Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok

Legal Pluralism and the Contemporaneity of Rights and Territorial Responsibilities of the Atikamekw Nehirowisiwok
Pluralismo jurídico y contemporaneidad de los derechos y de las responsabilidades territoriales entre los Atikamekw Nehirowisiwok

Benoit Éthier

Volume 40, numéro 2, 2016

Pluralismes juridiques et interculturalités
Legal Pluralism and Interculturalities
Pluralismos jurídicos e interculturalidades

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1037517ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1037517ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Éthier, B. (2016). Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok. *Anthropologie et Sociétés*, 40(2), 177–193. <https://doi.org/10.7202/1037517ar>

Résumé de l'article

Cet article aborde la question des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok à partir de leurs propres termes. J'explique notamment en quoi le concept *nehirowisiw otiperitamowin*, utilisé pour parler des droits, des pouvoirs et des responsabilités, fait aussi référence à des valeurs fondamentales comme l'autonomie et la réciprocité. En articulant ma réflexion à l'aide de la perspective issue du pluralisme juridique et des travaux de Roberts (1998), de Panikkar (1999) et de Jullien (2008), l'article montre en quoi cette perspective peut être une amorce intéressante à un exercice de dialogue entre les ordres juridiques autochtones et étatiques. Cet exercice soutenu par des exemples ethnographiques est une prémisse à la comparaison et à l'analyse des dynamiques d'enchevêtrement, de négociation et de résistance entre les ordres juridiques autochtones et étatiques.

PLURALISME JURIDIQUE ET CONTEMPORANÉITÉ DES DROITS ET DES RESPONSABILITÉS TERRITORIALES CHEZ LES ATIKAMEKW NEHIROWISIWOK

Benoît Éthier

Introduction¹

Dans le cadre des négociations territoriales globales², les Autochtones du Canada sont amenés à revendiquer leurs droits territoriaux à l'intérieur de paramètres bien définis par les institutions étatiques. Dans ces processus de négociation, les Autochtones traduisent leurs rapports au territoire dans des termes compris et imposés par leurs interlocuteurs étatiques dans le but de défendre leurs propres droits et intérêts. Les Atikamekw Nehirowisiwok sont engagés depuis quelques décennies déjà dans ces processus de négociation et

1. Une première version de ce texte a été présentée dans le cadre du colloque « Pluralisme juridique et droits fondamentaux » (Bordeaux, 16 et 17 décembre 2014) organisé par les membres du partenariat État et cultures juridiques autochtones (CRSH 2013-2018), dirigé par M. Ghislain Otis. L'étude présentée ici est issue d'une collaboration étroite avec des membres du Conseil de la Nation Atikamekw Nehirowisiw (CNA) et des conseils de bande des communautés nehirowisiwok de Manawan, d'Opitciwan et de Wemotaci. En accord avec le protocole de recherche du CNA et le protocole de recherche de l'Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador (APNQL 2014), ce texte a fait l'objet d'une relecture attentive de la part de membres du Secrétariat au territoire, organe du CNA. Je les remercie pour leur implication dans cette démarche et pour la pertinence de leurs commentaires. J'aimerais également remercier les évaluateurs anonymes pour la même raison. Je tiens à souligner l'apport du projet collaboratif Atikamekw Kinokewin (CRSH 2006-2010; 2012-2015) dirigé par Sylvie Poirier (Université Laval) en partenariat avec le CNA. Cette recherche a été rendue possible grâce à une contribution financière du Fonds de recherche sur la société et la culture (FRQSC, Bourses d'études de cycles supérieurs en recherche, 2013-2016), du Fonds Tougas (Bourses d'excellence au doctorat, Université Laval, 2013-2014) et de la Chaire Louis-Edmond Hamelin (Bourses d'excellence et Subvention à la mobilité, Université Laval, 2014-2015).
2. Mise en place à compter de 1973 par le gouvernement fédéral, la Politique sur les revendications globales vise à conclure des ententes finales sur des territoires revendiqués par différentes nations autochtones du Canada n'ayant signé aucun traité jusqu'à présent. Ces ententes, également connues sur le nom de « traités modernes », ont pour but de pallier le flou juridique concernant les droits et titres fonciers que possèdent les Autochtones.

connaissent très bien les risques encourus par cet exercice de traduction. Dans leur démarche d'affirmation identitaire et culturelle, et dans un souci de transmettre les savoirs reliés à la responsabilité et aux pratiques territoriales, les Atikamekw Nehirowisiwok ont mis beaucoup de temps et d'énergie à développer des outils de négociation à partir de leurs propres conceptions et de leurs propres valeurs.

Dans le cadre de ce texte, je propose de dresser un portrait de la contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok³ à partir de leurs propres termes. Par contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales, j'entends la relecture et la synthèse culturelles de règles de conduite et de processus décisionnels en usage et ancrés historiquement. La notion de « contemporanéité », empruntée à l'anthropologue Sylvie Poirier (2000), est appropriée ici dans le but de reconnaître les dynamismes des ordres juridiques autochtones dans leurs interactions et négociations avec la modernité et les institutions étatiques.

Je me propose tout d'abord de discuter de la perspective analytique du « pluralisme juridique », thème central de ce numéro, et d'expliquer dans quelle mesure cette perspective a le potentiel d'ouvrir la voie au dialogue, à la comparaison et à l'analyse des dynamiques d'enchevêtrement, de négociation et de résistance entre les ordres juridiques autochtones et étatiques. Ici, 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 (Nader 1965, 2002 ; Moore 1978 ; Comaroff et Roberts 1981 ; Rouland 1988 ; Leclair 2011).

Perspective analytique du pluralisme juridique

Dans les dernières décennies, depuis les études de Max Gluckman (1955, 1963), entre autres, plusieurs anthropologues ont mené des travaux s'intéressant aux espaces de coexistence, de codétermination et aussi de résistance qui se déploient entre divers ordres juridiques (Merry 1988). Pour certains, comme Griffiths (1986) et Benda-Beckmann (2002), influencés par les travaux de Sally Falk Moore (1973, 1978), les ordres juridiques se définissent dans des relations complexes de compétition, d'interaction, de négociation et d'isolationnisme. Ainsi, les recherches portant sur le pluralisme juridique permettent d'analyser les

3. Dans ce texte, j'utilise par alternance le terme Nehirowisiw (Nehirowisiwok, au pluriel) et Atikamekw Nehirowisiw. Il faut spécifier que le terme Nehirowisiw est celui qui a toujours été utilisé par mes interlocuteurs pour se désigner ; un ethnonyme qui leur appartient, au contraire d'Atikamekw et de Têtes-de-Boules. Il existe tout un débat concernant l'appellation de cette population. Pour un aperçu de ces débats, voir : Gélinas (1998) ; Dawson (2003) ; Conseil de la Nation Atikamekw Nehirowisiw (2004) ; Société d'histoire atikamekw nehirowisiw et Jérôme (2009) ; Poirier, Jérôme et la Société d'histoire atikamekw nehirowisiw (2014).

processus de négociation et de reformulation qui se produisent – dans un rapport souvent asymétrique – entre, par exemple, les ordres juridiques autochtones et étatiques (Merry 1988).

Certains chercheurs, qu'ils soient juristes ou anthropologues, soutiennent que la perspective analytique du pluralisme juridique contribue également à remettre en question la prétention que les États-nations possèdent le monopole de la production du droit (Griffith 1986; Rouland 1988; Le Roy 1998, 1999; Benda-Beckmann 2002; Eberhard 2012, 2013; Merry 2012). Simon Roberts émet quant à lui des bémols importants face à cette affirmation. Dans son texte intitulé *Against Legal Pluralism: Some Reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain*, Roberts (1998) soutient que l'on ne peut évacuer du concept de droit son bagage historique et culturel. Selon lui, il est difficilement concevable de définir le droit en dehors de la définition comprise par les institutions sociales et politiques l'ayant élaboré (Roberts 1998: 105). Pour lui, la traduction des univers normatifs non occidentaux vers des catégories occidentales comme le droit peut entraîner la réduction et l'altération des univers normatifs décrits. En continuité avec Bohannan (1957), Roberts privilégie la mise en valeur des conceptions locales: la reconnaissance et la définition des univers normatifs autochtones doivent s'opérer dans leurs propres termes et non dans des termes qui leur sont imposés et qui ont la prétention de définir qui ils sont ou qui ils doivent être (Roberts 1998: 105). Ce n'est qu'après avoir bien documenté ces conceptions locales et avoir défini leur sens à partir des discours et des pratiques institutionnelles locaux que l'on peut penser à les mettre en commun avec d'autres. Le défi demeure dans la transition et la traduction des concepts et des sens locaux à un niveau analytique et comparatif (*ibid.*: 104-105). Cet exercice de traduction est toutefois nécessaire à la comparaison et à l'analyse des dynamiques d'enchevêtrement, de négociation et de résistance entre les ordres juridiques.

Les propos de Roberts (1998) résumés ici sont importants puisqu'ils nous incitent à décliner le concept et le domaine du droit, mais aussi ceux du pouvoir, de l'autorité et de la justice dans leur formation historique et dans leurs pratiques institutionnelles. D'autre part, les critiques de ce texte nous encouragent à porter une attention particulière à la taxonomie de nos interlocuteurs et aux enjeux de la traduction (culturelle et linguistique). Enfin, cela nous a amenés à nous demander s'il existe ce que Panikkar (1999) nomme des «équivalences homéomorphes» entre ces domaines (droit, pouvoir, autorité, justice) et les pratiques et taxonomies autochtones, par exemple.

L'équivalence homéomorphe ne propose pas d'universaux, ni même une véritable analogie. Elle propose plutôt «une équivalence fonctionnelle particulière découverte par le moyen d'une transformation topologique. Elle est une sorte d'analogie fonctionnelle existentielle» (Panikkar 1999: 213). L'utilisation de ces équivalences n'entraîne pas la réduction ou l'absorption des différences, de l'altérité, mais, au contraire, participe à leur reconnaissance et à

leur mise en « dia-logue ». Je reprends ici le terme de François Jullien (2008) qui insiste sur le fait que le dialogue interculturel prend forme autant dans l'échange, le partage et l'interaction que dans la rupture et l'écart épistémologiques et ontologiques, d'où la présence du trait d'union qui sert à marquer la distance, l'écart épistémologique et ontologique qui subsiste dans la rencontre.

Nehirowisiw otiperitamowin

Droits et responsabilités territoriales nehirowisiwok

Les Atikamekw Nehirowisiwok, au nombre d'un peu plus de 6 000, sont majoritairement situés dans les régions de Lanaudière et de la Haute-Mauricie au centre du Québec. Ils font partie de la grande famille linguistique algonquienne regroupant plusieurs nations, dont les Innus, les Anicinabek (Algonquins) et les Eeyou (Cris).

Plusieurs travaux menés auprès des populations algonquiennes ont abordé la question de l'application de certaines règles de conduite valorisées en ce qui a trait aux activités en forêt. C'est le cas particulièrement des travaux de Speck (1933), de Mailhot et Vincent (1980, 1982) et de Lacasse (2004) chez les Innus, de Lips (1947) chez les Naskapis, de Poirier et Niquay (1999) chez les Atikamekw Nehirowisiwok et de Leroux *et al.* (2004) et Leroux (2009) et chez les Anicinabek. Ces études démontrent comment ces règles de conduite transmises par les institutions de la famille et de la bande régissent les rapports sociaux et politiques entretenus entre les familles et les groupes de chasse, mais également les rapports sociaux entretenus entre les personnes humaines et les entités non-humaines (animaux, plantes, esprits des ancêtres). Dans l'ensemble, ces travaux décrivent les droits et responsabilités territoriales de ces groupes comme étant un ensemble de pratiques normatives liées par exemple à la transmission des territoires de chasse, à la transmission des rôles et statuts de la personne, au règlement de conflits, au maintien de la paix, au partage des fruits de la chasse ou de la pêche et à la préservation des « ressources ».

À l'instar de ces travaux, cet article, rédigé pendant ma démarche de recherche doctorale, fait état de valeurs, de principes éthiques, de codes moraux et de règles de conduite que j'ai pu documenter lors de mes séjours au sein des trois communautés nehirowisiwok (Manawan, Opitciwan, Wemotaci) entre 2009 et 2015 et qui participent à la cohésion sociale entre les personnes (humaines et non-humaines). Les données ethnographiques présentées ici sont issues majoritairement des observations et des entretiens réalisés auprès d'aînés et de responsables territoriaux (*ka nikaniwitcik*) des trois communautés nehirowisiwok⁴. Je dois préciser ici que cette recherche doctorale se réalise dans

4. Par « aînés », je réfère aux personnes âgées de plus de 65 ans n'ayant pas fréquenté les pensionnats autochtones et étant reconnues comme possédant un bagage important de savoirs liés à la vie en forêt. Chez les Nehirowisiwok, les aînés demeurent des personnes dont la parole est largement respectée et influente. Régulièrement, les membres des communautés

un contexte où les membres du Conseil de la Nation Atikamekw Nehirowisiwok (CNA) sont amenés à élaborer un code de pratiques nehirowisiw (*orocowewin notcimik itatcihowin*) visant à la fois à assurer la transmission des responsabilités et des savoirs territoriaux et à faire reconnaître auprès des instances étatiques leurs propres conceptions du droit et de la responsabilité territoriale⁵. Un des objectifs de ma recherche doctorale est de réfléchir non seulement aux règles, valeurs et pratiques normatives, mais également de créer en partenariat avec mes interlocuteurs nehirowisiwok des outils favorisant le dialogue interculturel dans un contexte de négociation territoriale. Nous avons mis sur pied, par exemple, un comité de travail⁶ pour élaborer un lexique thématique visant à mettre en valeur les conceptions nehirowisiwok liées aux droits et à la responsabilité territoriale et à bonifier les travaux entourant le code de pratiques et les négociations territoriales menés par les membres du CNA et de la Table des négociations.

Spécifions, dans un premier temps, la difficulté vécue durant mon étude à cerner des termes nehirowisiwok qui pourraient équivaloir aux concepts de «droit» ou de «justice». Cette difficulté, également partagée par des linguistes nehirowisiwok et par des membres nehirowisiwok de la Table des négociations territoriales, provient d'abord du fait que ces conceptions demeurent largement abstraites et issues d'une logique ou d'une rationalité particulière. Par ailleurs, 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 autochtones.

Dans leurs travaux effectués dans le contexte des négociations territoriales globales, les Atikamekw Nehirowisiwok traduisent habituellement les concepts de «droit» et de «propriété territoriale» par le concept *tiperitamowin*. Mes interlocuteurs savent très bien que le concept *tiperitamowin* n'est pas analogue

nehirowisiwok se réfèrent aux aînés pour connaître leurs avis et suggestions à propos de questions diversifiées (langue, démarches politiques ou spirituelles personnelles ou collectives, savoirs familiaux, savoirs historiques, etc.). La parole des *ka nikaniwiticik* est également respectée et influente en ce qui concerne les pratiques et les savoirs au sein des territoires de chasse familiaux (*ntoho aski*). Précisons que ces deux statuts (aîné, responsable de territoire familial) ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Un aîné (*mocom*) peut avoir le statut de *ka nikaniwiticik*, mais pas nécessairement. Précisons aussi que mes rencontres sur le terrain ne se sont pas limitées aux aînés et aux *ka nikaniwiticik*, mais mes partenaires à la recherche m'ont régulièrement dirigé vers ces personnalités qui sont reconnues comme ayant une parole d'influence. Ce choix méthodologique est plus amplement discuté dans ma thèse.

5. Un article portant plus spécifiquement sur le processus d'élaboration du code de pratiques nehirowisiw (*orocowewin notcimik itatcihowin*) dans le contexte des négociations territoriales globales est prévu.
6. Ce comité est composé de Nicole Petiquay, techno-linguiste au CNA, Christian Coocoo, coordonnateur aux services culturels au CNA et Gérald Ottawa du Secrétariat au territoire du CNA. Des séances de travail avec des membres du comité sur le code de pratiques nehirowisiw et des membres de la Table des négociations ont également eu lieu.

aux concepts occidentaux de droit ni de propriété. Il s'agit plutôt d'une conception homéomorphe – qui présente une analogie fonctionnelle, mais qui est d'une nature tout à fait différente.

Pour mes interlocuteurs nehirowisiwok, la locution *ni tiperiten aski*⁷ renvoie à une sorte de relation au territoire, relation qui comprend certains droits et responsabilités. La locution *ni tiperiten aski* pourrait être traduite par «je suis garant de ce territoire», «j'ai une responsabilité envers ce territoire». C'est en ce sens que les Nehirowisiwok peuvent utiliser ce concept pour mettre de l'avant leur relation «juridique» au territoire.

Dans un rapport soumis au Conseil Atikamekw-Montagnais, José Mailhot et Sylvie Vincent (1980) font état de leur analyse de l'utilisation du terme *tiperitamowin*⁸ à partir de témoignages de chasseurs innus. Il est inutile ici de faire un état détaillé de l'analyse morphologique du terme par Mailhot et Vincent, mais retenons que le concept *tiperitamowin* est essentiellement utilisé par les chasseurs pour parler de l'influence, du contrôle ou de la maîtrise qu'exerce une personne. Dans la perspective de mes interlocuteurs, c'est cette influence et cette maîtrise qui donnent à la personne des droits, mais aussi des responsabilités. Il y a ici un lien direct entre l'influence ou la maîtrise de la personne sur une chose ou dans un domaine particulier et ses pouvoirs, son autorité, ses droits et ses responsabilités.

Chez les Atikamekw Nehirowisiwok, les «droits territoriaux» – les droits d'occupation et d'utilisation – se rapportent aux savoirs et aux types de relations entretenues entre le chasseur et son milieu de vie. Par exemple, au fil des saisons, les responsables de territoire (*ka nikaniwiticik*) circulent au sein des territoires de chasse afin d'en évaluer les ressources (*tipahiskan*) et transmettent les informations aux membres de leur famille et auprès d'autres responsables territoriaux (Wyatt 2004; Wyatt et Chilton 2014). Ils peuvent également laisser des marques sur des arbres (*nametawin*) afin d'indiquer leur présence aux autres chasseurs et d'affirmer leur rôle de responsable ou de gardien du territoire (Poirier et Niquay 1999). En laissant des marques sur les arbres, ils indiquent aux autres familles que cette partie du territoire est sous leur responsabilité et qu'ils veillent à ce qu'il n'y ait pas de surexploitation des ressources.

On pourrait traduire le terme *ka nikaniwitic* (au singulier) par «celui qui est à la tête, en avant». Est nommé «*ka nikaniwitic*» la personne connaissant le mieux l'état d'un territoire de chasse et possédant certains droits et responsabilités (*tiperitamowin*) territoriaux (Houde 2011, 2014; Éthier 2014). C'est également le *ka nikaniwitic* qui peut lancer ou approuver les invitations à d'autres chasseurs. Le principe d'invitation (*wicakemowin*) fait partie aussi des règles de conduite

7. *Ni* (première personne du singulier), *tiperiten* (forme verbale du nom *tiperitamowin*), *aski* (terre, territoire).

8. *Tipenitamun* dans la langue innue.

que doivent encore aujourd'hui respecter les responsables de territoire afin d'assurer que l'ensemble des familles puisse subvenir à leurs besoins en viande sauvage, plantes médicinales, bois de chauffage et matériaux d'artisanat (Poirier et Niquay 1999). Il en est de même pour ce qui est du partage de la viande chassée. Lorsqu'un gros gibier comme l'orignal ou l'ours sont chassés, la viande doit être distribuée équitablement entre les membres du groupe de chasse et leur famille. Le principe d'invitation et le partage de la viande sont des pratiques essentielles au maintien du tissu social et représentent aussi une marque de respect envers l'animal chassé (Lips 1947).

Le *ka nikaniwitic* est davantage un responsable de territoire qu'une figure d'autorité détenant un réel pouvoir coercitif. Dans le contexte contemporain, les *ka nikaniwiticik* détiennent toujours une forme de responsabilité territoriale ; ils ne l'ont jamais cédée. Lorsqu'un *ka nikaniwitic* n'a plus les moyens d'assurer ses responsabilités, il transmet ce rôle à une autre personne, souvent au plus âgé de ses fils ou à un de ses frères. En fait, le titre et les responsabilités du *ka nikaniwitic* sont transmis d'abord et avant tout à la personne qui connaît le mieux le territoire et «qui aime le parcourir». Il s'agit d'une personne qui accompagnait régulièrement l'ancien responsable du territoire dans ses pratiques de chasse et de gestion avant qu'il ne puisse plus assumer ses responsabilités. Lorsqu'un responsable de territoire transmet son titre, il transmet par la même occasion son *o nehirowisiwin*, «soit une manière d'être et de vivre, ou encore un chemin pour parvenir à la maturité et à l'autonomie» (Poirier et Niquay 1999 : n.p.).

Mes interlocuteurs insistent aussi sur le fait que le pouvoir et l'autorité reliés à la maîtrise ou à l'influence de la personne ne sont pas exclusifs à l'être humain. Les esprits-maîtres des animaux (*awesisak okimaw*) et les *opwakanak* (les esprits de la forêt, les esprits des ancêtres) possèdent également une certaine forme de pouvoir, d'autorité et de responsabilité. Ils sont, étant donné leur capacité, leur influence et leur maîtrise, des *tiperitamokw* ; à la fois des «responsables», des «propriétaires» et des «personnalités juridiques» selon la logique nehirowisiw. L'ensemble de ces entités apporte sa contribution à la vie sociale au sein du *notcimik*.

Orowewin notcimik itatcihowin

Règles du vivre-ensemble au sein du *notcimik*

La locution *orowewin notcimik itatcihowin* est utilisée par les Atikamekw Nehirowisiwok pour discuter des règles du bien-vivre ensemble au sein de leur univers forestier, au sein du *notcimik*. Il s'agit de la locution utilisée depuis 2015 pour désigner le code de pratiques nehirowisiw. Le terme *notcimik* réfère non seulement à une forêt ou à un territoire, mais à un lieu d'origine, à un univers de relations intimes et de cohabitations entre les humains et les autres qu'humains. Aussi, la présence du terme *notcimik* dans cette locution vient spécifier et expliciter la place des autres qu'humains dans la socialité nehirowisiw, basée sur un mode relationnel et de réciprocité. Le terme *itatcihowin* renvoie à des

pratiques, à des comportements ou, plus largement, à un mode de vie. Le concept *orocowewin* renvoie à une prise de décision consensuelle. Littéralement, *orocowewin* pourrait être traduit par «ce qui est décidé ensemble». Ce concept peut également référer à un grand projet collectif, d'ordre politique ou autre ou à une orientation à prendre (un chemin de vie). Certains documents du CNA (1998, 2009) élaborés dans le contexte des revendications d'autonomie gouvernementale et d'élaboration de la Constitution du Nitaskinan⁹ traduisent ce concept par : décision, règlement, loi, résolution, arrêt, décret.

Depuis plusieurs années déjà, j'entends les Atikamekw Nehirowisiwok me dire que leur langue (*nehiromowin*) vient du territoire. Que c'est le *notcimik* qui forme la langue et l'identité nehirowisiwok. Progressivement, je comprends mieux la relation étroite entretenue entre la langue nehiromowin et les dynamiques territoriales. La langue des Atikamekw Nehirowisiwok est très descriptive et imagée. Comme me l'a fait remarquer une technolinguiste nehirowisiw, la surutilisation du verbe dans les phrases par rapport au français a pour effet de décrire l'état des choses ou des personnes, mettant l'emphasis sur les modes d'existence et sur les relations entretenues entre les choses ou les personnes. La langue distingue par ailleurs grammaticalement les genres animé et inanimé attribués aux noms, mais conjugués dans le verbe, selon la capacité d'action de la personne ou de la chose nommée. Ainsi, certaines pierres, certains matériaux (comme l'écorce de bouleau), le tambour (*teweikan*) ou le pain banik (*pakwecikan*) sont des exemples d'objets/personnes ayant le potentiel d'être vivants «par acceptation» (Goddard 2002). Ces catégories grammaticales ne sont pas figées, puisque certains noms inanimés peuvent prendre la forme animée lorsque le locuteur lui attribue un pouvoir d'agir. Cela revient donc à dire que la différence entre les genres animé et inanimé ne relève pas nécessairement de la nature même de l'objet/personne, mais de la relation que le locuteur entretient avec l'objet ou la personne désignée.

La frontière qui existe entre le monde du vivant et le monde du non-vivant, ou entre l'objet et le sujet, dans notre conception occidentale n'est pas partagée par les Atikamekw Nehirowisiwok. Ainsi, certains matériaux ou vêtements confectionnés avec des ossements ou de la peau animale ne sont pas considérés comme étant de la matière inerte et sans vie. Au contraire, ces «matériaux» *réagissent* à ceux qui les travaillent et qui les utilisent. La façon dont ces «matériaux» sont utilisés, l'attention que l'on y porte dans le processus de confection de vêtements ou d'outils font partie des relations sociales entretenues entre les familles de chasseurs et les esprits-maîtres des animaux.

9. Il s'agit de la Constitution territoriale élaborée par les membres de la Nation Atikamekw Nehirowisiw (le travail autour de la Constitution est toujours en cours). Le terme *Nitaskikan* («notre territoire») fait référence au territoire revendiqué par les Atikamekw Nehirowisiwok. Pour une discussion autour de l'utilisation du terme *Nitaskinan*, voir Poirier (2014) et Éthier et Poirier (à paraître).

Par exemple, un artisan qui travaille les peaux d'originaux pour confectionner des vêtements, des mitaines et des mocassins, m'explique qu'à chacune des étapes de préparation de la peau, la peau chante. Selon lui, et je le cite :

La peau chante parce que l'original a été bien tué et la viande et la peau n'ont pas été gaspillées [...]. La vie de l'original continue [...]. Les animaux [leurs esprits-mâîtres] voient qu'ils sont utiles pour nous. On fait ça pour eux, pour que l'on puisse continuer à avoir de la viande pour toute la famille. On participe à tout ça quand on confectionne les mitaines ou les mocassins.

Artisan, Opitciwan, 2014

Mes interlocuteurs nehirowisiwok discutent régulièrement de l'importance de ne pas surexploiter la faune ou de ne pas gaspiller la viande, mais également la peau et tout ce qui est utilisable et qui provient de l'animal. Tout le travail et l'attention accordés à l'animal chassé : la préparation et le partage de la viande, le tannage de la peau, l'utilisation des os ou de la peau pour la confection d'outils et de vêtements démontrent une appréciation et une reconnaissance envers l'esprit-maître de l'animal. Les familles de chasseurs ont ici des obligations et des responsabilités envers les esprits-mâîtres des animaux afin d'assurer une coexistence harmonieuse avec ces derniers. Il en est de même avec certaines plantes et pierres qui possèdent une grande utilité pour la confection de biens matériels, pour la médecine ou pour les pratiques rituelles. Lorsque la viande est gaspillée, non partagée entre les familles ou que les utilités de l'animal ne sont pas reconnues à leur juste valeur, l'espèce peut décider de partir et de changer de milieu de vie pour aller là où elle sera appréciée. Dans un entretien réalisé il y a une quinzaine d'années dans le cadre d'une recherche sur le droit coutumier nehirowisiw (Poirier et Niquay 1999), un aîné raconte :

Il y en avait ici du caribou. Un jour, ils sont partis. Le caribou [son esprit-maître] a parlé à un homme. Il ne lui a pas parlé comme ça, mais dans son rêve. [L'esprit-maître du caribou lui a dit] : « je vais partir parce qu'il n'y a personne pour me respecter. C'est pour ça que je pars ».

Aîné, Manawan, 1997

Ces propos rejoignent également ceux recueillis lors de mes séjours à Opitciwan (2014). Selon un responsable de territoire (*ka nikaniwitc*) : « le grand esprit, *Kitce manto*, peut voir qui partage et qui ne partage pas [la viande des animaux chassés]. Les animaux ne vont pas se donner aux personnes qui ne partagent pas ».

Une large partie des études ethnographiques réalisées auprès de populations algonquiennes depuis les travaux de Frank Speck (1915, 1918, 1933, 1935) discutent d'une éthique du respect et de la réciprocité entretenue entre les familles algonquiennes et les animaux chassés¹⁰. Cette éthique est présente dans une

10. Voir notamment les travaux de Lips (1947); Brightman (1973); Tanner (1979); Hallowell (1981); Scott (1988, 2013); Feit (1991, 2004); Poirier et Niquay (1999); et Nadasdy (2003, 2007).

série de pratiques dans lesquelles le chasseur et son entourage s'assurent que l'animal chassé ne souffre pas, que le corps de l'animal ne soit pas maltraité, que la viande, la peau et les os ne soient pas gaspillés, mais utilisés et largement partagés entre les familles.

Le gaspillage de la viande et la maltraitance du corps des animaux chassés par des allochtones sèment toujours la colère et l'indignation des Nehirowisiwok. Bien entendu, la perception de ce qu'est la maltraitance envers les animaux peut être subjective. Pour les Nehirowisiwok, déposer le corps d'un orignal directement sur le métal dans une boîte de camion est de la maltraitance et un manque de respect pour l'animal. Les chasseurs nehirowisiwok prennent toujours le temps de placer un tapis de sapinage dans le fond de la boîte de camion pour faire un lit au corps de l'animal. Faire parader un panache d'orignal sur le capot d'un véhicule est aussi un manque de respect envers l'animal. Couper les pattes du castor pendant le dépeçage est une autre pratique perçue comme étant de la maltraitance par mes interlocuteurs nehirowisiwok.

Comme pour la viande et la peau, les ossements sont disposés de manière à ne pas offenser l'esprit-maître de l'animal. Selon certains chasseurs nehirowisiwok rencontrés lors de mes séjours au sein des communautés, il serait inadéquat, par exemple, de laisser les chiens jouer avec les os ou de laisser les os traîner sur le sol. Disposer adéquatement des ossements qui ne sont pas ou plus utilisés comme outil ou comme ornement implique de les mettre dans le feu, de les accrocher dans les arbres, de les enterrer ou de les retourner dans la rivière (dans le cas du castor) (voir également Poirier et Niquay 1999).

Ces pratiques reliées à la disposition des ossements des animaux chassés sont encore exercées par une bonne partie des Nehirowisiwok aujourd'hui. Le sens donné à ces pratiques peut varier d'une personne à une autre, souvent selon son âge et son affiliation familiale. Certains diront que ces pratiques sont exécutées en guise de respect pour l'animal, d'autres parleront de l'effet de ces pratiques sur la reproduction de l'espèce, et d'autres encore diront qu'ils exécutent ces pratiques parce que c'est ce que leurs ancêtres faisaient. Ils diront tout simplement que si leurs ancêtres ont survécu en faisant ces pratiques, c'est parce que ce sont les bonnes pratiques à faire, accordant ainsi leur confiance à l'expérience de vie de leurs aîeuls. Il y a également certaines personnes qui ne respectent pas ces pratiques. Les aînés disent que ce non-respect des pratiques reliées à la disposition des restes de l'animal, au partage de la viande ou au travail de la peau n'est pas forcément volontaire; ce n'est pas décrit par mes interlocuteurs comme une contestation de la norme ou des règles de conduite. Ce non-respect serait plutôt lié à une rupture dans la transmission des savoirs chez certaines familles, rupture souvent attribuable à la sédentarisation forcée et à l'épisode des pensionnats autochtones.

Cette rupture intergénérationnelle est une préoccupation importante pour les Atikamekw Nehirowisiwok qui travaillent depuis des décennies à mettre en place des outils pour favoriser la transmission des savoirs liés à la responsabilité

territoriale véhiculés par les aînés et les responsables des territoires familiaux, les *ka nikaniwitcik*. Le projet d'élaboration de la Constitution du Nitaskinan et d'un code de pratiques nehirowisiw vise en partie à répondre à cette préoccupation. D'un autre côté, ces démarches visent aussi à faire reconnaître auprès des institutions allochtones leurs propres conceptions du droit et de la responsabilité territoriale dans le contexte des négociations territoriales globales. Le défi maintenant est de savoir comment, dans le cadre de ces négociations, faire reconnaître auprès des institutions étatiques un ordre juridique inclusif des autres qu'humains, où les esprits-maîtres des animaux et les esprits des ancêtres et les esprits de la forêt (*opwakanak*) ont des pouvoirs d'agir et possèdent une forme d'autorité et des droits territoriaux. Un questionnement de fond subsiste : jusqu'où les Autochtones peuvent-ils traduire sans trahir leurs conceptions des droits et des responsabilités territoriales dans un contexte de négociation territoriale auprès des institutions étatiques ?

Conclusion

En mettant en valeur les conceptions nehirowisiwok reliées aux droits et responsabilités territoriales, j'ai voulu dans cet article poser certaines bases permettant de comprendre les fondements de la contemporanéité de l'ordre juridique nehirowisiw. Cet exercice est une prémisse à la comparaison et à l'analyse des dynamiques d'enchevêtrement, de négociation et de résistance entre l'ordre juridique nehirowisiw et étatique. Analyse qui devra être exposée dans le cadre d'un prochain article. Déjà on peut voir que les enjeux de la traduction sont inévitables dans le contexte où les membres de la Nation Atikamekw Nehirowisiw tentent de faire reconnaître leur autonomie gouvernementale et leur ordre juridique auprès des instances étatiques. Ces enjeux sont également partagés par plusieurs Nations autochtones du Canada.

Depuis les deux dernières décennies, souvent à la suite de longues procédures judiciaires ou encore d'ententes politiques plus ou moins laborieuses, des groupes autochtones au Canada se voient reconnaître certains droits issus de leurs propres ordres juridiques. On peut penser ici à la reconnaissance de droits autochtones octroyés dans certains accords d'autonomie gouvernementale, comme l'Accord Nisga'a ou l'Accord inuit (Otis 2009). Ces droits autochtones demeurent cependant formalisés à même le système juridique canadien qui veille à ce que les principes juridiques occidentaux soient appliqués.

La reconnaissance véritable des ordres juridiques autochtones de la part des États de droit comme le Canada est très limitée. On se retrouve ici davantage dans un système de « droit imposé » qui laisse peu de place au dialogue entre les ordres juridiques et très peu de marge de manœuvre dans les procédures juridiques, comme dans les négociations politiques (Nicolau 2014 : 45). Au Canada, les Autochtones demeurent assujettis à un État de droit qui encadre les droits autochtones et qui exerce le pouvoir discrétionnaire de définir lui-même les droits constitutionnels des Autochtones comme des marges de manœuvre que ces

derniers possèdent dans l'application de ces droits. Cette imposition de principes juridiques occidentaux dans les ordres juridiques autochtones produit ce que Régis Lafargue (2003) nomme la « coutume judiciaire » et fait partie de ce que Ghislain Otis (2012) nomme le « pluralisme juridique intra-étatique », se différenciant ainsi du « pluralisme exo- (ou extra-) étatique ». Dans ce type de pluralisme, l'État reconnaît l'existence de divers ordres juridiques en son sein, pourvu qu'ils ne remettent pas en question l'ordre juridique de l'État.

Comment les constitutions étatiques occidentales, fondées sur une vision moniste et objective de la nature, peuvent-elles reconnaître, par exemple, aux autres qu'humains une forme d'autorité territoriale, des droits et des obligations ? Les quelques éléments issus des ordres juridiques autochtones qui sont reconnus par les États de droit modernes sont-ils un moindre mal ou ne représentent-ils qu'un moyen d'annihiler la différence (radicale) ? Voilà plusieurs questions qui demeurent en suspens et qui, j'espère, pourront continuer à alimenter nos réflexions et, en fin de compte, trouver écho auprès des praticiens en droit et des négociateurs engagés dans un processus de « dialogue » entre les ordres juridiques autochtones et étatiques.

Références

- ASSEMBLÉE DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR-APNQL, 2014, *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake, APNQL.
- BENDA-BECKMANN F., 2002, « Who's Afraid of Legal Pluralism ? », *Legal Pluralism & Unofficial Law Review*, 47: 37-81.
- BOHANNAN P., 1957, *Justice and Judgment among the Tiv*. Londres, Oxford University Press.
- BRIGHTMAN R., 1973, *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. Regina, University of Regina Press.
- COMAROFF J. et S. ROBERTS, 1981, *Rules and Process: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago, The University of Chicago Press.
- CONSEIL DE LA NATION ATIKAMEKW NEHIROWISIW (CNA), 1998, *E Nehiromonaniwok ka aicinikateki Atikamekw iriniw kitci Masinahikan otci ka wi orasinahikatek*/Version atikamekw des termes utilisés dans la consultation sur la constitution atikamekw. La Tuque, Conseil de la Nation Atikamekw Nehirowisiw.
- , 2004, « “Têtes-de-Boule”, une erreur tenace », *Recherches amérindiennes au Québec*, 34, 1: 103-104.
- , 2009, « Atikamekw itewina kirika e itemakak emitikocimowinik », *Nitaskinan*, janvier 2009.
- DAWSON N.-M., 2003, *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule. Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime Français*. Sillery, Les Éditions du Septentrion.
- EBERHARD C., 2012, « L'impact méthodologique de l'analyse plurale dans l'étude anthropologique des ordres juridiques »: 53-96, in G. Otis (dir.), *Méthodologie du pluralisme juridique*. Paris, Karthala Éditions.

- , 2013, *Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable*. Paris, Éditions Connaissances et savoirs.¹¹
- ÉTHIER B., 2014, «Nehirowisiw Kiskeritamowina : acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs», *Recherches amérindiennes au Québec*, 64, 1 : 49-59.
- ÉTHIER B. et S. Poirier, à paraître, «Territorialité et territoires de chasse familiaux chez les Nehirowisiwok dans le contexte contemporain», *Anthropologica*, numéro spécial sur les territoires de chasse familiaux algonquiens, M. Chaplier et C. Scott (dir.).
- FEIT H., 1991, «The Construction of Algonquian Hunting Territories: Private Property as Moral Lesson, Policy Advocacy, and Ethnographic Error»: 109-133, in G. Stocking (dir.), *History of Anthropology*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- , 2004, «James Bay Cree's Life Project and Politics : Histories of Place, Animal Partners and Enduring Relationships»: 92-110, in M. Blaser et al. (dir.), *In the Way of Development : Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. Londres, Zed Books.
- GÉLINAS C., 1998, «Identité et histoire des autochtones de la Haute-Mauricie aux XVII^e et XVIII^e siècles. Un regard sur le débat Attikamègues – Têtes de Boules», *Recherches amérindiennes/Paléo-Québec*, 27 : 199-211.
- GLUCKMAN M., 1955, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester, University Press for the Rhodes Livingston Institute.
- , 1963, *Custom and Conflict in Africa*. Oxford, Basil Blackwell.
- GODDARD I., 2002, «Grammatical Gender in Algonquian», *Papers of the 33rd Algonquian Conference*, 33 : 195-230.
- GRIFFITHS J., 1986, «What Is Legal Pluralism?», *Legal Pluralism & Unofficial Law*, 24 : 1-56.
- HALLOWELL I.A., 1981, «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View»: 19-51, in S. Diamond (dir.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. New York, Octagon Books.
- HOUE N., 2011, *Experimenting with What Will Become Our Traditions: Adaptive Co-Management as a Bridge to an Atikamekw Nehirowisiw Post-Treaty World in Nitaskinan*. Thèse de doctorat, département de géographie, Université McGill, Montréal.
- , 2014, «La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan : tradition, adaptation et flexibilité», *Recherches amérindiennes au Québec*, 64, 1 : 23-34.
- JULLIEN F., 2008, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris, Éditions Fayard.
- LACASSE J.-P., 2004, *Les Innus et le territoire. Innu Tipenitamun*. Sillery, Les Éditions du Septentrion.
- LAFARGUE R., 2003, *La coutume judiciaire en Nouvelle-Calédonie, aux sources d'un droit commun coutumier*. Aix-en-Provence, Presses de l'Université d'Aix-Marseille.

11. Ndlr: voir le compte rendu de cet ouvrage par B. Éthier dans la section des comptes rendus thématique du présent numéro.

- LECLAIR, J., 2011, « “Il faut savoir se méfier des oracles” : regards sur le droit et les autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, 41, 1 : 102-111.
- LEROUX J., 2009, « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, 39, 1-2 : 85-97.
- LEROUX J. et al., 2004, *Au pays des peaux de chagrin. Occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- LE ROY É., 1998, « L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sorite de modernité » : 29-43, in A. Lajoie et al. (dir.), *Théories et émergence du droit : pluralisme, surdétermination et effectivité*. Montréal, Les Éditions Thémis.
- , 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*. Paris, Librairie générale du droit et de jurisprudence.
- LIPS J.E., 1947, « Naskapi Law (Lake St-John and Lake Mistassini Bands): Law and Order in a Hunting Society », *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, 37, 4 : 379-492.
- MAILHOT J. et S. VINCENT, 1980, *Discours montagnais sur le territoire*. Québec, Conseil Atikamekw-Montagnais.
- , 1982, « Le droit foncier montagnais », *Interculture*, 15, 2-3 : 65-74.
- MERRY S.E., 1988, « Legal Pluralism: Review Essay », *Law & Society Review*, 22, 5 : 869-896.
- , 2012, « Anthropology and Law » : 105-116, in R. Fardon et al. (dir.), *The SAGE Handbook of Social Anthropology*. Londres, Sage Publications.
- MOORE S.F., 1973, « Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study », *Law and Society Review*, 7, 4 : 719-746.
- , 1978, *Law as Process: An Anthropological Approach*. Londres, Routledge, Kegan Paul.
- NADASDY P., 2003, *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver, UBC Press.
- , 2007, « The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality », *American Ethnologist*, 34, 1 : 25-43.
- NADER L., 1965, « The Anthropological Study of Law », *American Anthropologist*, 67, 6 : 3-32.
- , 2002, *The Life of the Law: Anthropological Projects*. Berkeley, University of California Press.
- NICOLAU G., 2014, « Polysémie et pluralisme juridique: l'exemple de la propriété » : 27-60, in G. Nicolau et F. Hourquebie (dir.), *Cultures juridiques en quête de dialogue*. Paris, Karthala Éditions.
- OTIS G., 2009, « La place des ordres juridiques et des langues autochtones dans les accords d'autonomie gouvernementale au Canada », *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, 54, 2 : 237-256.
- , 2012, « Les figures de la théorie pluraliste dans la recherche juridique » : 9-24, in G. Otis (dir.), *Méthodologie du pluralisme juridique*. Paris, Karthala Éditions.

- PANIKKAR R., 1999, «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ?», *Revue du MAUSS*, 13: 211-235.
- POIRIER S., 2000, «Contemporanéité autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens», *Anthropologie et Sociétés*, 24, 1: 137-153.
- , 2014, «The Atikamekw: Reflections on Their Changing World»: 146-167, in C.R. Wilson et C. Fletcher (dir.), *Native Peoples: The Canadian Experience*, fourth edition. Don Mills, Oxford University Press.
- POIRIER S., L. JÉRÔME et LA SOCIÉTÉ D'HISTOIRE ATIKAMEKW NEHIROWISIW, 2014, «Les Atikamekw Nehirowisiwok: Territorialités et savoirs», *Recherches amérindiennes au Québec*, 64, 1: 3-10.
- POIRIER S. et J.-M. NIQUAY, 1999, *Le droit coutumier atikamekw: pistes de réflexion*. La Tuque, Conseil de la Nation Atikamekw Nehirowisiw.
- ROBERTS S., 1998, «Against Legal Pluralism: Some Reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 42: 95-106.
- ROULAND N., 1988, *Anthropologie juridique*. Paris, Presses universitaires de France.
- SCOTT C.H., 1988, «Property, Practice and Aboriginal Rights among Quebec Cree Hunters»: 35-51, in T. Ingold et al. (dir.), *Hunters and Gatherers: Property, Power and Ideology*. New York, Berg.
- , 2013, «Ontology and Ethics in Cree Hunting: Animism, Totemism and Practical Knowledge»: 159-166, in G. Harvey (dir.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, Acumen Publishing Limited.
- SOCIÉTÉ D'HISTOIRE ATIKAMEKW NEHIROWISIW et L. JÉRÔME, 2009, «Nehirowisiw kitci atisokan. Vers une réappropriation de l'histoire atikamekw», *Cahiers du CIÉRA*, 4: 19-30.
- SPECK F.G., 1915, *The Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley*. Ottawa, Government Printing Bureau.
- , 1918, «The Social Structure of the Northern Algonkian», *American Sociological Society Publications*, 12: 82-100.
- , 1933, «Ethical Attributes of the Labrador Indians», *American Anthropologist*, 35, 4: 559-594.
- , 1935, *Naskapi, the Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman, University of Oklahoma Press.
- TANNER A., 1979, *Bringing Home Animals*. St. John, Memorial University Institute of Social and Economic Research.
- WYATT S., 2004, *Co-existence of Atikamekw and Industrial Forestry Paradigms: Occupation and Management of Forestlands in the St-Maurice River Basin, Québec*. Thèse de doctorat, Faculté de foresterie et de géomatique, Université Laval, Québec.
- WYATT S. et Y. CHILTON, 2014, «L'occupation contemporaine du Nitaskinan par les Nehirowisiwok de Wemotaci», *Recherches amérindiennes au Québec*, 64, 1: 61-72.

Jurisprudence citée :

Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique, [2014] CSC 44.

RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok

Cet article aborde la question des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok à partir de leurs propres termes. J'explique notamment en quoi le concept *nehirowisiw otiperitamowin*, utilisé pour parler des droits, des pouvoirs et des responsabilités, fait aussi référence à des valeurs fondamentales comme l'autonomie et la réciprocité. En articulant ma réflexion à l'aide de la perspective issue du pluralisme juridique et des travaux de Roberts (1998), de Panikkar (1999) et de Jullien (2008), l'article montre en quoi cette perspective peut être une amorce intéressante à un exercice de dialogue entre les ordres juridiques autochtones et étatiques. Cet exercice soutenu par des exemples ethnographiques est une prémisse à la comparaison et à l'analyse des dynamiques d'enchevêtrement, de négociation et de résistance entre les ordres juridiques autochtones et étatiques.

Mots clés : Éthier, pluralisme juridique, droit, ordres juridiques, Autochtones, Canada, Atikamekw Nehirowisiwok

Legal Pluralism and the Contemporaneity of Rights and Territorial Responsibilities of the Atikamekw Nehirowisiwok

This article addresses issues pertaining to the rights and territorial responsibilities of the Atikamekw Nehirowisiwok in their own words. I explain in particular how the concept of *nehirowisiw otiperitamowin*, used to talk of rights, powers and responsibilities, also refers to fundamental values such as autonomy and reciprocity. By articulating my thoughts from the perspective of legal pluralism and the works of Roberts (1998), Panikkar (1999) and Jullien (2008), I explain how this perspective can be an interesting exercise to engage in a dialogue between First Nation and States legal orders. This exercise, supported by ethnographic examples, is the actual premise for the comparison and analysis of the dynamics of entanglement, negotiation and resistance between First Nations and the State legal orders.

Keywords : Éthier, Legal Pluralism, Law, Legal Orders, First Nations, Canada, Atikamekw Nehirowisiwok

Pluralismo jurídico y contemporaneidad de los derechos y de las responsabilidades territoriales entre los Atikamekw Nehirowisiwok

Este artículo aborda la cuestión de los derechos y las responsabilidades territoriales entre los Atikamekw Nehirowisiwok partiendo de sus propios términos. En particular explico por qué el concepto *nehirowisiw otiperitamowin*, empleado para hablar de los derechos y los poderes, se refiere a los valores fundamentales como la autonomía y la reciprocidad. Al articular mi reflexión gracias a la perspectiva proveniente del pluralismo jurídico y de

los trabajos de Roberts (1998), de Panikkar (1999) y de Julien (2008), explico por qué esta perspectiva puede ser un inicio interesante del dialogo entre los ordenes jurídicos autóctonos y estatales. Este ejercicio apoyado con ejemplos etnográficos es una premisa para la comparación y el análisis de las dinámicas del entramado, la negociación y la resistencia entre ordenes jurídicas autóctonas y estatales.

Palabras clave: Éthier, Pluralismo jurídico, derecho, ordenamientos jurídicos, Autóctonos, Canadá, Atikamekw Nehirowisiwok

*Benoit Éthier
Département d'anthropologie
Pavillon Charles-De Koninck, bureau 3431
1030, avenue des Sciences-Humaines
Université Laval
Québec (Québec) G1V 0A6
Canada
benoit.ethier.2@ulaval.ca*