [...] Qu'ils comprennent déjà [en parlant de la génération de ses parents] ce qu'ils ont fait aux enfants et qu'ils comprennent que les enfants, eux autres, ils s'en vont dans une mauvaise voie, puis s'ils ne remettent pas leurs enfants dans la bonne

¹⁶⁸ Laurent Jérôme et Natacha Gagné, Jeunesses autochtones : Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009.

voie bien y va arriver ce qui s'est passé avant : la drogue, l'alcool, la dépression. Faire prendre conscience aux adultes qu'à un moment donné on pourra plus retourner en arrière ! Parce qu'à un moment donné il fait bien prendre conscience que ce qui ont fait aux enfants bien... (Rosa)

Ce n'était pas très bien. (Brooke)

Oui c'est ça, puis à ce moment-là c'est trop tard s'ils veulent l'apprendre par eux-mêmes il faudrait déjà que quelqu'un leur apprenne que ce qu'ils font c'est mal puis comme ça il n'arrivera pas ce qui est arrivé. (Rosa)

Si les jeunes n'ont pas précisé quelle entité prodiguerait lesdits cours, elles souhaiteraient que les adultes aient accès à des « cours de parents » pour les aider à mieux prendre soin des enfants, elles identifient d'autres activités qui pourraient aider les adultes à aller mieux. Le retour aux activités traditionnelles fait partie de leurs solutions :

L'artisanat, aller dans le bois. (Gladys)

Les activités innues, la chasse, partir en ressourcement en forêt. (Brooke)

Mettons aussi, ils pourraient le faire en famille pour renouer les liens qui ont perdu tout le monde. (Gladys)

Comme ce que t'as dit là toute la famille, renouer les liens sans intervenants. (Brooke)

Les jeunes envisagent les séjours en territoire comme un moyen par excellence de reconnexion pour rebâtir les liens familiaux et ainsi améliorer la vie des familles. À cet égard, les résultats d'une étude menée au sein de la communauté ont bien fait ressortir le fait que le territoire demeure un levier pertinent pour intervenir auprès des familles innues. Il renforce le cercle des relations en particulier : « le renforcement ou le rétablissement des relations sociales et familiales qui ont été malmenées par des décennies de politiques colonisatrices¹⁶⁹ ».

Au cœur de leur discours, la langue innue revêt une grande importance. On le sait, l'importance de la langue est amplement documentée dans la littérature comme facteur favorisant une offre de services culturellement sécuritaires¹⁷⁰. Si les jeunes souhaitent que les intervenants leur parlent davantage en innu,

¹⁶⁹ Guay et Ellington «Le territoire comme levier» *supra* note 33 à la p 366.

¹⁷⁰ *Sécurisation culturelle en santé*, *supra* note 161 à la p 7.

ce qu'elles entendent par-dessus tout, c'est le respect qui vient avec cette sensibilité culturelle. Brooke résume cette idée :

Mettons pour les soins qu'on nous parle plus en innu. De tenir compte plus de la culture. Juste, peu importe où, c'est des gens qui ont plus de respect pour les Innus là.

Afin d'atténuer les craintes de certains Innus qui, pour des raisons historiques, n'ont pas confiance aux intervenants non innus, des participantes suggèrent que les équipes d'intervenants soient exclusivement composées d'Innus.

Il faudrait que ce soit des employés innus qui vivent dans la communauté. Il ne faut pas que ce soit des non-Innus là parce que quand c'est des Blancs ils arrivent puis les Innus ont peur tout de suite. (Kathy)

D'autres, en revanche, émettent certaines réserves à l'égard d'une intervention exclusivement offerte par des Innus, étant donné que les gens se connaissent généralement bien dans la communauté. En ce sens, elles précisent l'importance de la diversité dans la représentation du type d'intervenant (innu et non innu) :

Bien moi je dirais qu'il ne faudrait pas juste des employés innus parce qu'on pourrait dire : « hey elle c'est ma cousine », comprends-tu ce que je veux dire ? Il y aurait des conflits. (Aisha)

Au terme de cet échange, les jeunes se sont toutefois entendues pour dire qu'il s'agirait de faire des équipes mixtes et de trouver un équilibre en fonction du fait que tous se connaissent dans la communauté, tout en s'assurant que les intervenants non innus soient respectueux de leur culture et qu'ils fassent des interventions en conséquence. À titre d'exemple, les intervenants non innus devraient être au fait de l'importance du maintien des liens familiaux dans les interventions (Kathy) et de la responsabilité de la famille dans le bien-être des enfants. Rappelons que si la *LPJ* mise en grande partie sur l'enfant et sa protection, la recherche de solutions devrait inclure la participation des membres de la famille élargie¹⁷¹.

Face aux difficultés qu'elles observent, et pour se réappropriier l'espace et les rues de la communauté, les jeunes ont émis des solutions. Notamment, des campagnes de prévention des drogues (Kathy), l'embauche de brigadiers additionnels sur le rond-point de l'école (Brooke) et une meilleure surveillance à l'intérieur et autour de l'école (Rosa). Elles souhaiteraient d'ailleurs que ces derniers reçoivent une meilleure formation (Gladys, Brooke). D'autres encore proposent d'améliorer la justice (Rosa) et d'avoir

¹⁷¹ Guay, *supra* note 98 à la p 53.

une meilleure surveillance policière (Gladys, Brooke). Quant à la surpopulation de chiens errants, les jeunes envisagent des moyens pour contrer ce phénomène : « On devrait créer une petite SPCA, genre autochtone pour les animaux » (Brooke).

Enfin, aux problématiques reliées à la consommation hâtive des jeunes, les participantes émettent aussi de solutions. Elles songent notamment à une plus grande attention en ce sens à l'école en plus de faire des campagnes de sensibilisation percutantes et réalistes qui s'adressent à un jeune auditoire innu (Brooke, Gladys, Kathy). À nouveau, elles veulent que ces interventions soient effectuées en respect des manières de faire et de penser des familles innues et offertes en innu-aimun¹⁷².

Si elles sont unanimes pour dire que les adultes qui ont des problèmes doivent aller chercher de l'aide, notamment pour aspirer à être des parents plus ouverts et à l'écoute, elles s'entendent également sur un point : les services actuels ne sont pas adaptés à la réalité des Innus, particulièrement la DPJ qui, pour des raisons historiques et par des pratiques d'interventions calquées sur des modèles allochtones, ne conviennent pas aux Innus.

En somme, ce qu'elles nous disent, c'est qu'elles souhaitent qu'on mette en place des lieux où les Innus ont accès à des soins où leur culture est respectée et où ils se sentent en sécurité. Pour y arriver, les jeunes proposent souvent des pistes de soutien fondées sur l'entraide informelle.

Enfin, malgré le fait qu'elles n'utilisent pas le concept ou les termes de la « sécurisation culturelle », ce qu'elles proposent rejoint en bonne partie l'esprit de sa définition, dont celle proposée par Guay, Ellington et Vollant qui insistent notamment sur l'importance « d'une posture d'humilité » de la part des intervenants. Cette définition insiste aussi sur le fait de reconnaître les torts causés aux Premières Nations et sur l'importance de « contrer les préjugés, le racisme systémique et les obstacles qui contribuent aux inégalités vécues par les peuples autochtones ; protéger leur identité culturelle, défendre leurs droits et soutenir leur pouvoir d'agir¹⁷³ ». En effet, lorsque les jeunes ont fait référence aux interventions ou aux espaces qu'elles aimeraient voir apparaître dans la communauté, elles ont entre autres parlé du fait que les intervenants ne les comprenaient pas, que la DPJ était compliquée et qu'elle faisait peur aux parents.

¹⁷² Lauren Baba, « Sécurité culturelle en santé publique chez les Peuples autochtones, les inuits et les métis : État des lieux sur la compétence et la sécurité culturelles en éducation, en formation et dans les services de santé », Prince-George, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2013 à la p 5.

¹⁷³Guay, Ellington et Vollant, « sécurisation », *supra* note 167 à la p 6.

À nouveau, elles ont formulé le souhait que les services soient en harmonie avec la culture innue, avec la possibilité que ces interventions et services soient prodigués en innu-aimun.

Ainsi, en regard des éléments issus de la littérature et qui définissent en partie la sécurisation culturelle, nous pouvons affirmer que, bien qu'émis en d'autres termes, il s'agit néanmoins d'un concept central autour duquel ont tourné les propos des jeunes et qui a fait l'objet de nos discussions thématiques.

Comme c'est le cas pour les jeunes Autochtones d'autres communautés au Québec, les jeunes Innues souhaitent « prendre leur place et faire entendre leurs voix¹⁷⁴ ». Désireuses de faire partie de la solution, elles souhaitent qu'on leur consacre plus de lieux physiques, d'activités sportives, culturelles et d'espaces de parole où on prendrait davantage en compte leurs goûts et leurs aspirations.

3.4.2.2 Être davantage à l'écoute des jeunes, leur donner une place

Le bien-être des jeunes et des enfants passe en grande partie par la place qu'on leur accorde au sein de la communauté¹⁷⁵. Dans la famille autochtone, on accorde, en règle générale, une place importante à l'enfant. Les jeunes Innues abondent dans le même sens, mais il s'avère qu'à l'instar de jeunes Autochtones issus d'autres communautés, elles ne sentent pas toujours écoutées¹⁷⁶. Certaines déplorent le fait qu'on ne les consulte pas suffisamment :

[...] se faire écouter nous autres les jeunes, genre nous demander ce qu'on aimerait faire comme activité [...], pas ce que les adultes aimeraient [...] qu'ils soient plus à l'écoute, parce que c'est souvent les adultes qui choisissent les activités. (Kathy)

Afin que les enfants et les jeunes puissent s'épanouir davantage dans la communauté, elles ont émis le souhait que se déploient plus d'espaces et d'activités pour eux. Que ce soit pour ventiler sur ce qui se passe à la maison ou pour des loisirs, ces lieux devraient être ouverts aux jeunes de tous âges.

¹⁷⁴ Blanchet Cohen et Picard, *supra* note 78, à la p 1.

¹⁷⁵ La loi *LEFJPNIM* prévoit dans ses principes liés à l'intérêt de l'enfant la continuité culturelle et l'égalité réelle pour encadrer les services offerts aux enfants et aux familles autochtones (Services aux autochtones Canada, *Projet de loi C-92 : La Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis reçoit la sanction royale*, Ottawa, SAC, 2019, en ligne :<canada.ca/fr/services-autochtones-canada/nouvelles/2019/06/la-loi-concernant-les-enfants-les-jeunes-et-les-familles-des-premieres-nations-des-inuits-et-des-metis-recoit-la-sanction-royale.html>).

¹⁷⁶ Labrecque, *supra* note 61 à la p 41.

On va dire si quelque chose se passe dans la maison puis tu veux aller te promener il n'y a pas vraiment de place. La maison des jeunes n'est pas tout le temps ouverte. En plus, que ce soit fait pour tous âges [...] J'ai déjà été dans les maisons des jeunes puis il manque d'activités et il manque du personnel pour écouter puis faire des activités qu'on va aimer. (Kathy)

Les participantes croient effectivement qu'il pourrait y avoir plus d'espaces et d'activités pour divertir les plus jeunes dans la communauté. En plus de proposer du sport et du volleyball de plage, Aisha souhaite qu'il y ait plus d'activités en nature :

Ouais, aller pêcher le saumon un peu là ! j'aimerais ça dans notre communauté qu'il y ait plus d'activités culturelles comme pêcher au saumon ou apprendre à pêcher à la mouche parce que c'est pas tout le monde qui savent pêcher à la mouche.

De la même manière, Grégoire partage son intérêt pour les activités en nature :

Moi je suis canot pis tout le kit.

Face à certains défis vécus au sein de leurs familles, et dans le but de s'exprimer par divers moyens, les jeunes sont préoccupées par le manque d'écoute, d'espaces et d'activités qui leur sont destinés au sein de la communauté. Encore une fois, elles sont arrivées avec une multitude de suggestions.

Les valeurs, les aspirations, les constats et les solutions qu'envisagent les jeunes s'harmonisent et sont en continuité avec ce qui est proposé dans les études et écrits portant sur les thèmes similaires. Comme en témoigne la littérature, toutes les générations croient que la communauté constitue un groupe tissé serré qui valorise le respect, l'entraide et l'amour de ses enfants. Sans faire l'impasse sur les défis rencontrés au sein de la communauté, une volonté bien réelle et particulièrement marquée des jeunes se dessine afin de trouver des moyens culturellement sécuritaires d'améliorer leurs conditions d'existence et les services offerts. En regard des résultats issus des rencontres avec les jeunes, ajoutés aux conclusions provenant d'autres études menées avec des adultes innus, tout porte à croire que les conditions sont réunies pour faire en sorte que la communauté, dans toutes ses entités et toutes générations confondues, soit informée et outillée afin d'agir, en fonction de ses particularités et de ses intérêts, pour assurer le bien-être et la protection des enfants et des familles d'Uashat mak Mani-utenam.

Dans la discussion que nous proposons au chapitre suivant et à la lumière des constats que nous avons soulevés sur la manière dont les jeunes envisagent l'intérêt de l'enfant innu, on constate qu'à l'instar des membres adultes issus des Premiers peuples, les jeunes Innues ont une manière toute singulière

d'envisager la notion de l'intérêt de l'enfant, laquelle se distingue en plusieurs points de celle proposée par l'État québécois. Ainsi, à l'aide de la méthodologie du groupe de parole, nous verrons comment le point de vue des jeunes contribue à enrichir le droit innu.

CHAPITRE 4

DISCUSSION SUR L'INTÉRÊT DE L'ENFANT

Le chapitre 3 a permis de mettre en valeur le point de vue de jeunes filles d'Uashat mak Mani-utenam à propos du territoire, de la culture, de l'identité et de la famille, en regard des valeurs, des forces, des défis et des solutions qu'elles entrevoient. Nous avons ainsi pu constater qu'elles possèdent une vision singulière sur la meilleure manière de prendre soin des enfants et de la communauté.

Le chapitre 4 propose d'abord un rappel du pluralisme juridique et de son utilité dans un contexte où la notion de l'intérêt de l'enfant revêt des significations distinctes du point de vue du droit étatique et autochtone. D'abord, nous résumons les grandes lignes de la vision étatique et autochtone de l'intérêt de l'enfant et réintroduisons la définition des adultes innus sur ce concept (4.1). Suit la définition (ou le « message ») des jeunes sur le même sujet. Enfin, nous constatons en quoi elle s'apparente à celle des adultes, mais également de quelle manière elle s'en distingue (4.2).

4.1 Le pluralisme juridique et les conceptions de l'intérêt de l'enfant

Le pluralisme juridique permet d'approfondir la compréhension de l'ordre juridique autochtone dans un contexte de cohabitation entre le droit étatique et les ordres juridiques autochtones. Le paradigme du pluralisme juridique (deux ou plusieurs systèmes de lois qui coexistent au sein de la même sphère sociale¹) offre un éclairage pertinent pour démontrer concrètement en quoi le droit étatique non autochtone cohabite bel et bien avec d'autres ordres juridiques², notamment ceux issus d'une gouvernance autochtone en protection de la jeunesse. De plus, ce cadre conceptuel met en perspective la vision d'un sous-groupe constitué de jeunes de cette même communauté, laquelle vient bonifier la manière dont les adultes d'une même communauté appréhendent cette notion.

¹ Sally Engle Merry, « Legal pluralism » (1988) 22 :5 *Law & Society Review* à la p 870.

² Pour rappel, nous emprunterons la notion d'ordre juridique formulée par Benoit Éthier : « le concept d'ordre juridique réfère aux principes normatifs qui assurent l'entretien d'une certaine cohésion sociale et aux processus de production et de reproduction de ces principes menés par les acteurs et les institutions », Benoit Éthier, « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok » (2016) 40 :2 *Anthropologie et Sociétés* à la p 178.

Le pluralisme juridique, dans son sens le plus large, peut se résumer ainsi : « Le pluralisme juridique est à la fois un champ d'études et un courant théorique qui reposent fondamentalement sur la remise en cause du monopole de l'État dans la production du droit³. » L'une de ses fonctions consiste à remettre en question le droit étatique comme seule forme légitime du droit. En ce sens, les ordres juridiques autochtones tentent de sortir de leur statut inférieur par rapport à l'État et visent à coexister de manière légitime et égalitaire avec les institutions dites formelles⁴.

On l'a vu, la notion de l'intérêt de l'enfant constitue une notion cardinale en droit de la famille et dans la LPJ. En droit de la famille, cette notion a pour but de régler des conflits privés entre les individus. Elle est notamment mobilisée dans les conflits entre les parents, autour de la garde d'enfants pour les questions de pensions alimentaires, de divorce ou en contexte d'adoption. Cette notion sert de balise aux personnes qui interviennent en cour de justice : avocat.es, juges, travailleuses sociales, etc.

Quant à la notion de l'intérêt de l'enfant dans la LPJ, elle vise à protéger les enfants dont la sécurité et le développement sont considérés comme compromis. Dans ce cas, c'est l'État qui intervient dans la vie de la famille afin de protéger l'enfant.

Rappelons l'essentiel selon l'article 3 de la *Loi sur la protection de la jeunesse* :

L'intérêt de l'enfant est la considération primordiale dans l'application de la présente loi. Les décisions prises en vertu de celle-ci doivent l'être dans l'intérêt de l'enfant et dans le respect de ses droits. Sont pris en considération, outre les besoins moraux, intellectuels, affectifs et physiques de l'enfant, son âge, sa santé, son caractère, son milieu familial incluant les conditions socioéconomiques dans lesquelles il vit, et les autres aspects de sa situation⁵.

Cette notion d'intérêt de l'enfant se distingue fortement de la vision qu'en ont les Autochtones. Rappelons-en les grandes lignes.

³ Ghislain Otis et al., *Cultures juridiques et gouvernance dans l'espace francophone : présentation générale d'une problématique*, Paris, Édition des archives contemporaines, 2010, à la p 15.

⁴ Sébastien Lebel-Grenier, *Pour un pluralisme juridique radical*, thèse de doctorat en droit civil, Montréal, Université McGill, 2002 à la p 16.

⁵ LPJ Art 3.

La notion de l'intérêt de l'enfant, selon l'État québécois, se pose essentiellement d'un point de vue individuel autour de l'enfant⁶, notamment par une cellule plus restreinte autour de lui, c'est-à-dire la mère et le père (ou les parents du même sexe) avec qui il développerait un attachement quasi exclusif et particulier. Jaccoud et ses collègues rappellent que, dans la *LPJ* : « L'intérêt de l'enfant prime sur les droits de ses parents et que les parents sont responsables, au premier chef, des soins et de l'éducation de leurs enfants⁷. »

Or, en contexte autochtone, les notions de communauté et d'entraide l'emportent sur les considérations individuelles⁸ et la manière d'envisager l'intérêt de l'enfant n'y fait pas exception. À la dimension collective s'ajoute l'impératif de la survie identitaire et, par conséquent, de la continuité culturelle, laquelle fait partie intégrante de la conception autochtone de l'intérêt de l'enfant. Ainsi, pour les Premiers peuples, l'intérêt de l'enfant comprend celui de la famille, de la communauté et même de la nation. Le maintien des rapports familiaux et la continuité culturelle sont tout aussi importants que le bien-être affectif, psychologique et physique, puisque ces éléments sont interreliés. À cet égard, la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis* (LEFJPNIM) définit, à l'article 10(2), l'intérêt de l'enfant en intégrant d'une certaine manière le principe de la continuité culturelle, lequel est défini à l'article 9(2) :

Lorsqu'il est tenu compte des facteurs prévus au paragraphe (3), une attention particulière doit être accordée au bien-être et à la sécurité physiques, psychologiques et affectifs de l'enfant, ainsi qu'à l'importance pour lui d'avoir des rapports continus avec sa famille et le groupe, la collectivité ou le peuple autochtones dont il fait partie et de préserver ses liens avec sa culture⁹.

Pour les adultes Innus d'Uashat mak Mani-utenam :

L'intérêt de l'enfant innu consiste à le mettre au cœur de toutes les décisions qui le concernent et à respecter son rythme et ses choix. L'intérêt de l'enfant innu englobe l'intérêt de sa famille, de sa communauté et de sa nation. L'intérêt de l'enfant innu, qui est

⁶ Marie-Aimée Beaulac, *L'intérêt de l'enfant en contexte d'adoption coutumière autochtone*, mémoire de maîtrise en droit, Université de Montréal, 2020 [non publié] à la p 98.

⁷ Mylène Jaccoud *et al.*, « Le pluralisme juridique en contexte atikamekw nehirowisiw dans le secteur pénal et la protection de la jeunesse » (2018) 48 :1 *Revue générale de droit* 91, à la p 99.

⁸ Norbert Rouland, dans Jean-Paul Lacasse, *Les innus et le territoire : Innu Tipenitamun*, Québec, Septentrion, 2004, à la p 111.

⁹ PL C-92 *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis*, 1^{re} sess, 42^e leg, 2019, art. 10 (3) (sanctionné le 21 juin 2019), en ligne : <parl.ca/DocumentViewer/fr/42-1/projet-loi/C-92/sanction-royal>.

profondément ancré dans le *Nitassinan*, est indissociable de la préservation et de la protection de son identité, de sa culture, de sa langue et du maintien des pratiques culturelles innues.

Nous avons cherché à connaître le point de vue de jeunes Innues sur cette même notion. Ainsi, le pluralisme juridique, comme cadre conceptuel, permet de postuler qu'il y a au sein des communautés autochtones des ordres juridiques qui coexistent avec le droit étatique avec un degré plus ou moins important d'indépendance selon les cas. Ces ordres juridiques autochtones ont toujours existé, nonobstant leur reconnaissance de la part de l'État. Or, en matière d'aide à l'enfance, le droit étatique formalise la reconnaissance d'un ordre juridique autochtone autonome.

Ainsi, à la lumière de nos résultats, le pluralisme juridique nous invite à tenir compte non seulement du point de vue des adultes autochtones, mais également de celui de jeunes Autochtones.

4.2 L'intérêt de l'enfant par les jeunes Innues

Cette recherche tente de capter de manière empirique la façon dont les jeunes Innues conçoivent la notion de l'intérêt de l'enfant. Si elle est au cœur du droit étatique de la famille, cette notion constitue également le socle du système de gouvernance innu en matière de protection de l'enfance.

Sachant que les adultes innus de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam avaient préalablement mis de l'avant une conception de l'intérêt de l'enfant, nous voulions mettre en lumière cette même notion du point de vue de jeunes, par l'entremise de rencontres de groupes. Nous avons tenté d'illustrer en quoi la conception des jeunes se distingue et approfondit ce qui a déjà été formulé à la fois par l'État, mais aussi par les Autochtones en général et les Innus d'âge adulte vivant dans leur communauté.

Quelques définitions s'imposent. Puisque le terme « intérêt de l'enfant » est une terminologie provenant de la société majoritaire¹⁰, nous ne l'avons pas utilisée comme tel avec les jeunes innues. Nous avons plutôt opté pour les termes « prendre soin », « protéger » « s'occuper » et autres expressions qui ont trait à la prise en charge, aux bons soins et à la sécurité des enfants et des familles. Comme le souligne Éthier, « entamer le dialogue à partir des terminologies occidentales n'est peut-être pas la démarche souhaitable en vue de donner une place réelle aux épistémologies et aux ontologies autochtones¹¹ ». Le concept même

¹⁰ Hadley Friedland et Val Napoléon, « Gathering the Threads : Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions » (2015) 1 :1 *Lakehead Law Journal* à la p 16.

¹¹ Éthier, *supra* note 2 à la p 181.

de l'intérêt de l'enfant provient des lois canadiennes et québécoises. Cette notion est transposée dans un système de pensée qui, sans nécessairement employer ce terme, mobilise le concept de manière générale, afin de marquer ses particularités et son indépendance. Autrement dit, les Autochtones sont en quelque sorte contraints d'utiliser ce concept qui désigne une notion cardinale en protection de l'enfance pour faire reconnaître et mettre en place leur propre système d'aide à l'enfance et à la famille.

Au terme des rencontres et en collaboration avec les partenaires innus, nous avons organisé un rendez-vous à l'école Manikanetish¹² afin de valider et de discuter avec les jeunes des résultats de la recherche en reprenant chacun des thèmes discutés et des propos qu'elles avaient émis à leur sujet. En réunissant les deux groupes que nous avons rencontrés respectivement à trois reprises, nous avons co-construit un « message » résumant leur manière d'envisager la meilleure manière de prendre soin des enfants innus.

La vision des jeunes Innues, à propos de l'intérêt de l'enfant, ne correspond pas à celle de l'État québécois. Tout aussi imprégnées d'une vision collective et d'un sentiment d'urgence de préserver leur culture et leur identité, les jeunes sont plutôt au diapason avec leurs aîné.es et s'éloignent de la vision individualiste des gouvernements en place. Mais en quoi le regard des jeunes se distingue-t-il ? Et comment permet-il d'approfondir le message des adultes innus ?

Prendre soin des enfants innus suppose :

- de prendre soin de leur bien-être, mais aussi de celui des parents, des familles et de tous les membres de la communauté; le bien-être des parents et des adultes est intimement lié au bien-être des enfants et des jeunes ;
- que chaque enfant se sente partie intégrante de la famille et qu'il y soit bien accueilli, peu importe les liens de filiation ou d'adoption qui l'unissent à sa famille ;
- que les enfants et les jeunes se sentent en sécurité, autant dans leur famille que dans la communauté, d'établir ou de maintenir des rapports harmonieux entre tous les Innus, au sein et au-delà des frontières de nos communautés respectives ;
- que l'accès aux services soit suffisant et stable; et que les services soient respectueux de la culture innue ;
- de les écouter, de les entourer et de les rassurer; leur offrir des espaces de parole autant dans la communauté qu'au sein de la famille, les laisser prendre des décisions et respecter leurs choix ;

¹² École secondaire Manikanetish située dans la communauté d'Uashat.

- de développer, préserver et faire rayonner la fierté des enfants, des jeunes et des familles par l'apprentissage de notre histoire, de notre langue, de nos savoirs et de nos pratiques ancestrales et de rendre les séjours réguliers et accessibles à tous en territoire ;
- d'encourager le développement de relations égalitaires entre les hommes et les femmes et entre les filles et les garçons ;
- enfin, prendre soin des enfants innus, ça veut dire préserver les valeurs si chères à notre peuple telles que la famille, l'entraide, l'ouverture, la solidarité, le respect, l'écoute, la confiance, la générosité, la joie et l'humour.

Pour les jeunes rencontrées (et au-delà des éléments relatifs à la sécurité physique et psychologique des enfants), ce bien-être doit comprendre le développement d'une fierté identitaire. Celle-ci doit se développer par l'apprentissage des éléments reliés à la culture et ne peut se faire que par des rapports continus de l'enfant avec sa famille et sa communauté¹³.

Bien que certains aspects du message des jeunes soient inédits, plusieurs éléments s'inscrivent en continuité avec les travaux des auteur.trices que nous avons mentionné.es au sujet des particularités autochtones liées à l'intérêt de l'enfant.

Par exemple, les recherches de Guay et de ses collègues sur les Innus montrent l'importance de la famille élargie, où l'adoption coutumière est perçue comme un moyen d'entraide et de maintien des liens avec la parenté. De même, les propos des jeunes Innues sur leur attachement au territoire trouvent un écho dans plusieurs ouvrages, notamment ceux de Lacasse, Bouchard et Lévesque ainsi que dans les travaux de Guay, Grammond et Delisle-L'Heureux, qui soulignent le rôle du territoire comme espace de guérison pour les Innus.

Le message des jeunes se reflète aussi dans les recherches de la juriste Anne Fournier, qui montre l'importance pour les Autochtones d'avoir accès à des services sociaux adaptés à leur langue et à leur culture. Par ailleurs, les documentaires et récits produits par des Autochtones eux-mêmes résonnent avec les préoccupations des jeunes, notamment en ce qui concerne le passé colonial, la place centrale de la famille et de la communauté ainsi que l'attachement au territoire. Enfin, le sentiment de bien-être ressenti à travers les rassemblements culturels intergénérationnels, comme les pow-wow, illustre également cette connexion profonde avec la culture et les traditions autochtones.

¹³ LEFJPNIM art 10 l'intérêt de l'enfant.

Les travaux récents de Blanchet-Cohen et Picard sur les jeunes autochtones du Québec traitent aussi de ces éléments, notamment l'expression de la voix des jeunes dans des lieux variés et sur diverses tribunes. À l'instar des jeunes que nous avons rencontrées, les témoignages de cette « jeune autochtone » sont empreints de leur fierté identitaire et de l'importance de la cultiver en se reconnectant aux activités culturelles particulières à leur peuple d'origine.

Nous constatons par ailleurs que dans le message général, la manière de concevoir la notion de l'intérêt de l'enfant, sans la contredire, se démarque de celle des adultes innus. La définition des jeunes va plus loin, s'appuyant sur des droits qui engagent les responsabilités des différents cercles qui les entourent, tels que les familles (immédiates et élargies), les membres de la communauté, les institutions et l'État. Cette conception s'aligne avec la *Déclaration des droits des enfants* des Premières Nations qui souligne la nécessité de protéger les enfants et de leur offrir les soins appropriés. Elle met également l'accent sur l'importance pour les enfants de grandir dans l'apprentissage de leur histoire, de leur culture et de leur langue notamment. Le message des jeunes se rapporte aussi à la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, particulièrement au sujet du droit des familles et des communautés « de conserver la responsabilité partagée de l'éducation, de la formation, de l'instruction et du bien-être de leurs enfants, conformément aux droits de l'enfant¹⁴ ». En somme, même si elles ne le disent pas ouvertement et selon les mêmes termes, les participantes ont une compréhension assez fine de leurs droits en tant que jeunes Autochtones. Voyons chacune des affirmations.

Prendre soin des enfants innus suppose de : prendre soin de leur bien-être, mais aussi de celui des parents, des familles et de tous les membres de la communauté ; le bien-être des parents et des adultes est intimement lié au bien-être des enfants et des jeunes.

Ce premier constat propose une manière originale de donner un sens concret à l'idée d'interdépendance entre l'intérêt de l'enfant et celui de la communauté. Or, cette idée va encore plus loin que celle dépeinte par les adultes innus : « l'intérêt de l'enfant englobe l'intérêt de sa famille, de sa communauté et de sa nation [...] ». Le constat des jeunes est unique, d'une part parce qu'il sous-entend que les parents ont besoin d'aide (par leur compréhension fine du traumatisme historique en lien aux pensionnats) et, d'autre part, parce qu'il affirme le souhait que leurs parents guérissent et se portent bien. Si les parents vont bien,

¹⁴ *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, AGNU, 61^e sess, Doc NU A/61/49 (2007), Rés AG 61/295,16 à la p 3.

cela rejaillira sur les enfants. En ce sens, les jeunes filles ont, par différents moyens, exprimé le désir que les adultes aillent chercher de l'aide pour leur propre bien-être, mais aussi pour l'ensemble de la communauté. Selon les jeunes, cette aide pourrait se traduire sous forme d'écoute, d'éducation, de thérapies ou autres moyens de guérison culturellement sécuritaires pour les aider à apaiser : « la douleur à l'intérieur » (Kathy) et être ainsi mieux disposés à transmettre de belles choses à leurs enfants. En résumé, l'intérêt des enfants est intimement lié au bien-être de leurs familles et de leur communauté.

Bien que les propos des jeunes trouvent généralement une résonance dans la *Déclaration des droits des enfants des Premières Nations* de l'APNQL ou encore dans la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones* (DNUDPA), ce constat d'interdépendance entre le bien-être des parents et celui des enfants est inédit et ne se reflète dans aucune charte ni déclaration. En ce sens, il s'agit d'une contribution singulière des jeunes Innues par et pour les Innus au sujet de l'intérêt de l'enfant.

Prendre soin des enfants innus, ça veut aussi dire que : chaque enfant se sente partie intégrante de la famille et qu'il y soit bien accueilli, peu importe les liens de filiation ou d'adoption qui l'unissent à sa famille.

Cette affirmation montre la primauté que les jeunes accordent à la famille élargie, notamment à l'idée de responsabilité collective des membres de la communauté pour assurer la protection et le bien-être des enfants. Ayant expliqué le caractère futile que revêt pour les Innus la notion de demi-frères et sœurs, l'adoption, ou autre lien non biologique : « Demi-sœurs pis demi-frères ça n'existe pas » (Gladys, Brooke, Rosa, Kathy, Tessia), les jeunes ont bien campé leur position sur la question. Ainsi, comme indiqué à l'article 3 de la *Déclaration des droits des enfants des Premières Nations* de l'APNQL, les jeunes ont aussi une vision très ouverte des liens de filiation et expriment leur souhait de demeurer dans leur communauté et non placés à l'extérieur :

Nos enfants ont droit à un nom et à leur identité; ils ont le droit de demeurer avec leurs parents biologiques et de ne pas en être séparés et de connaître leur famille élargie, leur communauté, et leur nation; tout cela est important pour leur sentiment d'appartenance et

leur épanouissement en tant que membres productifs, ainsi que pour la survie de nos peuples, nations et cultures¹⁵.

Cette prémisse renvoie également à une pratique traditionnelle, celle du *nikupaniem/nikupanishkuem* (garde coutumière), bien vivante au sein de la communauté¹⁶. D'une certaine manière, on peut dire que la préoccupation des jeunes demeure liée à l'article 14 de la *Déclaration des droits des enfants des Premières Nations* de l'APNQL quant à l'importance de prendre les moyens nécessaires et adaptés à leur culture pour améliorer leur bien-être, en l'occurrence par des pratiques de garde ou d'adoption coutumière. Des efforts doivent être faits pour assurer « le placement des enfants chez des parents ou d'autres membres de la communauté au moyen des pratiques de garde ou d'adoption coutumière au besoin pour la santé des jeunes et des enfants¹⁷ ».

En ce sens, les jeunes adhèrent à la notion d'entraide communautaire où les parents substitués peuvent venir en aide aux parents biologiques pour « aider les parents d'origine qui sont incapables de [s']occuper [des enfants] et afin d'aider les enfants eux-mêmes¹⁸ », les participantes connaissent ce droit coutumier et souhaitent pouvoir en bénéficier. Autrement dit, malgré le fait qu'elles n'emploient pas ces termes juridiques, elles choisissent le droit innu et affirment ni plus ni moins que l'intérêt de l'enfant signifie de bénéficier du système juridique *nikupaniem/nikupanishkuem*.

Prendre soin des enfants innus signifie de s'assurer que les enfants et les jeunes se sentent en sécurité autant dans leur famille que dans la communauté ; d'établir ou de maintenir des rapports harmonieux entre tous les Innus, au sein et au-delà des frontières de nos communautés respectives.

¹⁵Assemblée des Peuples autochtones du Québec-Labrador, « Déclaration sur les droits des enfants des Peuples autochtones » (2014), en ligne : incaringociety.com/sites/default/files/French%20-%20Declaration%20of%20the%20Rights%20of%20FN%20Children%20AFNQL.pdf <www.cssspnql.com/docs/default-source/centre-de-documentation/cadre_11x17_apnql_droits_enfants_fra_webCCF3E9325BE048A4C72D7486.pdf?sfvrsn=2>.

¹⁶ Sébastien Grammond et Christiane Guay, « Comprendre la normativité innue en matière d'« adoption » et de garde coutumière » (2016) 61 :4 *McGill Law Journal* à la p 885. Voir aussi Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, « Adoption et tutelle coutumières », en ligne : cssspnql.com/adoption-et-tutelle-coutumieres/#:text=Il%20s'agit%20d'une,autonomie%20gouvernementale%20des%20Premières%20Nations>: « Il s'agit d'une pratique familiale et communautaire qui permet de soutenir et de protéger l'enfant, ses parents et le reste de sa famille, sans intervention du tribunal. Depuis toujours, l'adoption et la tutelle coutumières font partie des droits et des compétences d'autonomie gouvernementale des Peuples autochtones. Elles font partie intégrante de la vie et de la culture des familles et des communautés. »

¹⁷ Assemblée des Peuples autochtones du Québec-Labrador, *supra* note 15.

¹⁸ Grammond et Guay, *supra* note 16 à la p. 13.

À nouveau, les jeunes touchent à une dimension qui n'avait pas été abordée par les adultes puisqu'elles ont, à plusieurs reprises, fait mention de l'importance de se sentir bien et en sécurité dans les rues de Uashat et de Maliotenam. La majorité des participantes se sentent insécures à l'idée de sortir de chez elles, de se promener dans les rues ou encore d'aller à Maliotenam lorsqu'elles viennent d'Uashat ou inversement. La présence de revendeurs, de personnes intoxiquées ou de chiens errants est notamment à l'origine de ces insécurités. En ce sens, on constate ici que l'intérêt de l'enfant va encore plus loin que le cercle des relations familiales, il comprend également le maintien de relations sociales et communautaires sécuritaires. Si les jeunes considèrent la communauté comme une grande famille, il va également de soi que cette grande famille prenne soin de ses enfants. Ainsi, l'importance de prévenir le harcèlement, l'intimidation, la criminalité et autres facteurs insécurisants autour des écoles et dans les rues fait partie, selon elles, des éléments à tenir compte pour le bien-être des enfants et des familles. À cet égard, la notion de responsabilité collective pour la sécurité des enfants s'apparente à celle de l'article 11 de la *Déclaration des droits des enfants des Premières Nations* de l'APNQL :

Le traitement des enfants et leur bien-être, conformément aux droits énoncés dans la présente déclaration, relèvent de la responsabilité de l'ensemble de la communauté et de la nation, et cette responsabilité s'étend à tous les enfants qui habitent dans nos communautés indépendamment de leur appartenance ou de la durée de notre résidence, ainsi qu'à tous nos membres, où qu'ils soient¹⁹.

Prendre soin des enfants innus, ça veut aussi dire que l'accès aux services soit suffisant et stable ; et que les services soient respectueux de la culture innue.

Comme mentionné auparavant, les jeunes ont rapporté plusieurs éléments relatifs aux interventions et aux services offerts dans la communauté. Par exemple, lorsqu'il s'est agi des intervenant.es elles ont, d'une part, mentionné que leur manière de faire n'était pas adéquate : « Elle va te regarder en souriant, elle va attendre que tu parles pis après c'est juste ça » (Brooke) et, d'autre part, que l'instabilité des intervenants n'aidait en rien : « Moi aussi, moi ils m'ont tous lâchée. Là, à la fin ils m'ont dit ah on a pu de personnel, ils m'ont laissée de côté, puis jusqu'à aujourd'hui je n'ai pas d'intervenant » (Gladys). Rappelons également que les jeunes ont mentionné l'inadéquation des services de la DPJ : « ils pourraient faire de quoi de plus simple » et de la crainte des parents envers cette institution (Brooke). Elles ont proposé des alternatives plus collées aux façons de faire des Innus. Se proposant elles-mêmes comme partie prenante de la solution,

¹⁹ Ibid.

elles suggèrent que les jeunes donnent un répit et un coup de main aux familles pour faire des commissions, du gardiennage ou autres petites tâches utiles.

Si la définition des adultes ne fait pas mention de la dimension de services culturellement pertinents, la *Déclaration* de l'APNQL est davantage en phase avec la vision des jeunes puisqu'elle fait référence au principe de Jordan²⁰ en précisant, à l'article 15, l'importance « d'assurer l'accès à des services culturellement adaptés pour chaque enfant des peuples autochtones sans entrave ou délai dus à des conflits juridictionnels ou à des différends financiers²¹ ». Pour sa part, la *Déclaration des Nations unies pour les droits des peuples autochtones (DNUDPA)* spécifie, en d'autres termes, le discours des jeunes au sujet de l'accès à centre d'aide et des médecines traditionnelles :

Les peuples autochtones ont droit à leur pharmacopée traditionnelle et ils ont le droit de conserver leurs pratiques médicales, notamment de préserver leurs plantes médicinales, animaux et minéraux d'intérêt vital. Les Autochtones ont aussi le droit d'avoir accès, sans aucune discrimination, à tous les services sociaux et de santé²².

L'intérêt des enfants innus serait également associé à l'accès à des soins et à des services culturellement sécuritaires.

Prendre soin des enfants innus signifie également de les écouter, de les entourer et de les rassurer ; leur offrir des espaces de parole autant dans la communauté qu'au sein de la famille, les laisser prendre des décisions et respecter leurs choix.

Cette notion d'autonomie, de choix et d'espace de prise de parole est mentionnée en partie dans la définition des adultes innus. Si les adultes avaient déjà mentionné l'importance de : « mettre l'enfant au cœur de toutes les décisions qui le concerne et de respecter son rythme et ses choix », les jeunes en ont long à dire sur le sujet et souhaitent que ce principe s'actualise avec plus de force autant dans leurs relations avec la parenté que dans les lieux où il est possible de s'exprimer ou d'être écouté. C'est notamment en se projetant comme parents qu'elles ont parlé de l'importance d'être à l'affût des besoins

²⁰ « Le principe de Jordan est un principe des droits de la personne établi par le Tribunal canadien des droits de la personne (TCDP) pour veiller à ce que les enfants des Premières Nations ne soient pas confrontés à des lacunes, à des retards ou à des refus d'accès aux services gouvernementaux en raison de leur identité d'enfants des Premières Nations. Le principe de Jordan a été nommé en mémoire de Jordan River Anderson, un jeune garçon de la Norway House Cree Nation au Manitoba ». Source : <https://www.sac-isc.gc.ca/fra/1568396042341/1568396159824>

²¹ Ibid.

²² Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, supra note 14, article 24 à la p 19.

des enfants, d'être davantage à leur écoute. Elles souhaitent également être plus souvent consultées sur les activités.

En ce sens, la manière dont les jeunes font référence à leur espace dans la famille et dans la communauté est plus explicite que celle des adultes : au-delà des principes ou des valeurs innues qui sous-tendent l'écoute et l'autonomie des enfants, les jeunes ont jumelé des revendications et des moyens concrets de matérialiser cette prise de parole et cette autonomie.

Prendre soin des enfants innus suppose de développer, de préserver et de faire rayonner la fierté des enfants, des jeunes et des familles par l'apprentissage de notre histoire, de notre langue, de nos savoirs et de nos pratiques ancestrales et de rendre les séjours réguliers et accessibles à tous en territoire.

Cette partie du message rejoint très bien l'idée qui se retrouve dans la définition des adultes de l'intérêt de l'enfant, selon laquelle : « l'intérêt de l'enfant innu [...] est indissociable de la préservation et de la protection de son identité, de sa culture, de sa langue et du maintien des pratiques culturelles [...] ». Même si certaines participantes ont déploré que leurs parents ne leur transmettent pas ces savoirs ou qu'ils ne leur parlent pas suffisamment en innu, il apparaît évident que pour celles issues de familles demeurées plus proches des activités et de la langue issues du territoire, le sentiment de fierté identitaire est palpable.

Ici aussi, la façon de voir l'intérêt de l'enfant du point de vue des jeunes rejoint celle de la *Déclaration des droits des enfants des Premières Nations* de l'APNQL puisqu'on retrouve des « arguments » similaires à l'article 12 :

L'intérêt de l'enfant et le respect des besoins et des droits de l'enfant comprennent l'intérêt de la famille, de la communauté et de la nation, et visent tout particulièrement la protection de l'identité, de la culture, des activités traditionnelles et de la langue²³.

Quant à la *DNUDPA*, elle spécifie à l'article 11 :

Les peuples autochtones ont le droit d'observer et de revivifier leurs traditions culturelles et leurs coutumes. Ils ont notamment le droit de conserver, de protéger et de développer les manifestations passées, présentes et futures de leur culture²⁴...

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., article 11, à la p 11.

et à l'article 13 :

Les peuples autochtones ont le droit de revivifier, d'utiliser, de développer et de transmettre aux générations futures leur histoire, leur langue, leurs traditions orales, leur philosophie, leur système d'écriture et leur littérature, ainsi que de choisir et de conserver leurs propres noms pour les communautés, les lieux et les personnes²⁵.

Au regard de leur message qui s'harmonise avec les articles de la *Déclaration* de l'APNQL et de la *DNUDPA*, les jeunes font appel à la responsabilité des adultes de leur transmettre ces connaissances pour lesquelles elles ont un intérêt sincère, notamment lorsqu'il s'agit de la langue, des activités et des savoirs traditionnels issus du territoire.

Guay, Ellington et Vollant appuient ces constats et témoignent du rapport intrinsèque entre le territoire et l'identité innue pour toutes les générations. Les autrices rapportent les propos de Vincent qui, au terme d'une étude menée en 2009 auprès d'Innus, a constaté que l'amour du territoire transcende les âges : « Au cours de cette enquête, le territoire s'est [...] révélé être l'objet des préoccupations premières non seulement des Aînés, mais de toutes les catégories d'âge, pour diverses raisons, mais principalement pour des raisons culturelles et identitaires²⁶. » Guay et ses collègues ajoutent que la dimension territoriale constitue « le principal marqueur identitaire²⁷ » pour les Premiers peuples. L'importance accordée au territoire constitue un élément vital pour leur survie²⁸.

Ainsi, le bien-être et l'intérêt de l'enfant innu s'apparentent à ceux des adultes dans cette relation désirée avec le territoire de leurs ancêtres. Les jeunes revendiquent, toutefois, le droit d'y séjourner indépendamment des revenus respectifs des familles innues.

Prendre soin des enfants innus, ça veut aussi dire d'encourager le développement de relations égalitaires entre les hommes et les femmes et entre les filles et les garçons.

²⁵ *Ibid.*, point 13.

²⁶ Sylvie Vincent (2009), dans Christiane Guay, Lisa Ellington et Nadine Vollant, *Ka Nikanitet : pour une pratique culturellement sécuritaire de la protection de la jeunesse en contextes autochtones*, coll. Problèmes sociaux et interventions sociales, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2022, à la p 267.

²⁷ Guay, Ellington et Vollant, *supra* note 26 à la p 11.

²⁸ Sylvie Vincent, « Se dire innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? », dans Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salün, dir., *Autochtonies : vues de France et du Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, à la p 261.

Cette affirmation sur l'importance de développer des relations égalitaires entre les hommes et les femmes est inédite. Ni la définition des adultes innus ni la *Déclaration des droits des enfants des Premières Nations* de l'APNQL ne font référence à cette dimension. Quant à la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA)*, si elle n'est pas très explicite, elle vient toutefois préciser au point 2 de l'article 22 :

Les États prennent des mesures, en concertation avec les peuples autochtones, pour veiller à ce que les femmes et les enfants autochtones soient pleinement protégés contre toutes les formes de violence et de discrimination et bénéficient des garanties voulues²⁹.

Et à l'article 22 : « Tous les droits et libertés reconnus dans la présente Déclaration sont garantis de la même façon à tous les Autochtones, hommes et femmes³⁰. »

Lorsqu'il est question chez les Autochtones de relations, d'entraide, de valeurs, de la famille et de la communauté, le discours est généralement englobant et similaire d'un peuple à l'autre. Bien qu'on reconnaisse à certains égards le rôle particulier des grands-mères ou des femmes dans les communautés³¹, il est rare qu'on effectue une analyse de genre : on insiste davantage sur l'aspect collectif plutôt qu'individuel ou encore sur l'importance du rôle des Aînés.

Or, si les jeunes reconnaissent, elles aussi, les dimensions d'entraide collective, elles ont par ailleurs observé certaines inégalités entre les femmes et les hommes dans leur communauté. Comme mentionné auparavant, si l'analyse des féministes autochtones est principalement anticoloniale et qu'elle se traduit par des luttes contre les discriminations issues de la *Loi sur les Indiens*³², celle des jeunes se vit « ici et maintenant ». Leurs aspirations sont pragmatiques en ce sens où elles ne font pas référence à l'origine des inégalités qu'elles observent : les jeunes souhaiteraient plutôt voir ces inégalités dissipées afin de ne pas se retrouver, au même titre qu'elles l'observent chez leurs aînées, avec la majorité des tâches domestiques et la responsabilité du soin aux enfants. En somme, s'il est indéniable que les inégalités qu'elles observent proviennent d'un modèle imposé par les Allochtones, il n'en demeure pas moins qu'au quotidien, les

²⁹ DNUDPA point 22 à la p 18 <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf>

³⁰ *Ibid.*, article 44 à la p 29.

³¹ Christiane Guay, « Les familles autochtones : des réalités sociohistoriques et contemporaines aux pratiques éducatives singulières » (2015) 141 *Intervention* à la p 22.

³² Sébastien Brodeur-Girard, « "Recherches amérindiennes au Québec" et l'épopée juridique des Premiers Peuples » (2020) 50 :3 *Recherches amérindiennes au Québec*, à la p 162 DOI : <10.7202/1088590ar>.

jeunes filles considèrent qu'il est dans leur intérêt de voir des changements concrets quant aux rôles hommes-femmes au sein de leur communauté. Pour elles, le respect de leur intérêt passe inévitablement par la valorisation des rôles hommes-femmes égalitaires et complémentaires.

Prendre soin des enfants innus consiste à préserver les valeurs si chères à notre peuple telles que la famille, l'entraide, l'ouverture, la solidarité, le respect, l'écoute, la confiance, la générosité, la joie et l'humour.

Les valeurs chères aux Premiers peuples proviennent du territoire. Ces valeurs sont bien documentées et il en a été question de manière transversale dans cette recherche : la communauté, la famille, la liberté de choix, l'entraide, le respect, la transmission de la culture, de la langue et de l'identité. S'agissant des Innus en particulier, des recherches menées avec des adultes d'Uashat mak Mani-utenam³³ en sont arrivées aux mêmes constats quant aux valeurs sur lesquelles repose l'intérêt de l'enfant. Des récits d'expériences recueillis auprès d'une douzaine d'adultes de la communauté à propos des pratiques d'adoption coutumière ont mis en lumière les principes cardinaux au cœur du bien-être des enfants et des familles. On y apprend que, de tout temps, les Innus ont pris soin des enfants et des familles en fonction des circonstances, des capacités de tout un chacun de façon informelle et consensuelle³⁴. Ainsi, l'institution juridique innue du *nikupaniem/nikupanishkuem*³⁵ est à l'origine du principe de l'intérêt de l'enfant et est basée sur les valeurs innues qui s'appliquent encore aujourd'hui et dans toutes les sphères du quotidien :

Le *n[i]kupaniem/n[i]kupanishkuem* fait partie du système juridique innu. Il est fondé sur : des valeurs de respect, d'entraide et de partage, ainsi que sur le concept de famille élargie ; la prémisse que les membres de la famille élargie possèdent les compétences pour trouver par eux-mêmes la solution la plus appropriée pour assurer le bien-être de leurs enfants ; l'idée que tant la nation innue que les membres de la famille élargie ont des devoirs et obligations envers les enfants. Ils contribuent tous au bien-être et à la protection de leurs enfants. Ensemble, ils font partie du cercle de la famille et le renforcent³⁶.

Nous avons mentionné à quel point les jeunes filles étaient en phase avec ces valeurs innues au même titre que leurs aîné.es et qu'elles envisagent elles aussi la famille de manière élargie sans tenir compte des liens de filiation d'ordre biologique. Bien que ces valeurs soient implicites et reconnues chez les Innus de

³³ Garmmond et Guay, *supra* note 16 à la p 905.

³⁴ *Ibid.*, à la p 899.

³⁵ Institution juridique innue que les non innus appellent adoption coutumière. *Ibid.*

³⁶ Christiane Guay et Sébastien Grammond, « ne kupaniem/ne kupanishkuem : La garde coutumière chez les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam »(fiche synthèse), Innu Takuaikan Uashat mak Mani-utenam, 2019.

toutes les générations, les jeunes ont, au surplus, insisté sur une autre dimension qu'elles reconnaissent à leur peuple : le rire, l'humour, la joie et le fait d'être « cool ». Si les regrettés Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque mentionnent cette caractéristique directement dans le titre de leur livre (*Le peuple rieur, hommage à mes amis innus*³⁷), d'autres ont également fait mention de ce trait/valeur chez les Innus. Des documentaires³⁸, des balados³⁹ et d'autres références⁴⁰ en témoignent et constituent des caractéristiques à la fois autoproclamées par les Innu.es, mais également remarquées par les non-Innu.es, et ce, depuis fort longtemps :

[L]es Indiens ont toujours combattu par le ridicule ce qui leur paraissait menacer le plus leur existence. Le Jésuite Lejeune en faisait déjà la remarque à ses supérieurs il y a près de 350 ans : « Je ne croy pas qu'il y aye de nation sous le soleil plus mocqueuse et plus gausseuse que la nation des Montagnais ». [...] On comprend alors à la fois la difficulté d'exporter l'humour et le peu de cas qu'ont fait les observateurs des groupes indiens de l'humour qu'on y pratique pourtant abondamment. Comprendre l'humour d'un peuple, c'est en même temps avoir intimement accès aux ressorts cachés de son discours culturel. Rémi Savard⁴¹.

Les jeunes Innues sont conscientes de cet aspect qui les caractérise. L'humour, la joie, le fait d'être « cool » constituent en ce sens une distinction identitaire dont elles sont fières et qu'il leur importe de chérir pour le bien-être des enfants et des familles de leur communauté.

Au terme de ce message, on constate que les jeunes apportent une contribution originale, tout en proposant des moyens de mettre en œuvre leurs aspirations. De plus, leur discours permet à la fois d'élargir et de raffiner la conception des adultes d'Uashat mak Mani-utenam sur les meilleurs moyens de prendre soin des enfants et des familles.

³⁷ Serge Bouchard et Marie Christine Lévesque, *Le peuple rieur hommage à mes amis Innus*, Montréal, Lux éditeur, 2017.

³⁸ Tammy Henein Mestenapeo, « Innu Papu, les innus qui rient », Natashkuan, Wapikoni Mobile, 2010, en ligne <<https://vimeo.com/162436557>>. Cassandra Vollant, « Ma fierté », Wapikoni mobile et Manon Barbeau, 2019, en ligne : <lafabriqueculturelle.tv/capsules/11967/ma-fierte-realise-par-kassandra-vollant-celebrer-la-fierte-et-l-identite-autochtone>.

³⁹ Matiu Ringuette et Ève Ringuette, « On n'est pas des sauvages », Terre Innue et de Radio CKAU, en ligne : <radio-canada.ca/ohdio/balados/8457/pas-des-sauvages/536199/tradition-ancestrale-tradition-aie-jeune>.

⁴⁰ Bernard Andrès, « L'humour "sauvage" : notes sur l'esprit des Montagnais en 1634 » (2013) 67 *Les Cahiers des dix* 1, DOI : < 10.7202/1024246ar>.

⁴¹ *Ibid.*, à la p 1.

Ces constats viennent nourrir l'idée selon laquelle, en contexte autochtone, le pluralisme juridique ne s'observe pas uniquement dans des rapports entre l'État et les Autochtones, mais qu'il existe bel et bien différentes façons de concevoir la notion d'intérêt de l'enfant au sein d'une même communauté⁴².

Pour Brodeur-Girard et Laoun :

Le cadre étatique canadien – par exemple le gouvernement fédéral qui, à travers la *Loi sur les Indiens*, s'ingère dans la gestion interne des communautés et leur financement forme l'une de ces structures, mais les communautés créent et mobilisent également un ensemble de normes qui relèvent de leurs propres traditions juridiques (Christie, 2007b; Borrows, 2016). Il y a ainsi coexistence d'une pluralité de normes qui agissent en même temps sur le territoire de la communauté. Dans ce contexte, il importe de se pencher sur la manière dont les communautés articulent leur rapport à la citoyenneté et établissent leurs propres critères d'appartenance sous l'influence de facteurs et enjeux sociaux, économiques, politiques, juridiques, etc.⁴³.

Si différentes influences viennent expliquer la pluralité des points de vue au sein même d'une communauté, dans le cas qui nous occupe, la vision des jeunes et des adultes, bien que distincte, ne reflète pas de dualité par rapport à la notion de l'intérêt de l'enfant proposée par l'État.

Partant du fait que les visions intergénérationnelles des Innu.es à propos de l'intérêt de l'enfant soient complémentaires et s'enrichissent mutuellement, il serait possible de proposer une version améliorée de la définition des adultes en y incorporant les dimensions identifiées par les jeunes. La mise en relation de ces visions pourrait être une contribution concrète pour la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. La nouvelle définition pourrait prendre la forme suivante :

L'intérêt de l'enfant innu :

- *consiste à le mettre au cœur de toutes les décisions qui le concernent et à respecter son rythme et ses choix afin qu'il se sente écouté, entouré et rassuré ;*
- *est favorisé par la préservation et la promotion des valeurs innues telles que la famille, l'entraide, l'ouverture, la solidarité, le respect, l'écoute, la confiance, la générosité, la joie et l'humour. Il englobe l'intérêt et le bien-être de sa famille, de sa communauté et de sa nation et comprend des*

⁴² Sébastien Brodeur-Girard et Eve Laoun, « La formulation des critères d'appartenance à la communauté par les Autochtones : Enjeux de droit et de pouvoir », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, à la p 82.

⁴³ Ibid.

relations sociales et communautaires sécuritaires ainsi que la valorisation des rôles hommes-femmes égalitaires et complémentaires ;

- *suppose d'avoir accès à des soins et des services stables et culturellement sécuritaires et de pouvoir bénéficier du système juridique du nikupaniem ;*
- *est profondément ancré dans l'accès au Nitassinan. Il est indissociable de la préservation et de la protection de son identité, de sa culture, de sa langue et du maintien des pratiques culturelles innues.*

Cette définition illustre le fait que, malgré leurs différences, la vision des adultes et des jeunes Innues s'additionne et est représentative des intérêts intergénérationnels des membres de la communauté, c'est-à-dire une vision collective où l'importance du bien-être des enfants est liée à l'ensemble des membres et où la responsabilité du bien-être des enfants s'étend au-delà des parents biologiques. Que ce soit dans le lien qui les relie au territoire, à leur culture, à leur langue, à la famille, à leurs valeurs et au désir de préserver leur identité innue, les visions des jeunes et des adultes cohabitent et se complètent⁴⁴.

Par ailleurs, les définitions de l'intérêt de l'enfant, qu'elles émanent de l'État ou des Autochtones, doivent guider et soutenir les prises de décision dans la pratique. En intégrant la vision des jeunes, on intègre non seulement le point de vue des principaux intéressés, mais on appuie par le fait même la revendication d'un meilleur financement de services préventifs. Les lois en elles-mêmes, notamment la *LEFJPNIM*, ne changeront pas la donne sans des moyens financiers conséquents et octroyés de manière pérenne. C'est d'ailleurs ce qu'avancait la directrice de la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada, Cindy Blackstock, dans son discours sur la décision du tribunal des droits de la personne (décision sur les services discriminatoires) : « Nous devons nous assurer que le gouvernement du Canada traite réellement les enfants équitablement. Pas seulement aujourd'hui, mais après-demain et l'année d'après⁴⁵. »

En intégrant les dimensions du message des jeunes à la définition des adultes, on bonifie non seulement la définition des adultes, mais on lui donne une dimension supplémentaire, celle d'un droit créance où le point de vue des destinataires du droit contribue à changer les politiques afin de rendre effectifs les droits

⁴⁴ M. Jaccoud, M.-È. Sylvestre, A. Fournier, C. Cocoo, M.-A. Denis-Boileau et M.-C. Barbeau-Leduc, « Le pluralisme juridique en contexte atikamekw nehirowisiw dans le secteur pénal et la protection de la jeunesse »(2018) 48 : 1, *Revue générale de droit*, à la p 100.

⁴⁵ Alessa Passafiume, « La Cour fédérale approuve le règlement de 23 milliards pour les enfants autochtones », *La presse canadienne* (24 octobre 2023).

sociaux les concernant⁴⁶. Bien qu'il l'aborde par une approche plus individualiste, le résumé de Warrin du droit créance en clarifie la conception. Il en conçoit l'essence comme : « la construction juridique de l'usager comme créancier, pour lequel l'administration doit sans cesse améliorer son service⁴⁷ ». En droit de la personne, et de manière plus globale, ce type de droit est associé au pouvoir d'exiger une intervention positive des États⁴⁸.

Rendant effectifs un droit et les moyens de l'accès au droit, le droit créance, contrairement aux droits et libertés, nécessite donc une intervention étatique pour que s'actualise « un objectif social autonome⁴⁹ ». Autrement dit, en matière de droits économiques et sociaux, le droit créance exige une intervention de l'État pour assurer sa mise en œuvre et sa protection. Cela inclut la protection de l'intérêt supérieur de l'enfant⁵⁰.

Puisque le discours des jeunes Innues est en continuité avec celui de leurs aîné.es, il est utile de rappeler que les jeunes ont, par le fait même, une vision distincte de l'intérêt de l'enfant par rapport à celle de l'État québécois. Comme leurs aîné.es, elles considèrent que les Autochtones sont les mieux placés pour identifier et mettre de l'avant des moyens pour prendre soin de leurs familles et de leurs enfants. Tout comme chez les adultes, les éléments qui figurent à la *LEFJPNIM* sont aussi repris par les jeunes. Ces préoccupations communes se rapportent notamment à la continuité culturelle et à la langue.

Cependant, le discours des jeunes se démarque de celui des adultes innus par l'idée que pour tenir compte de l'intérêt de l'enfant, il faut aller au-delà des principes défendus. Dépasser les principes signifie pour elles de s'assurer qu'il y ait, pour tous les membres de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam, des services de qualité, culturellement sécuritaires et suffisants qui y soient associés. Les jeunes sont en quelque sorte déjà engagées et actives puisqu'elles proposent des idées et des solutions en phase avec la manière de vivre et de voir le monde de leur peuple. En effet, on l'a vu, certains éléments soulevés par les jeunes se dessinent davantage sous une forme de revendication et de défense de droits.

⁴⁶ Philippe Warrin, « Les droits-créances aux usagers : rhapsodie de la réforme administrative » (2002) 51/52 *Droit et Société* à la p 438.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Laurence Gay, « La notion de "droits-créances" à l'épreuve du contrôle de constitutionnalité » (2004) 16 *Cahiers du Conseil constitutionnel* à la p 148.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Vie-publique.fr, « Quels sont les différents types de droits des citoyens ? » (4 septembre 2023), en ligne : <vie-publique.fr/fiches/23866-quels-sont-les-differents-types-de-droits-des-citoyens>.

Dans la mesure où le discours des jeunes se superpose à celui des adultes, le recours au cadre théorique du pluralisme juridique offre la possibilité d'engager un dialogue internormatif entre les différents ordres juridiques où les groupes autochtones « utilisent le système de justice comme une plateforme de revendication pour la reconnaissance de leurs propres ordres juridiques par le droit étatique⁵¹ ».

Ainsi, la voix des jeunes vient réaffirmer le besoin de mettre de l'avant une définition autochtone de l'intérêt de l'enfant renouvelée et de la formaliser. Ledoux rappelle que cette reconnaissance a tout intérêt à se faire de manière réciproque entre les ordres juridiques en présence. Il ne s'agit pas pour les Autochtones de quémander une reconnaissance de l'État, mais bien de poser un dialogue qui ne soit pas déséquilibré. Le recours au pluralisme juridique permet cette recherche de rapports équilibrés :

comme l'horizon de signification dans laquelle s'inscrit l'identité individuelle et culturelle de chacun se construit au fil d'un dialogue avec les autres, les termes de la reconnaissance ne doivent pas être préconçus de manière à s'exprimer uniquement dans le langage de celui qui reconnaît, mais doivent plutôt s'élaborer dans un engagement mutuel à définir ensemble les modalités de la reconnaissance réciproque. Une reconnaissance unilatéralement définie risque de s'embourber dans une méconnaissance de l'autre qui ferait ultimement violence à sa dignité humaine et aux fondements de son identité⁵².

À la lumière du pluralisme juridique, doter la communauté d'une gouvernance distincte d'aide à l'enfance et à la famille constitue un moyen privilégié de mettre en œuvre ces principes. Cela en fonction de valeurs innues et des grandes lignes qui ressortent à la fois de cette recherche avec les jeunes Innues, mais aussi des travaux effectués au préalable avec les adultes d'Uashat mak Mani-utenam et d'autres nations autochtones.

N'ayant pas la même façon de voir le monde, il est tout naturel qu'un peuple puisse se doter d'un fonctionnement juridique et d'un langage qui corresponde à sa culture et à ses aspirations.

Ces conclusions ajoutent des arguments à ceux selon lesquels il est nécessaire de penser différemment la question de l'aide à l'enfance et à la famille en contexte autochtone et que le recours au pluralisme

⁵¹ Jacinthe Ledoux, Sur les traces des wampums devant les tribunaux canadiens : réflexion sur l'état du dialogue internormatif entre traditions juridiques autochtones et étatique, mémoire de maîtrise en droit, Université McGill, avril 2016, à la p 13.

⁵² Ibid.

juridique, en ce qu'il permet de tenir compte du discours des premiers concernés, constitue une avenue de choix pour y arriver.

CONCLUSION

Les questions entourant la gouvernance autochtone en protection de la jeunesse ont connu une nette évolution depuis le début de ce projet de thèse en 2017. On n'a qu'à penser à l'entente conclue entre le Conseil de la Nation atikamekw (CNA) et le gouvernement du Québec en vertu de l'article 37.5¹ de la protection de la jeunesse qui a confirmé, en 2018, le Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA)². L'année suivante, en 2019, la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics (CERP), communément appelée « Commission Viens », a également été significative pour les Premiers peuples afin de contrer leur surreprésentation dans le système de la protection de la jeunesse³. Mais c'est au niveau fédéral que les changements se sont révélés les plus importants pour les peuples autochtones, les Inuits et les Métis avec la mise en place de la *LEJPNIM*⁴ qui, rappelons-le, affirme le droit des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale en matière de service à l'enfance et à la famille. La constitutionnalité de cette loi a été reconnue par la Cour suprême du Canada le 9 février 2024. La nouvelle a été accueillie avec espoir et vigilance par les Premiers peuples et la Nation innue⁵, dont la communauté d'Uashat mak Mani-utenam qui, au cours de l'année 2025, souhaite implanter sa *Loi innue de bienveillance* « *Tshisheuatishitau*⁶ » en matière de services à l'enfance et à la famille selon les paramètres de la *LEJFPIM*. Plus précisément, le 18 février 2025, le Conseil de bande d'Uashat mak Mani-utenam a officialisé l'adoption de la *Loi Tshisheuatishitau* en matière d'aide à l'enfance et à la famille. Cette loi doit entrer en vigueur à l'automne 2025⁷. Le point de vue des jeunes innues que nous avons rencontrées doit, en principe, être pris en compte dans la mise en œuvre de cette loi dont l'avènement

¹ Au moment de la signature de l'entente, il s'agissait de l'article 37.5 de la LPJ, remplacé en 2022 par l'article 131.20 de la section IV (Ententes en matières Autochtones).

² Atikamekw Sipi, Conseil de la Nation Atikamekw, Entente conclue entre le Conseil de la nation Atikamekw (CNA) et le Gouvernement du Québec en vertu de l'article 37.5 de la *Loi sur la protection de la jeunesse*, janvier 2018.

³ Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics <www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-038.pdf>.

⁴ Services aux Autochtones Canada, Projet de loi C-92 : La Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis reçoit la sanction royale, Ottawa, SAC, 2019, en ligne : <canada.ca/fr/services-autochtones-canada/nouvelles/2019/06/la-loi-concernant-les-enfants-les-jeunes-et-les-familles-des-premieres-nations-des-inuits-et-des-metis-recoit-la-sanction-royale.html>).

⁵ Décision de la Cour suprême du Canada concernant la Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis, Communiqué de presse de la nation Innue, Nitassinan, le 9 février 2024, signé par les chefs des différentes nations innues au Québec.

⁶ Signifie bienveillance en langue innue.

⁷ <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/2141890/uashat-mani-utenam-dpj-protection-autochtones?>

confirme juridiquement la présence d'ordres juridiques autochtones « comme source valide en droit canadien⁸ ».

Au terme de cette recherche qui visait justement à connaître le point de vue des enfants innus sur la meilleure manière de prendre soin des enfants et des familles de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam, nous constatons que ces jeunes filles ont une conception de l'intérêt de l'enfant qui, dans certains cas, s'inscrit dans la continuité de celle qui prévaut chez les adultes autochtones et, dans d'autres, est à l'avant-garde de la vision qu'en ont leurs Aîné.es puisqu'elles y ajoutent une dimension plus pragmatique et des moyens pour accompagner les principes défendus.

Si les enjeux liés à la gouvernance autochtone en protection de la jeunesse ont évolué depuis le début de cette recherche, l'espace accordé à l'expression des jeunes des Premières Nations a lui aussi connu des transformations. Bien que notre approche auprès des enfants autochtones reste inédite dans le domaine de la recherche en droit, il est manifeste qu'en moins de dix ans, l'accès à une meilleure compréhension des intérêts et aspirations des jeunes Autochtones s'est accru. Ceux-ci utilisent désormais divers médiums et tribunes pour faire entendre leur voix, ce qui témoigne d'un élargissement de l'espace qui leur est dédié.

En prenant acte de la parole de jeunes Autochtones du Québec, nous constatons que leur discours présente de nombreuses similitudes avec celui des jeunes Innues rencontrées. Pensons notamment à la connaissance de leur histoire, à leur compréhension des séquelles laissées par les pensionnats ainsi que le désir de se reconnecter à leur langue, à leurs pratiques et à leur culture. Les jeunes aspirent également à voir leurs parents recevoir un soutien à travers des services adaptés à leur réalité culturelle. Profondément ancrées dans leur identité tout en étant tournées vers l'avenir, ces jeunes revendiquent leurs droits et expriment, par divers moyens, leur espoir d'un avenir meilleur pour elles-mêmes et pour les générations à venir.

Les éléments de contexte présentés au premier chapitre ont permis de distinguer les points de vue de l'État et des adultes autochtones au sujet du concept de l'intérêt de l'enfant. L'importance de tenir compte de l'opinion des Autochtones s'inscrit dans un contexte de surreprésentation des enfants autochtones au sein des régimes de protection de la jeunesse. L'analyse de la littérature présentée en début de thèse a

⁸ Geneviève Motard, citée dans Simon Filiatrault, « Protection de l'enfance autochtone : que retenir de la décision de la Cour suprême ? » Radio-Canada (14 février 2024), en ligne : <<https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/2049053/cour-supreme-protection-enfance-autochtone-autonomie-ogouvernementale>>.

permis d'observer que cette surreprésentation s'explique historiquement par les pratiques coloniales qui systématiquement ont réprimé les manières de voir le monde et les pratiques familiales des Premiers peuples.

Les distinctions que nous avons décrites quant aux perspectives individualiste et collective adoptées respectivement par l'État et les Premiers peuples, concernant l'intérêt de l'enfant, témoignent d'une pluralité de visions et de moyens que peuvent emprunter différents sous-groupes pour concevoir une même notion. C'est dans cette perspective que fut décrit et mobilisé, au second chapitre, le pluralisme juridique comme cadre conceptuel justifiant notre choix d'intégrer le point de vue des jeunes Innues à propos de l'intérêt de l'enfant. À la lumière des thèmes du territoire, de la culture, de l'identité et de la famille, les propos des jeunes nous ont renseignée sur la meilleure manière de prendre soin des enfants et des familles de leur communauté. Cette démarche de recherche partenariale inspirée du principe du « par, pour et avec » a pris une forme originale, dans la mesure où la recherche en droit à partir d'une notion juridique (en l'occurrence l'intérêt de l'enfant) s'appréhende plus rarement de manière participative et emprunte encore moins souvent une approche où la parole revient aux premiers concernés. Un tel angle méthodologique, assorti d'un cadre d'analyse se rapportant au pluralisme juridique, a permis de dégager le point de vue d'un sous-groupe directement concerné par la question de l'intérêt de l'enfant.

Nous avons fait ressortir les grandes conclusions auxquelles en arrivent les jeunes quant aux manières dont elles souhaiteraient que l'on prenne soin des enfants et des familles de leur communauté. Pour l'essentiel, ces conclusions se résument par le fait :

- Que le bien-être des parents et des adultes est intimement lié à celui des enfants et des jeunes. En cela, les jeunes Innues ont dit souhaiter que les adultes prennent soin d'eux-mêmes et qu'ils aillent chercher de l'aide ;
- Que chaque enfant se sente partie intégrante de la famille et qu'il y soit bien accueilli, peu importe les liens de filiation ou d'adoption qui l'unissent à sa famille ;
- Que les enfants et les jeunes puissent se sentir en sécurité, autant dans leur famille que dans la communauté ;
- Que tous les Innu.es puissent établir et maintenir des rapports harmonieux au sein et au-delà des frontières de leurs communautés respectives ;

- Que l'accès aux services soit suffisant et stable et que les services soient respectueux de la culture innue ;
- D'offrir aux jeunes des espaces de parole autant dans la communauté qu'au sein de la famille, et de leur laisser prendre des décisions en respectant leurs choix ;
- De faire rayonner la fierté des enfants, des jeunes et des familles par l'apprentissage de l'histoire, de la langue, des savoirs et des pratiques ancestrales en plus de rendre les séjours réguliers et accessibles à tous en territoire ;
- D'encourager le développement de relations égalitaires entre les hommes et les femmes et entre les filles et les garçons ;
- De préserver les valeurs chères au peuple innu telles que la famille, l'entraide, l'ouverture, la solidarité, le respect, l'écoute, la confiance, la générosité, la joie et l'humour.

Si ces résultats sont le reflet original de ce que les jeunes Innues revendiquent spécifiquement pour les familles d'Uashat mak Mani-utenam, les dimensions identitaires, la culture, le lien au territoire et la conception familiale sont généralement en continuité avec les instruments normatifs étatiques et supraétatiques que sont respectivement la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis (LEJFPIM)* et la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des enfants des Peuples autochtones (DNUDPA)* qui impliquent des obligations envers les peuples autochtones.

Tout en reconnaissant leur apport original, nous avons également observé que le point de vue des jeunes ne se présente pas comme un ordre juridique spontané ou autonome, puisqu'il est influencé par l'État. Sous l'angle du pluralisme juridique, il sera intéressant de se demander à quel point le droit étatique est influencé par le point de vue des Autochtones ? Et dans quelle mesure le droit étatique influe-t-il à son tour sur le point de vue des jeunes Autochtones ?

Dans le contexte de cette recherche, le recours au pluralisme juridique n'a pas constitué d'abord un instrument d'analyse, mais il a surtout permis de réfléchir aux interactions entre les ordres juridiques en présence. Les résultats permettent d'illustrer la possibilité qu'émerge de ces aménagements la pollinisation de concepts et de définitions. Toutefois, bien que certaines données soient difficilement vérifiables, l'apport du travail des jeunes Innues pour leur communauté se révèle quant à lui très concret : les résultats sont significatifs et pourront être utiles aux membres de leur communauté. En effet, dans le contexte du partenariat avec la communauté, tant au sujet de la recherche avec les jeunes que dans la recherche générale à laquelle cette dernière était rattachée (sur le développement de la loi innue de

bienveillance) les grands constats et les solutions envisagées par les jeunes ont été partagés avec les partenaires au fur et à mesure du processus. Ainsi, la démarche partenariale ne s'observe pas uniquement au fil d'arrivée : ce que nous avons fait ensemble à chacune des étapes a eu des répercussions sur les « résultats ».

Au moment d'écrire ces lignes, la Loi innue est adoptée, mais elle n'est pas encore en vigueur. Les grands constats des jeunes se retrouvent dans la politique familiale adoptée en 2022 qui constitue les assises de la loi. Au cours des prochains mois, les propos des jeunes pourront, sous la forme que privilégiera la communauté, être intégrés à la *Loi innue de bienveillance* « *Tshisheuatishitau* ». Puisque la communauté a elle-même formulé le désir de connaître le point de vue de ses enfants sur ce qu'ils considèrent être dans leur intérêt, il ne fait aucun doute que la définition dégagée par les jeunes à propos de l'intérêt de l'enfant renforce, affine et rehausse celle des adultes. Cela, tout en proposant des moyens concrets de l'actualiser au quotidien et de faire valoir le droit innu en matière de services à l'enfance et à la famille. D'après les membres de la communauté, la mise à jour de ces services devra se réaliser, comme l'indique la politique familiale, dans un esprit de « bienveillance » et dans l'objectif « que nos enfants restent chez nous ».

Au-delà de leur utilité pour les membres de la communauté d'Uashat-mak Mani-utenam, les résultats de cette recherche ont le potentiel d'être utiles aux acteurs des milieux sociojuridiques. En leur permettant de mieux comprendre la vision qu'ont les Autochtones du concept de l'intérêt de l'enfant, les juges et autres intervenants pourront mieux saisir le sens qu'il revêt et qu'ils doivent dorénavant mobiliser en matière d'aide à l'enfance et à la famille. Que ce soit dans le cadre de cette thèse ou d'une recherche comparable menée ailleurs, on peut considérer la participation des jeunes comme porteuse d'un potentiel de droit-créance, en ce qu'elle leur ouvre la possibilité de contribuer activement à la transformation ou à la mise en œuvre des politiques qui les concernent directement.

Il est manifeste que les recherches qui seront effectuées à l'avenir avec des jeunes d'autres communautés que celle d'Uashat mak Mani-utenam se déploieront selon des contextes spécifiques. Or, nous considérons l'importance de s'intéresser à la parole des jeunes dans la recherche en droit. En ce sens, nous espérons que cette thèse constituera une source d'inspiration pour des projets de recherches aux visées similaires, à l'initiative de la communauté.

Cependant, si les attentes sont grandes et les espoirs sont permis depuis l'avènement de la *LEJFPIIM*, une question demeure au terme de cette thèse : comment la cohabitation des ordres juridiques étatiques

fédéral, provinciaux et autochtones pourra-t-elle s'aménager au sein d'une même constitution ? À l'instar d'autres groupes autochtones, les jeunes Innues ont indiqué comment elles envisagent le meilleur intérêt de l'enfant et sa mise en œuvre. Or, seuls le temps et l'expérience nous révéleront de quelle manière ces aspirations pourront se déployer.

ANNEXE A

SCHÉMA DES ENTRETIENS DE GROUPE

Rencontre préliminaire

Durée : environ 30 minutes

Avant d'entreprendre la série de rencontres, nous avons prévu reprendre contact avec les groupes de jeunes afin de rappeler les objectifs du projet, de présenter les nouvelles modalités de fonctionnement et d'obtenir le consentement des participants à prendre part à la recherche. Cette rencontre se fera virtuellement.

Rencontre 1 – THÈME LA FAMILLE

Durée : environ 1 h 30

- Informer qu'on va enregistrer la réunion.

1. Introduction

Accueil des participants – rappel des objectifs de la recherche et présentation du déroulement et de la thématique abordée de cette première rencontre.

- Demande de consentement (verbal)

2. Vidéoclips

Introduction des vidéoclips qui portent sur la famille en résumant le contenu que nous nous apprêtons à regarder.

Les enfants (Wapikoni, 2010, 04:05) <http://www.wapikoni.ca/films/les-enfants>

La famille vue par Stanley Vollant (Radio-Canada, 2017, 02:08)
<https://www.youtube.com/watch?v=PE3IMdgGITg>

3. Retour sur les vidéoclips

J'aimerais savoir quels sont les mots, les idées ou les images qui vous viennent à l'esprit quand vous pensez à la famille ?

Au besoin pour lancer la discussion donner des exemples :

Qui compose ou fait partie de la famille ? Quelles sont les valeurs au sein de la famille ? Les forces et les difficultés vécues pas les familles ?

Maintenant, j'aimerais vous entendre (si ça n'a pas été abordé) sur la manière dont la famille contribue ou pas à prendre soin et à protéger les enfants dans la famille.

C'est quoi pour vous le rôle de la famille ?

Au besoin pour lancer la discussion donner des exemples :

Qui prend soin ou soutient les enfants et les jeunes dans la famille ? Comment est-ce que la famille protège ou devrait protéger les enfants ?

Avant de terminer notre rencontre, ou pendant celle-ci, vous pouvez dessiner ou écrire sur ce que représente pour vous la famille.

Si vous le souhaitez, vous pouvez me faire parvenir votre dessin ou vos écrits par courriel (photo prise à partir de leur téléphone cellulaire).

Conclusion/rappel de la prochaine rencontre

Remerciements

Rencontre 2 – THÈME LE TERRITOIRE

Durée : environ 1 h 30

1. Introduction

Accueil des participants – rappel des objectifs de la recherche, du déroulement et de la thématique abordée de cette deuxième rencontre.

2. Vidéoclips

Introduction de la vidéo qui porte sur le territoire en résumant le contenu que nous nous apprêtons à regarder

Présenter d'abord le film *Visite du territoire*. Ensuite *Je m'appelle Humain* peut être pendant qu'elles dessinent ou écrivent.

- *Je m'appelle Humain* – (Maison 4:3 et Terre innue – bande-annonce du documentaire, 2020, 01:50)
 - <https://www.youtube.com/watch?v=WymW9Q5qCBw>
- *Visite du territoire : Ashuanipi* (Nametau Innu, s.d.) 06:07
<http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/territoire/detail/48/168>

3. Retour sur les vidéoclips

Comment avez-vous trouvé les films ? + de lien avec contenu films.

Avez-vous déjà fait des activités ou des séjours dans le *Nitassinan*/territoire ? Quels sont les mots, les idées ou les images qui vous viennent à l'esprit quand vous pensez au territoire ? C'est quoi pour vous un séjour en forêt ?

Est-ce que vous avez déjà fait des activités en nature ? Qu'est-ce que vous avez aimé ? Sinon aimeriez vous ça ? Que feriez-vous comme type d'activité ?

C'est quoi pour vous la différence entre la vie en territoire et la vie en communauté ?

Trouvez-vous que c'est plus sécuritaire de vivre en communauté qu'en territoire ? Pourquoi ?

Selon vous, Qu'est-ce qui distingue la vie en communauté autochtone par rapport à la vie en communauté allochtone ?

Qu'est-ce que ça signifie pour vous être en sécurité ?

Vous sentez-vous en sécurité dans la communauté au sein des familles ?

Quels sont les gestes qui vous font vous sentir en sécurité ?

Des choses à garder à ce niveau-là dans la communauté ? Des choses à améliorer pour le bien-être des enfants des jeunes et des familles ?

Avant de terminer notre rencontre, ou pendant celle-ci, vous pouvez dessiner ou écrire sur ce que représente pour vous le territoire.

Si vous le souhaitez, vous pouvez me faire parvenir votre dessin ou vos écrits par courriel (photo prise à partir de leur téléphone cellulaire).

4. Conclusion/rappel de la prochaine rencontre/Remerciements

Rencontre 3 – THÈME MA CULTURE/MON IDENTITÉ

Durée : environ 1 h 30

1. Introduction

Accueil des participants – rappel des objectifs de la recherche, présentation du déroulement de la rencontre et de la thématique de cette troisième rencontre.

2. Vidéoclips

Introduction du vidéoclip qui porte sur la culture/l'identité en résumant le contenu que nous nous apprêtons à regarder.

- *Ma fierté* (Wapikoni, 2018, 03:53)
<http://www.wapikoni.ca/movies/ma-fierte-my-pride>

3. Retour sur le vidéoclip

J'aimerais vous entendre sur ce que l'identité et la culture innues représentent pour vous. Quels sont les mots, les idées ou les images qui vous viennent à l'esprit quand vous pensez à l'identité et la culture innues ?

Au besoin pour lancer la discussion donner des exemples :

- Ça veut dire quoi pour toi être une Innue ? (Qu'est-ce qui fait que tu es Innue ? Qu'est-ce qui te caractérise, particularités ?)

- Est-ce que vous ressentez une fierté à être une jeune Innue ? Pourquoi ?
- Si oui, qu'est-ce qui les rend fières ? Sinon qu'est-ce qui les gêne ?

Maintenant, j'aimerais vous entendre (si ça n'a pas été abordé) sur la manière dont les pratiques culturelles contribuent à prendre soin et à protéger les enfants ?

On parle beaucoup de sécurité culturelle. C'est quoi pour vous vous sentir en sécurité dans votre culture ? Comment on pourrait améliorer les services, les actions pour que vous vous sentiez en sécurité ?

Est-ce qu'il y a des manières d'aider les familles, les parents pour que les enfants se sentent bien ?

- De quelle manière vous souhaitez que la culture soit préservée ?

Comment faire pour « résister », faire connaître, aimer, la culture et l'identité innues dans la communauté et à l'extérieur ? (Lecture extraits de *Shuni* de Naomi Fontaine).

Avant de terminer notre rencontre, ou pendant celle-ci, vous pouvez dessiner ou écrire sur un ou des éléments qui vous rappellent qui vous êtes et d'où vous venez.

Si vous le souhaitez, vous pouvez me faire parvenir votre dessin par courriel (photo prise à partir de leur téléphone cellulaire).

4. Conclusion/rappel de la prochaine rencontre : date à venir/Remerciement

ANNEXE B

RENCONTRE DE VALIDATION

Rencontre 4 – LA PLACE DES ENFANTS ET DES JEUNES DANS LA COMMUNAUTÉ¹

Durée : environ 1h30

1. Introduction et accueil des participantes (lieu physique ou virtuel à déterminer)

2. Rappel des objectifs du projet et du déroulement de la rencontre

Je rappelle que le but de la recherche est de donner aux jeunes un rôle d'ambassadeurs afin d'outiller la communauté sur les meilleures façons de prendre soin des jeunes et des enfants dans le respect de la culture innue, selon la vision qu'ils en ont et sur la manière de la mettre de l'avant. J'explique que leur participation va permettre à la communauté de connaître le point de vue des jeunes sur la meilleure manière de prendre soin et de protéger les enfants et d'en tenir compte dans le développement des services qui leur sont offerts ainsi qu'à leur famille.

J'explique que le but de la rencontre d'aujourd'hui est de leur permettre de s'entendre sur un message à transmettre aux adultes de la communauté sur les meilleures manières de prendre soin des jeunes et des enfants innus.

3. La diffusion du message

En ce qui a trait aux services sociaux plus particulièrement, les éléments et idées d'action seront transmis à *Uauatshitun* et pris en considération dans la mise en œuvre du programme de bienveillance innu (loi) qui viendra en aide aux enfants et aux familles de la communauté.

D'abord, nous ferons un retour sur ce que vous avez dit à propos de la meilleure manière de prendre soin et de protéger des enfants lors des 3 premières rencontres sur les thèmes (famille, territoire, identité/culture).

4. Retour sur ce que les participants ont dit sur les 3 thèmes

Je partage et je valide avec le groupe ce que j'ai entendu et retenu de mes rencontres en fonction des grands thèmes (un support visuel sera développé pour rendre compte de leur point de vue).

- La famille

¹ Canevas préliminaire à déterminer selon les paramètres entourant la pandémie. À partir de ces grands constats est-ce que ça vous donne des idées sur ce que vous aimeriez dire aux adultes au sujet de la manière de prendre soin et de protéger les enfants et les jeunes dans la communauté ? Quel message souhaitez-vous envoyer aux adultes et aux décideurs de la communauté ? Je laisse de l'espace aux participantes pour s'exprimer en groupe afin de faire émerger un consensus. Je valide sur la base de ce consensus le message qu'elles souhaitent envoyer à la communauté. Le Message porté par les jeunes sera en fonction de ce qu'elles auront dit dans chacune des rencontres. Pour la rencontre du 10 juin, il pourrait y avoir une liste de solutions « concrètes » d'actions à poser pour répondre à l'intérêt des enfants, des jeunes et des familles innues ET une définition de l'intérêt de l'enfant ou un grand message qui résume ce qu'elles souhaitent.

- Le lien au territoire
- La culture/l'identité

5. Synthèse et ajouts

Ce que les jeunes disent sur l'intérêt de l'enfant innu : la meilleure manière de prendre soin d'eux, des enfants et de leurs familles sous forme de message.

6. Validation et discussion

Je demande aux jeunes si elles sont à l'aise avec le message proposé à partir de tout ce qu'elles ont dit.

7. Évaluation

Remerciements et évaluation de l'ensemble du processus de recherche. Retour sur ce qu'elles ont aimé, moins aimé, ce qu'elles aimeraient voir comme une suite possible.

8. Tirage d'un prix de participation

ANNEXE C

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Titre du projet :	Projet Accès au droit et à la justice (ADAJ)
Titre du sous-projet :	La gouvernance du système de protection de la jeunesse comme condition de l'accès à la justice pour les Autochtones : accompagner la communauté innue d'Uashat mak Mani-utenam
Cochercheurs :	Christiane Guay, professeure, UQO, responsable du chantier Pierre Noreau, professeur, UDM, responsable du partenariat ADAJ
Collaboratrices innues :	Nadine Vollant, directrice des services sociaux, Uauitshitun Helena Grégoire-Fontaine, chef de service Uauitshitun
Professionnelle de recherche :	Lisa Ellington, étudiante au doctorat, ULaval
Assistante de recherche :	Fanny Jolicoeur, étudiante au doctorat, UQAM

Dans le cadre d'un projet de recherche portant sur la gouvernance innue de protection de la jeunesse, nous sollicitons ta participation au projet de recherche en titre. Ce projet est subventionné par le CRSH. L'objectif de la recherche est de mettre sur pied un système de protection de la jeunesse innu qui respecte les valeurs et les pratiques culturelles des Innus. Dans ce projet, nous souhaitons donner aux jeunes un rôle d'ambassadeurs afin d'outiller la communauté sur les meilleures façons de prendre soin des jeunes et des enfants dans le respect de la culture innue, selon la vision qu'ils en ont et sur la manière de la mettre de l'avant. Ta participation à ce projet de recherche consiste à participer à 4 ateliers de groupe. Au cours de ces rencontres tu seras amené à partager ton point de vue sur la meilleure manière de prendre soin et de protéger les enfants innus au sein de ta communauté à partir de 3 grands thèmes : la famille, le territoire et la culture/identité. Les 3 premières rencontres de groupe, d'une durée d'environ 1 h 30 chacune, se dérouleront de manière virtuelle via la plateforme Zoom. La 4^e rencontre, d'une durée d'environ 1h30, portera sur la place des enfants et des jeunes dans la communauté et se déroulera idéalement en présentiel au sein de la communauté. Lors de ces rencontres, différentes activités, à la fois créatrices et visuelles, te permettront d'identifier les enjeux et les défis que pose le bien-être des enfants innus. Ta participation aidera à produire des connaissances utiles et concrètes pour améliorer les services sociaux qui sont destinés aux enfants et aux familles de la communauté.

Les données recueillies dans le cadre de ce projet seront traitées de façon anonyme, cependant, dans ce type d'étude, il est impossible de garantir ta confidentialité. En effet, il est toujours possible que l'on puisse te reconnaître en fonction des propos que tu auras émis. Cela dit, un des principes qui guide la recherche en contexte autochtone est que les connaissances produites par la recherche n'appartiennent pas seulement au chercheur, mais également aux participants. En conséquence, si tu le souhaites, tu peux consentir à être identifié comme tel dans les travaux issus de cette recherche.

Les données recueillies, sous forme audio, dessins ou de photos, seront conservées, de manière sécuritaire, sur les ordinateurs de l'équipe de recherche et seuls les membres de l'équipe y auront accès. Les données seront conservées pour une période de cinq ans. Elles feront également l'objet d'une analyse secondaire dans le cadre de l'étude menée par Fanny Jolicoeur (Département de droit de l'Université du Québec à Montréal) qui porte sur l'intérêt de l'enfant, vu par et pour les enfants innus d'Uashat mak Mani-utenam. À cet effet, les mêmes règles d'éthique que pour le présent projet seront respectées. Enfin, les résultats de la recherche feront également l'objet d'articles et de conférences ainsi que d'une présentation aux membres de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam.

Ta participation à ce projet de recherche se fait sur une base volontaire. Tu es entièrement libre de participer ou non, et de te retirer en tout temps sans préjudice. Il n'y a aucun risque associé à cette étude. Le seul inconvénient majeur est le temps passé à participer au projet. Il n'y a aucune compensation d'ordre monétaire. Ta participation est précieuse. Elle permettra de contribuer à enrichir la réflexion sur le développement d'approches communautaires originales et adaptées aux besoins d'Uashat mak Mani-utenam, permettant d'assurer la sécurité et le développement des jeunes Innus.

Si tu as des questions concernant ce projet de recherche, tu peux communiquer avec Christiane Guay, Si tu as des questions concernant les aspects éthiques de ce projet, tu peux communiquer avec : André Durivage, président du Comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec en Outaouais.

Ta signature atteste que tu as clairement compris les renseignements concernant ta participation au projet de recherche et indique que tu acceptes d'y participer. En conséquence, tu ne devras jamais hésiter à demander des éclaircissements ou de nouveaux renseignements au cours du projet. Après avoir pris connaissance des renseignements concernant ta participation à ce projet de recherche, tu apposes ta signature signifiant que tu acceptes librement d'y participer. Le formulaire est signé en deux exemplaires et tu en conserves une copie.

J'accepte d'être identifié dans les travaux issus de cette recherche : Oui ____, non ____

J'accepte que les photos ou les dessins ainsi que les réalisations produites dans le cadre de l'atelier servent à une exposition communautaire : OUI ____, non ____

Consentement à participer au projet de recherche

Nom du participant : _____ Signature du participant : _____

Date : _____ Date : _____

Nom du chercheur : _____ Signature du participant : _____

BIBLIOGRAPHIE

LÉGISLATION

- AGNU, 14^e sess, Doc NU A/RES/1386(XIV) (1959), Rés 1386.
- AGNU, 44^e sess, Doc NU A/RES/44/25 (1989) Annexe.
- Child, Family and Community Service Act*, RSBC 1996, c 46.
- Children and Family Services Act*, SNS 1990, c 5.
- Code civil du Bas-Canada de 1866*.
- Code civil du Québec*, RLRQ c CCQ-1991.
- Conseil des Atikamekw d'Opitciwan, *Loi de la protection sociale atikamekw d'Opitciwan*, 2022 en ligne : <sac-isc.gc.ca/DAM/DAM-ISC-SAC/DAM-SOCIAL/STAGING/texte-text/notices_requests_act_respecting_first_nations_inuit_metis_LPSAO_1643317226312_fra.pdf>.
- Cowessess First Nation, *Miyo Pimatisowin Act*, 2010.
- Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, AGNU, 61^e sess, Doc NU A/61/49 (2007), Rés AG 61/295.
- Entente visant à établir un régime particulier de protection de la jeunesse pour les membres des communautés de Manawan et de Wemotaci entre le Conseil de la Nation atikamekw et le gouvernement du Québec*, 2018.
- Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis*, L.C. 2019, ch. 24.
- Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et de communication de renseignements*, L.Q. 2017, c. 12.
- Loi sur la protection de la jeunesse*, RLRQ c P-34.1.
- Loi sur les Indiens*, LRC 1985, c I-5.
- Loi sur les services à l'enfance et à la famille*, LRO 1990, c C-11.
- Wabaseemoong Independent Nations, *Customary Care Code*, 2017, en ligne (pdf) : <wabaseemoong.ca/wp-content/uploads/WIN-Customary-Care-Code.pdf>.

JURISPRUDENCE

- C. (G.) c. V.-F. (T.)*, [1987] 2 R.C.S. 244.
- Catholic Children's Aid Society of Metropolitan Toronto c. M. (C.)*, [1994] 2 R.C.S. 165.
- In The Matter of A Hearing Under the "Child and Family Services Act*, SS 1989-90, c C-7.2, 2021 SKQB 2.
- R. c. Sparrow*, [1990] 1 RCS 1075.
- Racine v Woods*, [1983] 2 SCR 173.
- Renvoi à la Cour d'appel du Québec relatif à la Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis*, 2022 QCCA 185.
- Renvoi relatif à la Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis*, 2024 CSC 5.

MONOGRAPHIES

- Baba, Lauren, *Sécurité culturelle en santé publique chez les Peuples autochtones, les inuits et les métis : État des lieux sur la compétence et la sécurité culturelles en éducation, en formation et dans les services de santé*, Prince-George, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2013.
- Basile, Suzy, Nancy Gros-Louis, Karine Gentelet, *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone*, 3^e éd, Commission de la santé et des services sociaux du Québec et du Labrador, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, Université du Québec en Outaouais et Réseau DIALOG, 2021.
- Bennett, Marlyn et Cindy Blackstock, *Le rôle historique de la colonisation à travers la Loi sur les Indiens, les pensionnats et le système de bien-être de l'enfance*, Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada, 2002.
- Betasamosake Simpson, Léanne, *Danser sur le dos de notre tortue : La nouvelle émergence des Nishnaabeg*, Montréal, Varia, 2018.
- Blanchet, Alain et Gotman, Anne, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, 3^e éd., Paris, Nathan, 2015.
- Blanchet-Cohen, Natasha et Véronique Picard, *Les jeunesses autochtones au Québec, décolonisation, fierté et engagement*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Mondes Autochtones, 2004.
- Borrows, John, *La constitution autochtone du Canada*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020.
- Borrows, John, Chartrand, Larry, Fitzgerald, Oonagh.F, and Schwartz, Riza. *Braiding legal orders : implementing the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Waterloo, CIGI Press, 2019.
- Bouchard, Serge et Marie-Christine Lévesque, *Le Peuple rieur : hommage à mes amis innus*, Montréal, Lux Éditeur, 2017.
- Bourassa, Luce, *La parole de l'enfant en matière de garde*, Markham, LexisNexis Canada, 2007.
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 1972.
- Bourdieu, Pierre, *Pour un savoir engagé*, Paris, Liber-raison d'agir, 2001.
- Chansonneuve, Deborah, *Retisser nos liens : comprendre les traumatismes vécus dans les pensionnats indiens par les Autochtones*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2005.
- Côté, Isabel, Kévin Lavoie et Renée-Pier Trottier-Cyr, *La recherche centrée sur l'enfant : Défis éthiques et innovations méthodologiques*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2020.
- Danic, Isabelle, Julie Delalande et Patrick Rayou, *Enquêter auprès d'enfants et de jeunes : objets, méthodes et terrains de recherche en sciences sociales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.
- Fontaine, Naomi, *Kuessipan*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013.
- Fontaine, Naomi, *Manikanetish*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013.
- Fontaine, Naomi, *Shuni*, Montréal, Mémoires d'Encrier, 2020.
- Fricke, Miranda, *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Godrie, Baptiste et Marie Dos Santos, dir., *Injustices épistémiques*, vol. 49, n° 1, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, printemps 2017.
- Grammond, Sébastien, *Aménager la coexistence les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles et Montréal, Bruylant et Les Éditions Yvon Blais, 2003.
- Green, Joyce, *Making Space for Indigenous Feminism*, 2^e éd, Black Point, Fernwood Publishing, 2017.
- Guay, Christiane, *Le savoir autochtone dans tous ses états, regards sur la pratique singulière des intervenants sociaux innus d'Uashat mak Mani-utenam*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2017.

- Guay, Christiane, Lisa Ellington et Nadine Vollant, *Ka Nikanitet : pour une pratique culturellement sécuritaire de la protection de la jeunesse en contextes autochtones*, coll. « Problèmes sociaux et interventions sociales », Québec, Presses de l'Université du Québec, 2022.
- Huberman, Isabella, *Histoires souveraines : Poétiques du personnel dans les littératures autochtones au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2023.
- Jean, Michel, *Kukum*, Montréal, Libre Expression, 2019.
- Jeannotte, Marie-Hélène, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018.
- Jérôme, Laurent et Natacha Gagné, *Jeunesses autochtones : Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.
- Johnston, Patrick, *Native children and the child welfare system*, Toronto, Canadian Council on Social Development in association with James Lorimer & Co., 1983.
- Julien, Gilles et Hélène Sioui Trudel, *Tous responsables de nos enfants : un appel à l'action*, Montréal, Bayard Canada Livres, 2009.
- Kapesh, An Antane, *Qu'as-tu fait de mon pays ? Tanite nan etutamin nitassi ?*, édité par Naomi Fontaine, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2020.
- Kapesh, An Antane, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu-Je suis une Maudite sauvagesse*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2019.
- Kimmerer, Robin Wall, *Braiding sweetgrass : Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teaching of Plants*, Milkweed Editions, 2013.
- Lacasse, Jean-Paul, *Les Innus et le territoire : Innu tipenitamun*, Québec, Septentrion, 2004.
- Mailhot, José, *Shushei au pays des Innus*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2021.
- Mayer Robert, Francine Ouellette, Marie-Christine Saint-Jacques et Daniel Turcotte, *Méthodes de recherche en intervention sociale*, Montréal, Gaëtan Morin éditeur, 2000.
- Miles, Matthew B. et A. Micheal Huberman, *Analyse des données qualitatives*, 2^e éd, Bruxelles, De Boeck Supérieur, 2003.
- Milloy, John S., *A national crime : The Canadian government and the residential school system, 1879 to 1986*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2017.
- Otis, Ghyslain, *Cultures juridiques et gouvernance dans l'espace francophone : présentation générale d'une problématique*, Paris, Édition des archives contemporaines, 2010.
- Otis, Ghyslain, Jean Leclair et Sophie Thériault, *La vie du pluralisme juridique*, Paris, LGDJ Droit et société, 2022.
- Paillé, Pierre et Alex Muchielli, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, 5^e éd, Malakoff, Armand Colin, 2021.
- Panasuk, Anne, *Auassat : à la recherche des enfants disparus*, Québec, Édito, 2021.
- Poitras, Karoline, Louis Mignault et Dominique Goubau, *L'enfant et le litige en matière de garde : regards psychologiques et juridiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014.
- Provost, Mario, *Droit de la protection de la jeunesse*, 2^e éd, Markham, LexisNexis, 2019.
- Rocher, Guy, *Étude de la sociologie du droit et de l'éthique*, 2^e éd, Montréal, Éditions Thémis, 2016.
- Rocher, Guy, *Introduction à la sociologie générale*, 3^e éd, Montréal, Éditions Hurtubise HMH Itée, 1992.
- Rocher, Guy et Yan Senechal, *Traité de sociologie et des ordres juridiques*, Montréal, Éditions Thémis, 2021.
- Saint-Jacques, Marie-Christine, Robitaille Caroline, Saint-Amand Annick et Lévesque Silvie, *Séparation parentale, recomposition familiale : enjeux contemporains*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2016.
- St-Gelais, Myriam, *Une histoire de la littérature innue*, Montréal, Imaginaire Nord et Institut Tshakapesh, 2022.
- Tessier, Hélène, *La psychanalyse américaine*, Collection « Que sais-je ? », Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

- Tuhiwai Smith, Linda, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, 3^e éd, Londres, Zed Books, 2021.
- Womack, Craig S, *Red on Red : Native American Literacy Separatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Wylde, Cyndy, *Émergence insoumise, réflexions sur la persistance du racisme systémique envers les femmes autochtones*, Wendake, Hannenorak, 2024.

CHAPITRES D'OUVRAGES COLLECTIFS

- Anadón, Marta, « La recherche participative, une préoccupation toujours vivace », dans Marta Anadón, dir., *La recherche participative : Multiples regards*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2007.
- Beaud, Jean-Pierre, « L'échantillonnage », dans Benoît Gauthier, dir., *Recherche Sociale : De la Problématique à la Collecte des Données*, 4^e éd, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003, à la p 211.
- Bibeau, Gilles et Denise Noël, « Gouvernance et santé mentale : la place des jeunes dans les communautés autochtones », dans Andrée Lajoie, dir., *Gouvernance autochtone : aspects juridiques, économiques et sociaux*, Montréal, Thémis, 2007, à la p 187.
- Blackburn, Carole, « The treaty relationship and settler colonialism in Canada », dans Dittmar Schorkowitz, John R. Chávez et Ingo W. Schröder, dir., *Shifting Forms of Continental Colonialism : Unfinished Struggles and Tensions*, Singapour, Palgrave MacMillan, 2019, aux pp 415-435.
- Brodeur-Girard, Sébastien et Eve Laoun, « La formulation des critères d'appartenance à la communauté par les Autochtones : Enjeux de droit et de pouvoir », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, à la p 105.
- Chartier, Daniel, « La réception critique des littératures autochtones. Kuessipan de Naomi Fontaine », dans Gilles Dupuis et Klaus-Dieter Ertler, dir., *À la carte : le roman québécois (2010-2015)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2017, à la p 167.
- Dolbec, André, « La recherche action », dans Benoît Gauthier, dir., *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*, 4^e éd, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2004, à la p 505.
- Eigenbrod, Renate, « Colmater les brèches ou résoudre la quadrature du cercle », dans Marie-Hélène Jeanotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires, réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018.
- Flamand, Sipi, « La nouvelle gouvernance autochtone des communautés jusqu'au fédéral, en passant par les Nations et le provincial », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020 aux pp 49-56.
- Gaudreau-Desbiens, Jean-François, Steyn Elisabeth, Leclair Jean et Brodeur-Girard Sébastien *et al.*, « Partie 2 : La famille », dans Ghislain Otis, dir., *Contributions à l'étude des systèmes juridiques autochtones et coutumiers*, Québec, Presses de l'universités Laval, 2018.
- Grammond, Sébastien, « L'identité métisse saisie par le droit », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020.
- Guay, Christiane, Fanny Jolicoeur et Lisa Ellington, « Une gouvernance innue de protection de la jeunesse pour préserver et développer l'identité des enfants innus », dans Pierre Noreau, Goubeau Dominique, Saint-Jacques Marie-Christine et Shauna Van Praagh.dir., *La jeunesse au carrefour de la famille, de la communauté, du droit et de la société*, Montréal, Éditions Thémis, 2021.

- Guay, Christiane, Fanny Jolicoeur et Nadine Vollant, « La gouvernance autochtone des services de protection de la jeunesse : un enjeu d'accès à la justice », dans Pierre Noreau, Dominique Goubeau, Marie-Christine Saint-Jacques, Shauna Von Pragh, Valentine Fau, Caroline Robitaille, dir., *22 chantiers sur l'accès au droit et à la justice*, Cowansville, Yvon Blais, 2020.
- Guay, Christiane, Lisa Ellington et Nadine Vollant, « La sécurisation culturelle en travail social : principes de base et pistes d'intervention », dans Jean-Pierre Deslauriers, Jean-Martin Deslauriers et Daniel Turcotte, dir., *Introduction au travail social*, 4^e éd., Québec, Presses de l'Université Laval, à paraître, aux pp 299-316.
- Guay, Christiane, Nadine Vollant et Lisa Ellington, « *Shisheuatishitau* – Soyons dans la bienveillance : le projet de gouvernance des services d'aide à l'enfance à la famille des Innus d'Uashat mak Maniutenam », dans Pierre Noreau, dir., *À la recherche d'un monde juridique accessible : enjeux, résultats et horizons du projet ADAJ*, Thémis, à paraître.
- Jean-Bouchard, Evelyne, « Les processus de coconstruction des connaissances dans la recherche féministe en droit, petit bilan des contraintes et défis », dans Myriam Gervais et Louise Lafortune, dir., *Coconstruction en recherche partenariale : perspectives féministes*, Montréal, JFD Éditions, 2024, à la p 111.
- Kok, Anton, « Legal Academics and Progressive Politics in South Africa : Moving Beyond the Ivory Tower - A Reply to Tshepo Madlingozi », dans Karine van Marle, dir., *Pulp Fictions : A space for dialogue*, No. 2, Pretoria, Pretoria University Law Press, 2006.
- Madlingozi, Tshepo, « Legal Academics and Progressive Politics in South Africa : Moving Beyond the Ivory Tower », dans Karine van Marle, dir., *Pulp Fictions : A space for dialogue*, 2^e éd, Pretoria, Pretoria University Law Press, 2006, à la p 1.
- Maracle, Lee, « Oratoire : Accéder à la théorie », dans Marie-Hélène Jeanotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires, réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, aux pp 7-11.
- Martin, Olivier, « Analyse quantitative », dans Serge Paugam, dir., *Les 100 mots de la sociologie*, 2^e éd, Paris, Presses universitaires de France, 2017.
- McKegney, Sam, « Stratégies d'engagement éthique : lettre ouverte aux spécialistes non autochtones de la littérature autochtone », dans Marie-Hélène Jeanotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires, réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, à la p 152.
- Michel, Viviane, « Femmes autochtones du Québec : Le personnel et le politique à la sauvegarde des droits du territoire », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, aux pp 33-48.
- Mollen Dupuis, Mélissa, « Pour un territoire inclusif, semer des graines et démanteler des barrages », dans Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyenneté et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, aux pp 195-214.
- Napoleon, Val et Hadley Friedland, « Indigenous Legal Traditions : Roots to Renaissance », dans Markus D. Dubber et Tatjana Hornle, dir., *The Oxford Handbook of Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 2014, aux pp 1-20.
- Nicoleau, Gilda, « Anthropologie du droit et recherche action », dans Stéphane Pessina Dassonville, dir., *Le statut des peuples autochtones : À la croisée des savoirs*, Paris, Karthala, 2012.
- O'Reilly, Karen, « Going "Native" », dans Karen O'Reilly, dir., *Key Concepts in Ethnography*, Londres, Sage publications, 2009, en ligne : <methods.sagepub.com/book/key-concepts-in-ethnography/n16.xml>.

- Otis, Ghyslain, « Les figures de la théorie pluraliste dans la recherche juridique », dans Ghyslain Otis, dir., *Méthodologie du pluralisme juridique*, Éditions Karthala, Paris, 2012.
- Otis, Ghislain, Séverine Bellina, Jean Leclair et Sophie Thériault, « Introduction générale : L'étude des systèmes juridiques autochtones et ses enjeux », dans Ghislain Otis, dir., *Contributions à l'étude des systèmes juridiques autochtones et coutumiers*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2018, DOI :<10.2307/j.ctv1g246k6>, aux pp 1-16.
- Papazian-Zohrabian, Garine, « Les jeunes réfugiés et les enfants de la guerre à l'école québécoise », dans Maryse Potvin, Marie-Odile Magnan et Julie Laroche Audet., dir., *La diversité ethnoculturelle, religieuse et linguistique en éducation : Théorie et pratique*, Montréal, Fides Éducation, 2016, à la p 183.
- Pouliot, Eve, D. Turcotte, M.-C. Saint-Jacques et Dominique Goubau, « Les représentations sociales de la compétence parentale une comparaison des perspectives sociale et judiciaire », dans Karine Poitras, Claire Baudry et Dominique Goubau, dir., *L'enfant et le litige en matière de protection : psychologie et droit*, Québec, Presses de l'université du Québec, 2016, aux pp 58-89.
- Pouliot, Eve, Danielle Maltais, Geneviève Côté, Anne-Lise Lansard, « Donner une voix aux jeunes à la suite d'une catastrophe : enjeux et stratégies concernant l'utilisation de l'entrevue de groupe comme technique de collecte de données », dans Isabel Côté, Kevin Lavoie, Renée-Pier Trottier-Cyr, dir., *La recherche sur l'enfant : défis éthiques et innovations méthodologiques*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2020, à la p 413.
- Richard, Kenn, « On the Matter of Cross-Cultural Aboriginal Adoptions », dans Ivan Brown et Chaze. F., Fuchs, D., Lafrance, J., McKay, S., & Thomas Prokop, S, dir., *Putting a human face on child welfare : Voices from the Prairies*, Prairie Child Welfare Consortium/Center of Excellence for Child Welfare, 2007.
- Sasseville, Michel « La pratique de la philosophie dans une communauté de recherche », dans Michel Sasseville, dir., *La pratique de la philosophie avec les enfants*, 3^e éd, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, à la p 17.
- Scott, Janys, « Conflict between Human Rights and Best Interests of Children : Myth or Reality ? », dans Elaine E. Sutherland et Lesley-Annes Barnes MacFarlane, dir., *Implementing article 3 of the United Nations Convention of the Right of the Child : Best Interests, Welfare and Well being*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, aux pp 67-80.
- Tanner, Adrian, « The Origins of Northern Aboriginal Social Pathologies and the Quebec Cree Healing Movement », dans Laurence J. Kirmayer et Gail Guthrie Valaskakis, dir., *Healing traditions : the mental health of Aboriginal peoples in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2009, aux pp 249-271.
- Thomas, Lisa Rey, Denis Donovan, M. Little Robin, Wing Sigo et Price Donna, « Community-Based Participatory Research in Indian Country : Definitions, Theory, Rationale, Examples, and Principles », dans Michelle Sarch, Paul Spicer, Patricia Farrell et Hiram E. Fitzgerald, dir., *American Indian and Alaska Native children and mental health : Development, context, prevention, and treatment*, Santa Barbara, Praeger, 2011, à la p 165.
- Vincent, Sylvie, « Se dire innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? », dans Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salün, dir., *Autochtonies : vues de France et du Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, aux pp 261-273.
- Visvanathan, Shiv, « La quête de justice cognitive », traduit par Florence Piron, dans Florence Piron, Samuel Regulus et Marie Sophie Dibounje Madiba, dir., *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux : pour une science ouverte juste, au service du développement local durable*, Québec, Éditions science et bien commun, 2016 en ligne : <scienceetbiencommun.pressbooks.pub/justicecognitive1/chapter/en-quete-de-justice-cognitive/>.

Weber, Max, « Quatrième essai : essai sur le sens de la “neutralité axiologique” dans les sciences sociologiques et économiques », dans Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, Paris, Librairie Plon, 1965, à la p 2.

ARTICLES DE REVUES

- Andrès, Bernard, « L’humour “sauvage” : notes sur l’esprit des Montagnais en 1634 » (2013) 67 *Les Cahiers des dix* 1, DOI : <10.7202/1024246ar>.
- Arbiol, Jennifer, Oranze Gura, Elisa Mae et Cece Laurence, « Hope for the Future : Indigenous Children Perspectives about Education » (2020) 12 :3 *International Journal of Humanities and Social Sciences* 1.
- Armagnague-Roucher, Maïtena et Isabelle Rigoni, « Saisir le point de vue de l’enfant. Enquêter sur la participation socioscolaire des élèves migrants » (2016) 20 *Recherches qualitatives* 311, en ligne : <recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/hors_serie/HS-20/rq-hs-20-armagnague-rigoni.pdf>.
- Arnaud, Aurélie, « Féminisme autochtone militant : quel féminisme pour quelle militance ? » (2014) 27 :1 *Nouvelles pratiques sociales* 211, DOI : <10.7202/1033627a>.
- Artis, Julie E., « Judging the best interests of the child : judges’ accounts of the tender years doctrine » (2004) 38 :4 *Law & Society Review* 769.
- Audet, Véronique, « Les chansons et musiques populaires innues : contexte, signification et pouvoir dans les expériences sociales de jeunes Innus » (2005) 35 :3 *Recherches amérindiennes au Québec* 31, DOI : <doi.org/10.7202/1081918ar>.
- Audoux, Christine et Anne Gillet, « Recherche partenariale et co-construction de savoirs entre chercheurs et acteurs : l’épreuve de la traduction », *Revue Interventions économiques* en ligne : <http://journals.openedition.org/interventionseconomiques/1347> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.1347>, à la p 3.
- Ball, Jessica, « Indigenous fathers’ involvement in reconstituting “circles of care” » (2010) 45 :1-2 *American Journal of Community Psychology* 124.
- Belley, Jean-Guy, « L’État et la régulation juridique des sociétés globales ; Pour une problématique du pluralisme juridique » (1986) 18 *Sociologie et sociétés* 11.
- Bernheim, Emmanuelle, « De l’existence d’une *norme de l’anormal*. Portée et valeur de la recherche empirique au regard du droit vivant : une contribution à la sociologie du droit » (2011) 52 :3/4 *Cahiers de droit* 461.
- Blackstock, Cindy, Cross Terry, George John, Brown Ivan et Formsma Jocelyn, « Reconciliation in Child Welfare : Touchstones of Hope for Indigenous Children, Youth, And Families » (2006), *First Nations Child & Family Caring Society of Canada* <fncaringsociety.com/sites/default/files/Touchstones_of_Hope.pdf>.
- Blanchet, Jennifer et Karine Poitras, « Les pratiques professionnelles des experts en matière de garde et de droits d’accès » (2018) 39 :3 *Revue québécoise de psychologie* 27, DOI : <10.7202/1058183ar>.
- Blanchet-Cohen, Natasha, Zora McMillan et Margo Greenwood, « Indigenous Youth Engagement in Canada’s Health Care » (2011) 9 :11 *Pimatisiwin : J Aboriginal & Indigenous Community Health* 87, en ligne : <journalindigenousewellbeing.com/media/2018/12/5_Blanchett-Cohen-1.pdf>.
- Blodgett, Amy T., Peltier Duke, Robert Schinke et A. FisherLeslie, « May the Circle Be Unbroken » (2011) 35 :3 *Journal of Sport and Social Issues*, 20.
- Bousquet, Marie-Pierre, « L’histoire scolaire des autochtones du Québec : un chantier à défricher » (2017) 46 :2 *Recherches amérindiennes au Québec* 117.

- Bowlby, John, « Attachment and loss : Retrospect and prospect » (1982) 52 :4 *American Journal of Orthopsychiatry* 664.
- Brodeur-Girard, Sébastien, « *Recherches amérindiennes au Québec* et l'épopée juridique des Premiers Peuples » (2020) 50 :3 *Recherches amérindiennes au Québec* 161, <10.7202/1088590ar >.
- Caldwell, Johanna et Sinha Vandna « (Re) Conceptualizing Neglect : Considering the Overrepresentation of Indigenous Children in Child Welfare Systems in Canada » (2020) 13 :2 *Child Indicators Research* 481, <doi.org/10.1007/s12187-019-09676-w>.
- Carrel Marion, « Pluralité des savoirs et puissance des injustices épistémiques : L'enjeu du pilotage et de la validation des démarches participatives » (2024) *SociologieS* 3.
- Choate, Peter, W. Kohler, Taylor, Cloete, Felicia, CrazyBull, Brandy, Lindstrom Desi et Tatoulis Parker, « Rethinking Racine v Woods from a Decolonizing Perspective : Challenging the Applicability of Attachment Theory to Indigenous Families Involved with Child Protection » (2019) 34 :1 *La Revue Canadienne Droit et Société* 55, <10.1017/cls.2019.8>.
- Costanzo, P. « Un rendez-vous manqué avec l'accès à la justice : le projet d'un tribunal unifié de la famille au Québec » (2023) 52-1 *Revue de droit de l'université de Sherbrooke* 173.
- Cyr, Francine, « Débat sur la garde partagée : vers une position plus nuancée dans le meilleur intérêt de l'enfant » (2008) 33 :1 *Santé Mentale au Québec* 235.
- D'Orsi, Annalisa, « Conservation et innovation : Les articulations contemporaines de la tradition innue » (2013) 43 :1 *Recherches amérindiennes au Québec* 69, <10.7202/1024475ar >.
- Da Silva Guerreiro, Joao, Karine Poitras, Dianne Casoni et Philippe Leclerc, « La preuve psychologique devant les tribunaux : barrières communicationnelles et épistémiques » (2018) 39 :3 *Revue québécoise de psychologie* 7, <doi.org/10.7202/1058182ar>.
- Dandurand, Renée B., « Famille, état et structuration d'un champ familial » (1995) 27 :2 *Sociologie et Sociétés* 103, <10.7202/001165ar>.
- Dembele, Moriké et Ibrahima Traoré, « Enquêter avec et auprès des jeunes en difficulté en contexte africain : une démarche méthodologique par le bas » (2017) 18 *Sociétés et Jeunes en difficulté*, <journals.openedition.org/sejed/8443#text>.
- Di Tomasso, Lara et Sandrina de Finney, « A Discussion Paper on Indigenous Custom Adoption Part 1 : Severed Connections – Historical Overview of Indigenous Adoption in Canada » (2015) 10 :1 *La Revue des enfants et des familles des Premiers peuples* 7.
- Dion, Jacinthe, Jennifer Hains, Amelie Ross et Delphine Collin-Vezina, « Pensionnats autochtones : impact intergénérationnel » (2016) 25 *Enfance familles générations* 1.
- Donald, Dwayne, « Indigenous Métissage : a decolonizing research sensibility » (2012) 25 :5 *Intl J Qualitative Studies in Education* 535, <10.1080/09518398.2011.554449>.
- Douville, Lyne, Alexa Dubé, Myriam Emery et Ariane Normand, « La démarche Photovoice à titre d'outil de changement social auprès des jeunes de la rue » (2017) 145 *Intervention* 43, en ligne : <revueintervention.org/wp-content/uploads/2017/05/ri_145_2017.1_douville_et_al.pdf>.
- Drapeau, Sylvie, Saint-Jacques Marie-Christine, Poitras Karine, Turcotte Geneviève, Turcotte Daniel et Moisan Sylvie, « Protéger les enfants à l'aide des durées maximales d'hébergement : qu'en pensent les acteurs des centres jeunesse ? » (2012) 24 :2 *Nouvelles pratiques sociales* 48.
- Dumais, Lucie, « La recherche partenariale au Québec : tendances et tensions au sein de l'université » (2011), *SociologieS*, en ligne : <journals.openedition.org/sociologies/3747>.
- Dupret, Baudouin, « Pluralisme juridique, pluralité de droits et pratiques juridiques : théories, critiques et reformulation praxéologique » (2019) 49 :2 *Revue générale de droit* 591, <10.7202/1068530ar >.
- Ellington, Lisa, « Vers une reconnaissance de la pluralité des savoirs en travail social, le paradigme autochtone en recherche » (2019) 36 :1 *R Canadian Social Work Review* 105, <doi.org/10.7202/1064663ar>.

- Éthier, Benoit, « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok » (2016) 40 :2 *Anthropologie et Société* 177, <10.7202/1037517ar >.
- Euillet, Séverine, « Enjeux psychologiques des supports utilisés en recherche auprès d'enfants accueillis en protection de l'enfance » (2017) 18 *Sociétés et jeunesse en difficulté*, en ligne : <journals.openedition.org/sejed/8287>.
- Fast, Elisabeth, Levefre Mélanie, Reid Christophe, Wahsontiioshta Deer, Swiftwolfe, Dakota, Clark Moe, Boldo Vicky, Mackie Juliet et Mackie Rupert , « Restoring Our Roots : Land-Based Community by and for Indigenous Youth » (2021) 16 :2 *International Journal of Indigenous Health* 120.
- Fournier, Anne, « L'adoption coutumière autochtone au Québec : quête de reconnaissance et dépassement du monisme juridique » (2014) 41 :2 *Revue générale de droit* 703, <10.7202/1026937ar>.
- Fournier, Anne, « De la Loi sur la protection de la jeunesse au Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA) - La prise en charge d'une nation pour assurer le bien-être de ses enfants » (2016) 25 *Enfances Familles Générations* 1, <doi.org/10.7202/1039502ar>.
- Fournier, Cathy, Elizabeth Fast, Suzanne Stewart et Esha Mahabir, « Systemic disruptions : decolonizing indigenous, research ethics using indigenous Knowledges » (2023) 19 :3 *Research Ethics* 325.
- Friedland, Hadley et Val Napoléon, « Gathering the Threads : Developing a Methodology for Researching and Rebuilding Indigenous Legal Traditions » (2015) 1 :1 *Lakehead Law Journal* 16.
- Friedman, Lawrence M., « The Law and Society Movement Essay » (1985) 38 :3 *Stanford Law Review* 763.
- Gagnon-Dion, Marie-Hélène, Jacinthe Rivard et Céline Bellot, « L'expérience des jeunes Autochtones pris en charge par la protection de la jeunesse : Entre déracinement et émancipation » (2017) 64 :1 *Service social* 79.
- Gay, Laurence, « La notion de "droits-créances" à l'épreuve du contrôle de constitutionnalité » (2004) 16 *Cahiers du Conseil constitutionnel* 148.
- Gélineau, Lucie et Sophie Dupéré, « Participatory action research : The woven collective analysis approach to recognize experiential knowledge of poverty » (2024) 22 :1 *Action Research* 32.
- Godbout, Élisabeth, Claudine Parent et Marie-Christine Saint-Jacques, « Le meilleur intérêt de l'enfant dont la garde est contestée : enjeux, contexte et pratiques » (2014) 20 *Enfances familles générations* 168.
- Godrie, Baptiste, Sylvia Bissonnette, Maxime Boucher et Pierre Chaput, « Injustices épistémiques et recherche participative : un agenda de recherche à la croisée de l'université et des communautés » (2020) 13 :1 *Gateways: International Journal of Community Research and Engagement* 1.
- Godrie, Baptiste et Marie Dos Santos, « Présentation : inégalités sociales, production des savoirs et de l'ignorance » (2017) 49 :1 *Sociologie et Sociétés* 7.
- Goodman, A., M. Snyder et K. Wilson, « Exploring Indigenous youth perspectives of mobility and social relationships : A Photovoice approach » (2018) 62 : 3 *The Canadian Geographer/Le Géographe Canadien*, aux pp 314-325.
- Grammond, Sébastien, « Federal legislation on Indigenous child welfare in Canada (Part 1) » (2018) 28 *The Journal of Law and Social Policy* 132.
- Grammond, Sébastien et Christiane Guay, « Comprendre la normativité innue en matière d' "adoption" et de garde coutumière » (2016) 61 :4 *McGill Law Journal* 885.
- Grammond, Sébastien et Christiane Guay, « Les enjeux de la recherche concernant l'enfance et la famille autochtones » (2016) 25 *Enfance et famille autochtones*, <10.7202/1039496ar>.
- Gray, Paul, Terri Libesman, Brittany Methews et Madeleine McCracken, « Volume 18, Issue (1) : Special Edition of the *First Peoples Child & Family Review* » (2023) 18 :1 *First Peoples Child & Family Revue* 1.

- Guay, Christiane, « Les familles autochtones : des réalités sociohistoriques et contemporaines aux pratiques éducatives singulières » (2015) 141 *Intervention* 17.
- Guay, Christiane et Catherine Delisle-L'Heureux, « Le territoire, source de guérison : récits d'expérience des Innus d'Uashat mak Mani-utenam » (2019) 49 :1 *Recherches amérindiennes au Québec* 63.
- Guay, Christiane et Lisa Ellington, « Le territoire comme levier d'intervention sociale auprès des jeunes Innus à Uashat mak Mani-utenam » (2021) 32 :1 *Nouvelles pratiques sociales*, 355, <10.7202/1080885ar>.
- Guay, Christiane et Lisa Ellington, « L'éducation des enfants chez les Innus d'Uashat mak Mani-utenam : des pratiques à reconnaître et à valoriser » (2022) 67 :1 *Service social* 57, <10.7202/1087191ar >.
- Guay, Christiane et Sébastien Grammond, « À l'écoute des peuples autochtones ? : Le processus d'adoption de la "loi 125" » (2010) 23 :1 *Nouvelles pratiques sociales* 99.
- Guay, Christiane et Sébastien Grammond, « Les enjeux de l'application des régimes de protection de la jeunesse aux familles autochtones » (2012) 24 :2 *Nouvelles pratiques sociales* 67.
- Guay, Christiane et Sébastien Grammond, « Comprendre la normativité innue en matière d'adoption et de garde coutumière » (2016) 61 :4 *McGill Law Journal* 885
- Guay, Christiane et Thibault Martin, « L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : le territoire en question » (2008) 31 :3 *Canadian Journal of Regional Science* 637.
- Guay, Christiane, Emmanuelle Jacques et Sébastien Grammond. « La protection des enfants autochtones, se tourner vers l'expérience américaine pour contrer la surreprésentation » (2014) 31 :2 *Canadian Social Work Review* 195 .
- Guay, Christiane, Sébastien Grammond et Catherine Delisle-L'Heureux, « La famille élargie, incontournable chez les Innus » (2018) 64 :1 *Service Social* 103.
- Hawkeye Robertson, Lloyd, « The residential school experience : Syndrome or historic trauma » (2006) 4 :1 *Journal of Indigenous Wellbeing* 1.
- Hordyk, Shawn Renee, « This Feels Like School!" Revisiting Assent and Motivation » in *Research with Child Participants* », (2017) 34 :6 *Child and Adolescent Social Work Journal*, 583-595.
- Huberman, Isabella, « Les possibles de l'amour décolonial : Relations, transmission et silences dans Kuessipan de Naomi Fontaine » (2016) 13 :2 *Voix plurielles* 111.
- Jaccoud, Mylène, Marie-Eve Sylvestre, Anne Fournier, Christian Cocoo, Marie-Andrée Denis-Boileau et Marie-Claude Barbeau-Leduc, « Le pluralisme juridique en contexte atikamekw nehirowisiw dans le secteur pénal et la protection de la jeunesse » (2018) 48 :1 *Revue générale de droit* 91, <10.7202/1049315ar> .
- Jean-Bouchard, Évelyne, « Une histoire de droits : jeu d'acteurs et pluralisme juridique en république démocratique du Congo » (2014) 44 :13 *Revue générale de droit* 1932 .
- Jennings, Derek et John Lowe, « Photovoice : Giving Voice to Indigenous Youth » (2013) 11 :3 *Pimatisiwin Journal of Indigenous Wellbeing Community Health* 521, en ligne : <journalindigenousewellbeing.com/wp-content/uploads/2014/02/15Jennings.pdf>.
- Joyal, Renée, « La notion d'intérêt supérieur de l'Enfant. Sa place dans la Convention des Nations-Unies sur les droits de l'Enfant » (1991) 62 *Revue internationale de droit pénal* 785.
- Kaluszynski, Martine, « Sous les pavés, le droit : le mouvement "Critique du droit" ou quand le droit retrouve la politique » (2010) 76 :3 *Revue de Droit social* 523.
- Kelsen, Hans, « What is the pure theory of law ? » (1960) 34 :1 *Tulane Law Review* 269.
- Kline, Marlee, « Child Welfare Law, « Best Interests of the Child' Ideology, and First Nations » (1992) 30 :2 *Osgoode Hall Law Journal* 375.
- Lacasse, Jean-Paul, « Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui » (1996) 40 :110 *Cahiers de géographie du Québec* 185, <10.7202/022567ar>.
- Lajoie, Andrée, Henry Quillinan, M Rod acdonald et Guy Rocher, « Pluralisme juridique à Kahnawake ? » (1998) 39 :4 *Cahiers de Droit* 681.

- Leckey, Robert, « L'adoption coutumière autochtone en droit civil québécois » (2018) 59 :4 *Cahiers de Droit* 973, <10.7202/1055261ar>.
- Leclair, Jean, « "Il faut savoir se méfier des oracles" : regards sur le droit et les autochtones » (2012) 41 :1 *Recherches amérindiennes au Québec* 102, <10.7202/1012714a>.
- Leroy, Yann, « La notion d'effectivité du droit » (2011) 79 :3 *Droits et société* 715.
- Lévesque, Carole, « Promouvoir la sécurisation culturelle » (2015) 34 :2 *R Droits & libertés* 16.
- Lindstrom, Gabrielle et Peter Choate, « Nistawatsiman : Rethinking assessment of aboriginal parents for child welfare following the truth and Reconciliation commission » (2016) 11 :2 *First Peoples Child & Family Revue* 45.
- Kurtzman, Lyne et Eve-Marie Lampron, « Coconstruire des connaissances féministes : L'exemple du Service aux collectivités de l'Université du Québec à Montréal, 37 :2 *Nouvelles Questions Féministes* 14, <10.3917/nqf.372.0014>.
- M Lynam, Judith, Browne A J, Reimer, Kirkman, S et Andreson J M, « Re-thinking the complexities of "culture" : What might we learn from Bourdieu » (2007) 14 :1 *Nursing Inquiry* 23.
- Malacket, Andréanne, « Des contours de l'intérêt de l'enfant à son instrumentalisation : exemple d'une réforme annoncée en matière d'adoption » (2014) 44 :2/3 *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke* 569.
- Mayrand, Albert, « L'autorité du précédent au Québec » (1994) 28 :2-3 *Revue Juridique Thémis*, 773.
- McAll, Christopher, « Des brèches dans le mur : inégalités sociales, sociologie et savoirs d'expérience » (2017) 49 :1 *Sociologie et sociétés* 89.
- McCreary, Tyler, « The Burden of Sovereignty : Court Configurations of Indigenous and State Authority in Aboriginal Title Litigation in Canada » (2014) 17 :2 *North American Dialogue* 64.
- McKenzie, Holly A, Varcoe Coleen, JBrowne Annette et Day, Linda, « Disrupting the continuities among residential schools, the sixties scoop, and child welfare : An analysis of colonial and neocolonial discourses » (2016) 7 :2 *International Indigenous Policy Journal*.
- Melançon, Hugues, « Une analyse pluraliste des conceptions autochtones devant les tribunaux de juridiction pénale au Canada » (1997) 12 :2 *Canadian Journal of Law and Society* 164.
- Merry, Sally E., « Legal pluralism » (1988) 22 :5 *Law & Society Revue* 869.
- Merry, Sally E., « McGill Convocation Adress : « Legal Pluralism in Practice » (2013) 59 :1 *McGill Law Journal* 2.
- Mickelson, Nicole, Traci LaLiberte et Kristine Piescher, « Assessing risk : A comparison of tools for child welfare practice with indigenous families » (2017) *Center for Advanced Studies in Child Welfare* 2-28.
- Morales, Sarah, « Stl'ul nup : Legal landscapes of the Hul'Qumi'num mustimuhw » (2016) 33 :1 *Special Issue : Indigenous L Lands & Literature* 103.
- Motard, Geneviève et Mathieu Joffre-Lainé, « Prendre le droit autochtone au sérieux : entretien avec Hadley Friedland » (2016) 4 :2 *Anthropologie et société* 195.
- Motard, Geneviève, « Regards croisés entre le droit innu et le droit québécois : territorialités en conflit », (2020) *McGill Law Journal* 421.
- Muir, Nicole et Yvonne Bohr, « Contemporary Practice of Traditional Aboriginal Child Rearing : A Review » (2019) 14 :1 *First Peoples Child & Family Revue* 153.
- Napoleon, Val et Hadley Friedland, « An Inside Job : Engaging with Indigenous Legal Traditions through Stories » (2016) 61 :4 *McGill Law Journal* 725, <10.7202/1038487ar>.
- Nolet, Anne-Marie, Marie-Marthe Cousineau, Josiane Maheu et Lise Gervais, « L'interdépendance dans la recherche partenariale » (2017) 29 :1/2 *Nouvelles pratiques sociales* 271.
- Noreau, Pierre, « Comment la législation est-elle possible-Objectivation et subjectivation du lien social » (2001) 47 *McGill Law Journal* 195.

- O'Neill, Linda, Tina Fraser, Andrew Kitchenham et Verna McDonald, « Hidden burdens : A review of intergenerational, historical, and complex trauma, implications for indigenous families » (2018) 11 :2 *Journal of Child & Adolescent Trauma* 173.
- Ouellette-Lauzon, Monique, « Notion de l'intérêt de l'enfant » (1974) 9 :3 *RJT* 367.
- Papazian-Zohrabian, Garine, Caterina Mamprin, Vanessa Lemire et Alyssa Turpin-Samson, « Prendre en compte l'expérience pré-, péri- et post-migratoire des élèves réfugiés afin de favoriser leur accueil et leur expérience socioscolaire » (2020) 8 :2 *Alterstice* 101.
- Papillon, Joelle, « La solidité des filles chez Naomi Fontaine » (2019) 119 *Tangence* 41, <doi.org/10.7202/1065667ar>.
- Paré, Mona, « L'accès des enfants à la justice et leur droit de participation devant les tribunaux : quelques réflexions » (2014) 44 :1 *Revue générale de droit* 81, <10.7202/1026399ar>.
- Patrick, Donna, « Les langues autochtones en péril au Canada » (2007) 31 :1 *Anthropologie et Société* 125, <10.7202/015985ar>.
- Piccoli, Emmanuelle, Geneviève Motard et Christoph Eberhard, « Présentation : Les vies du pluralisme, entre l'anthropologie et le droit » (2016) 40 :2 *Anthropologie et Sociétés* 9.
- Plamondon, Carine, « Rôle de l'identité culturelle dans les décisions concernant les enfants autochtones du Canada dans les systèmes de protection de la jeunesse » (2017) 4 :1 *Revue Canadienne Des Droits Des Enfants* 128.
- Postras, Karine, Godbout, É, Baude, A et Germain-Duval, C, « La notion du meilleur intérêt de l'enfant : 30 ans de transformations sociales et d'avancées scientifiques » (2020) 477 *Développements récents en droit familial* 171.
- Raymond Neckoway, Keith Brownlee et Bruno Castellan, « Is attachment theory consistent with aboriginal parenting realities ? » 3 :2 *First People's Child & Family Revue* 65.
- Robin, Pierrine, Hélène Join-Lambert et Marie-Pierre Mackiewicz, « Les recherches avec les enfants et les jeunes en difficulté : spécificités éthiques et méthodologiques » (2017) 18 *Sociologie & jeunesse en difficulté*, en ligne : <journals.openedition.org/sejed/8282>.
- Rocher, Guy, « Pour une sociologie des ordres juridiques » (1998) 29 :1 *Cahiers de droit* 91.
- Salter Ainsworth, Mary D., « Attachment as related to mother-infant interaction » (1979) 9 *Advances in Study Behavior* 1.
- Schweitzer, Marc G. et Nielle Puig-Verges, « La référence à l'intérêt de l'enfant : Perspectives juridiques et épistémologiques » (2017) 175 :9 *Annales Médico-Psychologiques* 793.
- Sénéchal, Yan et Pierre Noreau, « Introduction : Pluralisme juridique et cultures juridiques dans les sociétés contemporaines » (2019) 49 :2 *Revue générale de droit* 431.
- Jennifer M. Shea, Jennifer Poudrier, Roanne Thomas, Bonnie Jeffery, Lenore Kiskotagan, « Reflections from a Creative Community Based Participatory Research Project Exploring Health and Dody Image with First Nations Girls » (2013) 12 : 1 *International Journal of Qualitative Methods* 272-293.
- Sinclair, Raven, « Identity lost and found : Lessons from the sixties scoop » (2007) 3 :1 *First people child & family revue* 65.
- Sinclair, Raven, « The indigenous child removal system in Canada : an examination on legal decisions makind and racial bias » (2016) 11 :2 *First People Child & Family Revue* 8-18.
- St-Amand, Isabelle, « Discours critique pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec » (2010) 35 :2 *Études littéraires canadiennes* 30.
- Taché, P., H. Zimmermann et G. Brisson, « Pratiquer l'interdisciplinarité en droit : l'exemple d'une étude empirique sur les services de placement » (2011) 52 : 3-4 *Les Cahiers de droit*, 519–550. <https://doi.org/10.7202/1006696ar>.
- Tardif Grenier, Kristel, Chantal Lavergne et Janet Sarmiento, « Violence agie ou subie par les jeunes issus de la diversité culturelle : bilan de la recherche québécoise » (2016) 6 :2 *Alterstice* 41, <10.7202/1040631ar>.

- Tessier, Hélène, « Quand la raison du plus fort continue d'être la meilleure... De la domination d'une théorie à la violence institutionnelle : L'usage abusif des théories de l'attachement en protection de la jeunesse » (2006) 19 :1 *Nouvelles pratiques sociales* 58.
- Timpson, Joyce, « Four decades of literature on Native Canadian child welfare : Changing themes » (1995) 74 :3 *Child Welfare League of America* 525.
- Tremblay, M.-Adélar, « Modèles d'autorité dans la famille canadienne-française », 7 :1/2 *Recherches sociographiques* 215, <10.7202/055315ar >.
- Trocme, Nico, Della Knoke, Cindy Blackstock, « Pathways to the overrepresentation of aboriginal children in Canada's child welfare system », 78 :4 *Social Service Review* 57.
- Udel, Lisa J., « Revision and Resistance : The Politics of Native Women's Motherwork » (2001) 22 :2 *Frontiers: A Journal of Women Studies* 43 .
- Vaillancourt, Marie-Ève, « Un héritage à habiter : Lecture géopoétique de *Kuessipan/À toi* et de *Puamun, le rêve*, de Naomi Fontaine » (2017) 47 :1 *Recherches amérindiennes au Québec* 25.
- Vanderlinden, Jacques, « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique » (1993) 2 *Revue de la recherche juridique* 574.
- Vézina, Christine « Normativités et droit de la santé : Normes de résistance et droit à l'égalité des personnes vivant avec le VIH. Réflexion sur les normativités parallèles au service de l'effectivité », (2010) 44 *RJT* 209.
- Warin, Philippe, « Les droits-créances aux usagers : rhapsodie de la réforme administrative » (2002) *Droit et société* 437.
- Yellow Horse Brave Heart, Maria, « The historical trauma response among natives and its relationship with substance abuse : a Lakota illustration » (2003) 35 :1 *J Psychoactive Drugs* 7, <10.1080/02791072.2003.10399988>.

RAPPORTS ET DOCUMENTS INSTITUTIONNELS

- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, « Protocole de recherche des Peuples autochtones au Québec et au Labrador » (2014), en ligne : <cerpe.uqam.ca/wp-content/uploads/sites/29/2016/08/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>.
- Assemblée des Peuples autochtones du Québec-Labrador, « Déclaration sur les droits des enfants des Peuples autochtones » (2014), en ligne : <cssspnql.com/docs/default-source/centre-de-documentation/cadre_11x17_apnql_droits_enfants_fra_webCCF3E9325BE048A4C72D7486.pdf?sfvrsn=2>.
- Assembly of First Nations, Kiskisik Awasisak: *Remember the Children. Understanding the Overrepresentation of First Nations Children in the Child Welfare System*, Vandna Sinha, Nico Trocmé, Barbara Fallon et Bruce Maclaurin, Ontario, Assembly of First Nations, 2011.
- Atikamekw Sipi, Conseil de la Nation Atikamekw, *Entente conclue entre le Conseil de la nation atikamekw (CNA) et le Gouvernement du Québec en vertu de l'article 37.5 de la Loi sur la protection de la jeunesse*, janvier 2018, en ligne : <atikamekwsipi.com/public/images/wbr/uploads/publication/cna-resume_entente7.pdf>.
- Bureau international des droits des enfants, *Les enfants autochtones du Québec : revue de littérature*, Montréal, IBCR, 2015, en ligne : <www.ibcr.org/wp-content/uploads/2016/09/Revue-litteraire-autochtone.pdf>.
- Canada, Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues ou assassinées [ENFAADA], *Réclamer notre pouvoir et notre place : le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les*

- filles autochtones disparues et assassinées - Un rapport complémentaire* : Québec, vol. 2 Ottawa, Bureau du conseil privé, 2019.
- Canada, Groupe en éthique de la recherche, *Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains – EPTC 2 (2018)*, Ottawa, Gouvernement du Canada, 2018, en ligne : <ethics.gc.ca/fra/policy-politique_tcps2-eptc2_2018.html>.
- Canada, INAN – Comité permanent des affaires autochtones et du Nord de la Chambre des communes, *INAN – Article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 – Contexte – 28 jan, 2021*, Ottawa, IRCC, 2021, en ligne : <canada.ca/fr/immigration-refugies-citoyennete/organisation/transparence/comites/inan-28-jan-2021/inan-article-35-loi-constitutionnelle-1982-contexte-28-jan-2021.html>.
- Canada, Ministère de la justice, *Mise en œuvre de la Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : La prochaine phase d'élaboration conjointe*, (20 mars 2023) en ligne : <canada.ca/fr/ministere-justice/nouvelles/2023/03/mise-en-uvre-de-la-loi-sur-la-declaration-des-nations-unies-sur-les-droits-des-peuples-autochtones-la-prochaine-phase-delaboration-conjointe.html>.
- Canada, Ministère de la justice, *Plan d'action de la Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, Ottawa, MJC, 2023.
- Canada, Ministère des relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, *Population inscrite : Innu TakuaiKAN Uashat Mak Mani-Utenam*, 2024, en ligne : <fnppn.aadnc-aandc.gc.ca/fnp/Main/Search/FNRegPopulation.aspx?BAND_NUMBER=80&lang=fra>.
- Canada, Ministère des relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, *À l'aube d'un rapprochement : points saillants du Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, 2012, en ligne : <aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100014597/1100100014637>.
- Canada, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Ottawa, Commission royale sur les peuples autochtones [CRPA], 1996.
- Canadian Centre for Policy Alternatives, *Shameful neglect : Indigenous child poverty in Canada*, David MacDonald et Daniel Wilson, dir., Ottawa, Canadian Center for Policy Alternatives, 2016.
- Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, *Le logement : un déterminant social de la santé des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis*, Prince George, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2017, en ligne : <ccnsa-nccah.ca/docs/determinants/FS-Housing-SDOH2017-FR.pdf>.
- Comité des droits de l'enfant, Observations finales sur les troisième et quatrième rapports périodiques du Canada, soumis en un seul document, adoptées par le Comité à sa soixante et unième session (17 septembre-5 octobre 2012), 61^e sess, DOC NU CRC/C/SR.1754 (2012), 1754^e séance.
- Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, *Fiche d'information entrée en vigueur de la LEFJPNIM : principes et application*, en ligne : <gcnwa.com/wp-content/uploads/2020/08/Principes-et-application-LEFJPNIM.pdf>.
- Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, *Projet de gouvernance en santé et en services sociaux des Peuples autochtones au Québec : Une gouvernance repensée et favorable à l'autodétermination*, Emilie Grantham et Patrick K. Lacasse, CSSSPNQL, juillet 2015.
- Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, *Un pas de plus vers l'autodétermination et le respect des droits des enfants et des familles des Peuples autochtones : Processus de consultation pour la réforme du Programme des services à l'enfance et à la famille des Peuples autochtones (SEFPN) : rapport final*, Québec, CSSSPNQL, 2017.
- Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, *Projet de gouvernance en santé et en services sociaux des Peuples autochtones au Québec : Améliorer le bien-être par une meilleure gouvernance*, Québec, CSSSPNQL, 2015.

- Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, *Modèles et initiatives de gouvernance autochtones à travers le Canada*, Québec, CSSSPNQL, 2015.
- Commission de vérité et de réconciliation du Canada, *Appels à l'action*, Winnipeg, Commission de vérité et réconciliation, 2012, en ligne : <ehprnh2mwo3.exactdn.com/wp-content/uploads/2021/04/4-Appels_a_l-Action_French.pdf>.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada [CVR], *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Winnipeg, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats : ils sont venus pour les enfants*, Winnipeg, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2012, en ligne : <publications.gc.ca/collections/collection_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-fra.pdf>.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Québec, 2011, en ligne : <cdpdj.qc.ca/storage/app/media/publications/Profilage_rapport_FR.pdf>.
- CSSSPNQL, *Analyse des trajectoires des jeunes des Peuples autochtones assujettis à la loi sur la protection de la jeunesse*, Rapport d'analyse volet 1, Hélène Bagirishya, CSSSPNQL, 2016, en ligne : <cssspnql.com/produit/analyse-des-trajectoires-des-jeunes-des-premieres-nations-assujettis-a-la-loi-sur-la-protection-de-la-jeunesse/>.
- Femmes autochtones du Québec inc. et Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec, *L'adoption traditionnelle et/ou coutumière chez les Autochtones*, Kahnawake, 2007.
- Femmes autochtones du Québec inc., *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*, Suzy Basile, 2012.
- Femmes autochtones du Québec, *Recherche complémentaire sur les pratiques traditionnelles et coutumières de garde ou d'adoption des enfants dans les communautés autochtones du Québec*, Groupe de travail sur l'adoption coutumière dans les communautés autochtones – Justice Québec, Kahnawake, 2010, en ligne : <faq-qnw.org/wp-content/uploads/2022/04/Copy-of-Memoire-FAQ-recherche-complementaire-pratiques-traditionnelles-coutumieres-garde-adoption-enfants-autochtones_2010_fr.pdf>.
- Groupe de travail sur le bien-être des enfants autochtones, *Bien-être des enfants autochtones : Rapport aux premiers ministres des provinces et des territoires*, Ottawa, Premiers ministres des provinces et territoires, 2015, en ligne : *Premiers ministres des provinces et territoires* <www.pmprovinceterritoires.ca/wp-content/uploads/2015/07/fr-aboriginal_children_in_care_report_july2015.pdf>.
- Guay, Christiane et Lisa Ellington, *Recension des écrits, secteur protection de la jeunesse*, Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics [CERP], 2018.
- Hélie, Sonia, Daniel Turcotte, Nico Trocmé et Marc Tourigny, *Volet Peuples autochtones de l'Étude d'incidence québécoise sur les situations évaluées en protection de la jeunesse en 2019*, Institut universitaire Jeunes en difficulté, 2022.
- Innu Takuaihan Uashat mak Mani-utenam, *Mémoire ITUM P-1174 M-033 présenté à la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics*, Sept-Îles, 2018, en ligne : <cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-1174_M-033.pdf>.
- Innu Takuaihan Uashat mak Mani-utenam, *Plan d'action Tshisheuatishitau*, 2020, en ligne : <itum.qc.ca/wp-content/uploads/2020/12/Plan-action-Enfance-SD-15dec2020_corr.pdf>.
- Institut national de la santé publique, *Jeunes Autochtones, santé, mieux-être et médias sociaux : une étude de portée*, Catherine Fournier, Gouvernement du Québec, 2023.

- Lévesque, Carole, « La sécurisation culturelle : moteur de changement social » (19 juin 2017), en ligne : <www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-038.pdf>.
- Loiselle, Marguerite, Marie-Pierre Bousquet, Suzanne Dugré, Stéphane Grenier, Micheline Potvin, *Le retour des jeunes enfants dans la communauté algonquine de Kitcisakik : une recherche-action visant l'engagement de la communauté envers la santé et le bien-être des enfants – Rapport de recherche : phases 2, 3 et 4, 2011*, Val-d'Or, Institut de recherche en santé du Canada/Chaire Desjardins en développement des petites collectivités de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2011.
- Manitoba, Review Committee on Indian and Metis Adoptions and Placements, *No Quiet Place : final report to the Honourable Muriel Smith, Minister of Community Services*, Edwin C. Kimelman, Winnipeg, Manitoba Community Services, 1985.
- Observation générale n°11 (2009) : Les enfants autochtones et leurs droits en vertu de la Convention, NU CRC, 50^e sess, Doc NU CRC/C/GC/11 (2009).
- Papazian-Zohrabian, Garine, Caterina Mamprin, Vanessa Lemire, Alyssa Turpin-Samson et Ray Aoun, *Mener des groupes de parole en contexte scolaire, guide pour les enseignants et les professionnels*. (2018), en ligne : <<https://sherpa-recherche.com/wp-content/uploads/Mener-des-groupes-de-parole-en-contexte-scolaire.pdf>>.
- Québec, Comité consultatif sur le droit de la famille, *Pour un droit de la famille adapté aux nouvelles réalités conjugales et familiales*, (Alain Roy), Québec, Ministère de la Justice du Québec, juin 2015.
- Québec, Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, *Écoute, réconciliation et progrès : rapport final*, Québec, Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, 2019, en ligne : <cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Rapport/Rapport_final.pdf>.
- Québec, Commission spéciale sur les droits des enfants et la protection de la jeunesse, *Instaurer une société bienveillante pour nos enfants et nos jeunes : rapport de la commission spéciale sur les droits des enfants et la protection de la jeunesse*, Québec, CSDEPJ, avril 2021, en ligne : <https://www.csdepj.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Rapport_final_3_mai_2021/2021_CSD EPJ_Rapport_version_finale_numerique.pdf>.
- Québec, Ministère de la famille, « Les familles d'identité autochtone et les familles mixtes au Québec : qui sont-elles et comment se comparent-elles aux autres familles ? » (2021) 8 :3 *Bulletin Quelle famille*, en ligne : <mfa.gouv.qc.ca/fr/publication/Documents/Bulletin-Quelle-Famille-vol8n3.pdf>.
- Québec, Ministère de la Santé et des services sociaux et Ministère de la justice, *La protection de la jeunesse : plus qu'une loi : rapport*, Québec, Groupe de travail sur l'évaluation de la Loi sur la protection de la jeunesse, 1992 (juge Michel Jasmin).
- Québec, Ministère de la santé et des services sociaux, *La sécurisation culturelle en santé et en services sociaux : vers des soins et des services culturellement sécurisants pour les Peuples autochtones et les Inuit*, Québec, Ministère de la santé et des services sociaux, 2021.
- Québec, Ministère de la Santé et des Services sociaux, *Becoming a tutor in the best interest of the child what do you need to know about tutorship under the youth protection act ?*, Québec, Direction des communications du MSSS, 2009, en ligne : <faidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.cisss-at.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/2018/01/Tutelle_angl.pdf>.
- Save the Children Sweden, *The First Line of Protection : Community-Based Approaches to Promote Children's Rights in Emergencies in Africa*, Frances Sheahan, Save the Children Sweden, 2009.

THÈSES ET MÉMOIRES

- Basile, Suzy, *Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, thèse de doctorat en sciences de l'environnement, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2017 [non publiée].
- Beaulac, Marie-Aimée, *L'intérêt de l'enfant en contexte d'adoption coutumière autochtone*, mémoire de maîtrise en droit, Université de Montréal, 2020 [non publié].
- Clouet, Johanne, *L'influence des marqueurs identitaires du juge dans les décisions relatives à la garde des enfants dans un contexte post-rupture*, thèse de doctorat en droit, Université de Montréal, 2014 [non publiée].
- Degnen, Catherine, *Healing Sheshatshit : Innu identity and community healing*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université McGill, 1996 [non publié].
- Delisle-L'Heureux, Catherine, *De l'engagement communautaire à la défense du territoire : les voix politiques des femmes innues face à l'exploitation minière*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 2015 [non publié].
- Dufour, Emmanuelle, *Des histoires à raconter : d'Ani Kuni à Kiuna, Les mémoires graphiques en tant qu'outils de rencontre réflexive et conversationnelle avec les réalités autochtones et allochtones du Québec*, thèse de doctorat en éducation artistique, Université Concordia. (2023)
- Gagnon-Dion, Marie Hélène, *Entre déracinement et émancipation : L'expérience des jeunes Autochtones pris en charge par la protection de la jeunesse*, mémoire de maîtrise en service social, Université de Montréal, 2014 [non publié].
- Gesualdi Fecteau, Dalia, *L'usage par les travailleurs étrangers temporaires des ressources proposées par le droit du travail : une contribution aux études portant sur l'effectivité du droit*, thèse de doctorat en droit, Université de Montréal, 2014.
- Guay, Christiane, *La Rencontre des savoirs à Uashat Mak Mani Utenam : regards des intervenants sociaux innus sur leur pratique*, thèse de doctorat, Université du Québec en Outaouais, 2010.
- Labrecque, Katherine, *Jeunesse en mouvement : relations au monde et pratiques culturelles chez les jeunes femmes de Manawan*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval, 2015 [non publié].
- Lebel-Grenier, Sébastien, *Pour un pluralisme juridique radical*, thèse de doctorat en droit, Université McGill, 2002.
- Mailloux, Carole, *La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues*, thèse de doctorat en sciences humaines appliquées, 2004 [non publiée].
- Malacket, Andréanne, *L'intérêt de l'enfant : notion polymorphe susceptible d'instrumentalisation ou de détournement : L'exemple de l'avant-projet de Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et d'autorité parentale*, mémoire de maîtrise en droit, Université de Montréal, 2010 [non publié].
- Matarieh, Yazan, *Weighing Indigeneity Culture and Indigenous Child's Best Interest under Bill C-92*, Schulich School of Law, Dalhousie University, 2020.
- Pitre, Marie-Christine, *La participation des enfants dans les villes d'ici et d'ailleurs : Recension des initiatives inclusives pour soutenir les politiques de la Ville de Montréal*, essai de maîtrise en mobilisation et transfert des connaissances, Université du Québec, INRS, 2021.
- Ross, Amélie, *Effet de la fréquentation des pensionnats autochtones et des mauvais traitements durant l'enfance sur les problèmes de consommation d'alcool et de drogue*, Essai doctoral en psychologie, Université du Québec à Chicoutimi, 2013.
- Sigouin, Catherine, *La place et le rôle des grands-mères Inuit dans les relations familiales intergénérationnelles*, mémoire de maîtrise en travail social, Université du Québec à Montréal, 2010 [non publié].

JOURNAUX, SITES D'INFORMATION, SITES INSTITUTIONNELS ET BLOGUES

- Actualités UQAM, « Pour une justice épistémique : Amandine Catala plaide pour une participation des groupes non dominants à la production et à la diffusion des connaissances » (30 novembre 2021), en ligne : <actualites.uqam.ca/2021/pour-une-justice-epistemique/>.
- Bacon, Joséphine, « L'innu-aimun : une langue en marche » *Word Press* (24 juillet 2018), en ligne : <trahir.wordpress.com/2018/07/24/bacon-innu-aimun/>.
- Basile, Suzy, « La relation des femmes autochtones au territoire » *Magazine Acfas*, 18 novembre 2018, en ligne : <acfas.ca/publications/magazine/2018/11/relation-femmes-autochtones-au-territoire>.
- Beatch, Anna, Sydney Thomson, Micheal Clark, Josh Morisson, Drew Lafond, Deidre Louw, Kathryn Graham et Franklin, « La LEFJPNIM portée devant la Cour suprême du Canada : ce que cela implique pour les Peuples autochtones » *MNP* (18 avril 2023), en ligne : <mnp.ca/fr/points-de-vue/bibliotheque/la-loi-c92-portee-devant-la-cour-supreme-du-canada-ce-que-cela-implique-pour-les-premieres-nations>.
- Bélanger, Edith, « Un été sans pow-wow », *Radio-Canada* (20 juillet 2020), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/1721042/pow-wow-edith-belanger-danse-spirituel-regalia-autochtone>.
- Bélanger, Édith, « La vie secrète des préjugés envers les Autochtones », *Radio-Canada* (4 novembre 2020), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/1746841/vie-secrete-prejuges-autochtones-services-sante>.
- Bordeleau, Jean-Louis, « La cour permet aux Autochtones de gérer leur service de protection de l'enfance », *Le Devoir* (10 février 2022), en ligne : <ledevoir.com/societe/672927/la-cour-d-appel-permet-aux-premieres-nations-de-gerer-eux-memes-leur-service-de-protection-a-l-enfance?fbclid=IwAR2QUuqATf5wOrLxXK-2DVp3LI2bXxB2TFIpspp8Mgarvxn3ZD6p5GVLw9M>.
- Bouchard, Gérard, « Transmission des valeurs et histoire nationale », *Le Devoir* (23-24 octobre 2021) B11.
- Boulanger, Luc, « Chant d'amour et de fierté », *La Presse* (10 mars 2023), en ligne : <lapresse.ca/arts/theatre/2023-03-10/critique-de-manikanetish/chant-d-amour-et-de-fierte.php?utm_source=dialoginsight&utm_medium=infolettre&utm_campaign=DI_Manika_critiques_BA_20230315>.
- Cision, « Décès de Mme Joyce Echaquan – La coroner Géhane Kamel dépose son rapport d'enquête », *Cision* (1^{er} octobre 20), en ligne : <newswire.ca/fr/news-releases/deces-de-mme-joyce-echaquan-la-coroner-gehane-kamel-depose-son-rapport-d-enquete-806045041.html>.
- Claude, Gaspard, « Collecte de données : caractéristiques, techniques et exemples » (16 décembre 2019), en ligne : <scribbr.fr/methodologie/collecte-de-donnees/>.
- Commission de la santé et des services sociaux des Peuples autochtones du Québec et du Labrador, « Adoption et tutelle coutumières », en ligne : <cssspnql.com/adoption-et-tutelle-coutumieres/#:text=Il%20s'agit%20d'uneautonomie%20gouvernementale%20des%20Premieres%20Nations>.
- Filiatrault, Simon, « Des questions persistent sur le financement de la protection de l'enfance autochtone », *Radio-Canada* (19 mars 2024), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/2058290/financement-enfance-autochtone-cour-supreme-canada>.
- Filiatrault, Simon, « Protection de l'enfance autochtone : que retenir de la décision de la Cour suprême ? », *Radio-Canada* (14 février 2024), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/2049053/cour-supreme-protection-enfance-autochtone-autonomie-ogouvernementale>.
- Foisy, Catherine, « Les personnes privilégiées devraient-elles se taire ? » *Nouveau Projet* (20 février 2023), en ligne : <atelier10.ca/nouveauprojet/article/les-personnes-privilegiees-devraient-elles-se-taire>.

- Gélinas, André et Stéphane Wall, « Gangs de rues, fusillades et proxénétisme : il y a urgence de resserrer les conditions de remise en liberté pour sécuriser nos villes », *Le Journal de Montréal* (26 janvier 2022), en ligne : <journaldemontreal.com/2022/01/26/gangs-de-rues-fusillades-et-proxenetisme-il-y-a-urgence-de-resserrer-les-conditions-de-remise-en-liberte-pour-securiser-nos-villes>.
- Gill-Couture, Jérôme, « Les Autochtones à fond sur les réseaux sociaux », *Radio-Canada* (29 décembre 2022), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/1945133/medias-sociaux-autochtones-tiktok-facebook>.
- Guay, Christiane et Sébastien Grammond, « Des institutions innues de protection de la jeunesse : Chantier 14 – Axe 2 Pratiques juridiques et accessibilité de l’institution judiciaire » (dernière modification le 5 octobre 2018), en ligne : <chantier14adaj.openum.ca>.
- Guay, Christiane, Lisa Ellington et Nadine Vollant (2020), « La loi LEFJPNIM Fiche synthèse à l’intention des professionnels en protection de la jeunesse », en ligne : <chantier14adaj.openum.ca/files/sites/121/2020/05/Guay-Ellington-et-Vollant-2020.-Loi-LEFJPNIM-et-la-portee-des-normes-minimales-pour-les-professionnels-1.pdf>.
- Hanson, Erin, Daniel Gamez et Alexa Manuel, « The Residential School System », *Indigenous Foundations, First Nations and Indigenous Studies UBC*, 2020, en ligne : <https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_residential_school_system/>.
- Houdassine, Ismaël, « Femmes et Autochtones : à chacune son féminisme », *Radio-Canada* (8 mars 2019) en ligne : <radio-canada.ca/nouvelle/1157112/femmes-autochtones-feminisme-journee-internationale-femme#:~:text=Elles%20s%27appellent%20Alanis%20Obomsawin,franchise%20leur%20vision%20du%20féminisme>.
- Institut national de santé publique du Québec, « L’ampleur de la violence vécue en milieu autochtone », en ligne : <inspq.qc.ca/rapport-quebecois-sur-la-violence-et-la-sante/la-violence-vecue-en-milieu-autochtone/l-ampleur-de-la-violence-vecue-en-milieu-autochtone>.
- Josselin, Marie-Laure, « Protection de l’enfance : victoire en cour incomplète pour les Autochtones », *Radio-Canada* (10 février 2022), en ligne : <ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1861302/justice-enfant-autochtone-protection-enfance-quebec>.
- Josselin, Marie-Laure, « Moment historique pour Opiticiwan qui prend en main sa protection de l’enfance », *Radio-Canada* (10 novembre 2021).
- Laurin-Desjardins, Camille, « Guy Rocher et le Changement social une réforme à la fois », *Le Devoir* (20 avril 2024), en ligne : <ledevoir.com/societe/811334/guy-rocher-changement-social-reforme-fois>.
- Légaré, Marie-Iris, « Femmes autochtones : au-delà d’une solidarité de papier » (février 2013), en ligne : <cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/femmes-autochtones-au-del-dune-solidarite-de-papier>.
- Lévesque, Fanny et Olivier Jean, « Vent de révolte des Innus contre la DPJ », *La Presse* (30 novembre 2020), en ligne : <lapresse.ca/actualites/2020-11-30/cote-nord/vent-de-revolte-des-innus-contre-la-dpj.php>.
- Lévesque, François, « Caroline Monnet, de résilience et d’autodétermination », *Le Devoir* (2-3 octobre 2021), 7.
- Matiu, « Innu-aimi ma ! (Parle innu !) », *La Presse* (9 avril 2023), en ligne : <lapresse.ca/contexte/2023-04-09/carte-blanche-a-matiu/innu-aimi-ma-parle-innu.php#>.
- Metallic, Naomi, « Why administrative changes won’t kill the Indian Act » (20 septembre 2017), en ligne : <policyoptions.irpp.org/magazines/september-2017/why-administrative-changes-wont-kill-the-indian-act/>.
- Nadeau, Jessica, « Des services publics perçus comme des menaces », *Le Devoir* (6 juin 2017), en ligne : <ledevoir.com/societe/500512/services-publics-et-autochtones-une-relation-a-revoir>.
- Nadeau, Jessica, « L’Inuktitut s’effrite sous le poids de la modernité », *Le Devoir* (29 mai 2023) A.

- Nanipou, Maria-Louise, « Awacak : naissance d'une organisation à la recherche des enfants autochtones disparus », *Radio-Canada* (13 octobre 2021).
- Passafiume, Alessa, « La Cour fédérale approuve le règlement de 23 milliards pour les enfants autochtones », *La presse canadienne* (24 octobre 2023).
- Puxley, Chinta, « Les Autochtones du Manitoba vivent dans les maisons les plus délabrées au pays », *La Presse canadienne* (1^{er} février 2016), en ligne : <lapresse.ca/actualites/201602/01/01-4945898-les-autochtones-du-manitoba-vivent-dans-les-maisons-les-plus-delabrees-au-pays.php>.
- Radio-Canada, « Point du jour : Les réalités autochtones se font connaître sur les réseaux sociaux » (1^{er} février 2021), en ligne : <radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/point-du-jour/segments/entrevue/341545/autochtones-premieres-nations-reseaux-sociaux-tiktok>.
- Ringuette, Matic et Ève Ringuette, « On n'est pas des sauvages », Terre Innu et de Radio CKAU, en ligne : <radio-canada.ca/ohdio/balados/8457/pas-des-sauvages/536199/tradition-ancestrale-tradition-aine-jeune>.
- Robidas, Pascal, « Violence armée : quand le crime "désorganisé" tente d'imposer sa loi », *Radio-Canada* (30 novembre 2021), en ligne : <radio-canada.ca/nouvelle/1842911/gagns-rue-violence-armes-jeunes-internet>.
- Rynor, Becky, « "Don't just publish another paper. Let's do something," says scholar-advocate Cindy Blackstock » (5 avril 2023), en ligne : <universityaffairs.ca/features/feature-article/dont-just-publish-another-paper-lets-do-something-says-scholar-advocate-cindy-blackstock/?mibextid=5zvaxg&fbclid=IwARODZ0KFiHAQLGv7iZ2maLOm4aBfaevBpiU10TiStYPjZ-03x3yqOF5_EU>.
- Saint-Pierre, Christian, « Dave Jenniss explore courageusement son récit originel », *Le Devoir* (22 octobre 2021) B1.
- Services aux autochtones Canada, *Principe de Jordan : principe d'égalité réelle*, Ottawa, SAC, 2019, en ligne : <sac-isc.gc.ca/fra/1583698429175/1583698455266#:~:text=L%27égalité%20réelle%20est%20la,du%20succès%20pour%20certaines%20personnes>.
- Services aux autochtones Canada, Projet de loi C-92 : La Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Peuples autochtones, des Inuits et des Métis reçoit la sanction royale, Ottawa, SAC, 2019, en ligne : <canada.ca/fr/services-autochtones-canada/nouvelles/2019/06/la-loi-concernant-les-enfants-les-jeunes-et-les-familles-des-premieres-nations-des-inuits-et-des-metis-recoit-la-sanction-royale.html>.
- Société de développement économique Uashat mak Mani-utenam, « Portrait régional d'Uashat mak Mani-utenam », en ligne : <sdeum.ca/portrait-regional/#:~:text=La%20communauté%20innue%20de%20Sept,a%20été%20implantée%20en%201949>.
- Statistique Canada, « The housing conditions of aboriginal people in Canada, census of population, 2016 », dans *Recensement en bref*, n° de catalogue 98-200-X2016021, Statistique Canada, 2017, en ligne, <statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016021/98-200-x2016021-eng.pdf>.
- Statistique Canada, « Profil de la population autochtone, Québec », dans *Recensement de la population de 2016*, n° de catalogue 98-510-X2016001, Ottawa, Statistique Canada, 2018, en ligne : <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/abpopprof/details/Page.cfm?Lang=F&Geo1=PR&Code1=24&Data=Count&SearchText=Qu%C3%A9bec&SearchType=Begins&B1=All&C1=All&GeoLevel=PR&GeoCode=24&SEX_ID=1&AGE_ID=1&RESGEO_ID=1>.
- Statistique Canada, « Profil de la population autochtone, Québec », dans *Recensement de la population de 2016*, n° de catalogue 98-510-X2016001, Ottawa, Statistique Canada, 2018, en ligne : <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp->

pd/abpopprof/details/Page.cfm ?Lang=F&Geo1=PR&Code1=24&Data=Count&SearchText=Qu%C3%A9bec&SearchType=Begins&B1=All&C1=All&GeoLevel=PR&GeoCode=24&SEX_ID=1&AGE_ID=1 &RESGEO_ID=1>.

Thisdel, Michel, « L'autre accès aux savoirs » (27 mai 2022), en ligne : <uqar.ca/nouvelles/uqar-info/4061-l-autre-acces-aux-savoirs>.

Vandergrift, Kathy, Cheryl Milne, Carol Rogerson, Lisa Wolff, Nadja Pollaert et Emily Chan, « L'intérêt supérieur de l'enfant : signification et mise en application au Canada » (2009) à la p 52, en ligne : <rightsofchildren.ca/wp-content/uploads/2016/03/BIC-Report-FRE-Web.pdf>.

Vie-publique.fr, « Quels sont les différents types de droits des citoyens ? » (4 septembre 2023), en ligne : <vie-publique.fr/fiches/23866-quels-sont-les-differents-types-de-droits-des-citoyens>.

Voce, Antonio, Leyland Cecco et Chris Michael, « "Cultural genocide" : the shameful history of Canada : residential schools-mapped », *The Guardian* (6 septembre 2021).

Wessells, Mike, « What Are We Learning About Protecting Children in the Community ? : An inter-agency review of the evidence on community-based child protection mechanisms in humanitarian and development settings » (2009), en ligne : <pdfs.semanticscholar.org/59b1/2f28d0bd2f8c5ad649bf1e2d96d8af50f349.pdf?_ga=2.243349126.2017785540.1569873705-606692072.1569502721>.

Yvon, Anne-Marie, « Nish, un premier roman jeunesse pour Isabelle Picard », *Radio-Canada* (28 avril 2021) en ligne : <ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1787900/nish-roman-jeunesse-isabelle-picard-autochtone-litterature>.

Yvon, Anne-Marie, « L'adoption coutumière autochtone, une manière de faire toujours actuelle », *Radio-Canada* (10 janvier 2020), en ligne : <radio-canada.ca/espaces-autochtones/1467876/adoption-coutumiere-autochtone-tatum-crane-eva-ottawa>.

AUTRES SOURCES

Bonnière, René et Pierre Perrault, « Ka ke ki ku », Pierre Perrault, 1960, en ligne : <onf.ca/film/ka_ke_ki_ku/>.

Bonspille Boileau, Sonia, allocution lors La conférence intitulée Les femmes autochtones : rôle, enjeux et représentation médiatique, tenue à l'Université de Montréal, 31 mars 2025.

Bonspille Boileau, Sonia, <https://ici.tou.tv/pour-toi-flora>.

Eidinger, Andrea, « Histoire des rôles de genre au Canada » *L'Encyclopédie canadienne*, 2020, à la p 2, en ligne : <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/histoire-des-roles-de-genre-au-canada>>.

Ellington, Lisa, « L'application de la Loi sur la protection de la jeunesse dans les communautés autochtones au Québec », Dîner-causerie – L'application de la Loi sur la protection de la jeunesse dans les communautés autochtones au Québec, présenté à l'Université de Montréal, 26 avril 2017, [non publié].

Gill, Marie-Andrée, balado : *Laissez-nous raconter : L'histoire crochie*, 2020, Terre Innue et Radio-Canada.

Gill, Marie-Andrée et Joséphine Bacon, balado : *Les mots de Joséphine*, 2021, Terre Innue et Radio CKAU.

Guay, Christiane et Sébastien Grammond, « ne kupaniem/ne kupanishkuem : La garde coutumière chez les Innus d'Uashat mak Mani-utenam »(fiche synthèse), Innu Takuaikan Uashat mak Mani-utenam, 2019.

Henein Mestenepeo, Tammy, « Innu Papu, les innus qui rient », Natashkuan, Wapikoni Mobile, 2010, en ligne : <<https://vimeo.com/162436557>>.

James Sinclair, Niigaanwewidam et Sharon Dainard, « Rafle des années soixante », *L'encyclopédie canadienne*, 2016.

- McNab, Miriam, « Questions relatives aux femmes autochtones du Canada », *L'encyclopédie canadienne*, 2020, en ligne : <thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/questions-relatives-aux-femmes-autochtones>.
- Nickel, Sarah et Emily Snyder, « Féminismes autochtones au Canada », *L'encyclopédie canadienne*, 2019, en ligne : <thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/feminismes-autochtones-au-canada>.
- O'Bomsawin Kim, « Laissez-nous raconter : Les grands entretiens », Terre Innué et Ici Radio-Canada Première, en ligne : <ici.radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/8347/laissez-nous-raconter-grands-entretiens>.
- O'Bomsawin Kim, « Je m'appelle humain », Andrée-Anne Frenette, 2020, en ligne : <terreinnue.com/je-mappelle-humain>.
- O'Bomsawin, Kim et Marie-Andrée Gill, « Laissez-nous raconter, épisode 2 : L'identité », Terre Innué, 2022, 52 minutes, à 3m 30s, en ligne : <ici.tou.tv/laissez-nous-raconter/S01E01?lectureauto=1>.
- O'Bomsawin, Kim et Marie-Andrée Gill, « Laissez-nous raconter, épisode 1 : Le territoire », Terre Innué, 2022, 52 minutes, à 3m 51s, en ligne : <ici.tou.tv/laissez-nous-raconter/S01E01?lectureauto=1>.
- Obomsawin, Alanis, « On ne peut pas faire deux fois la même erreur », Alanis Obomsawin, 2016, en ligne : <onf.ca/film/on_ne_peut_pas_faire_deux_fois_la_meme_erreur/> et Alanis Obomsawin, « Les enfants », Alanis Obomsawin, 1972, en ligne : <onf.ca/film/enfants/>
- Ost, François, « La thèse de doctorat en droit : du projet à la soutenance », conférence, séminaire d'ouverture de l'École doctorale en sciences juridiques de la Communauté française de Belgique, 17 février 2006, en ligne : <ed98-dn.normandie-univ.fr/wp-content/uploads/sites/132/2020/12/la-these-en-droit-du-projet-a-la-soutenance.pdf>.
- Panasuk, Anne, allocution, *Midi-conférence - Le défi de la confiance : à la recherche des enfants autochtones disparus et assassinés*, présentée à l'UQÀT (webinaire), 24 mars 2022, [non publiée].
- Perrault, Pierre, « Le pays de la terre sans arbre ou le mouchouânipi », Paul Larose et Jacques Bobet, 1980, en ligne : <onf.ca/film/pays_de_la_terre_sans_arbre_ou_le_mouchouanipi/>.
- Putu Puanan, « Les effets intergénérationnels des pensionnats », Uashat Mak Mani-utenam, Wapikoni Mobile, 2016.
- Québec, Ministère de la santé et des services sociaux, « Éthique de la recherche » (dernière modification le 27 mars 2023), en ligne : <msss.gouv.qc.ca/professionnels/ethique/ethique-de-la-recherche/recherche-portant-sur-des-personnes-mineures-ou-majeures-inaptes/>.
- Vollant, Cassandra, « Ma fierté », Wapikoni mobile et Manon Barbeau, 2019, en ligne : <lafabriqueculturelle.tv/capsules/11967/ma-fierte-realise-par-kassandra-vollant-celebrer-la-fierte-et-l-identite-autochtone>.
- Wapikoni Mobile, « Collection de courts métrages », en ligne : <<http://www.wapikoni.ca>> et <evenementswapikoni.ca/collection-duvres>.