
COLLECTION *CULTURE ET IDENTITÉS*



Publications
Groupe de recherche et
d'intervention régionales



FEMMES AUTOCHTONES ET GOUVERNANCE : BRÈVE RECENSION DES ÉCRITS

ANNIE PLANTE
EVELYNE ROY

SOUS LA DIRECTION DE :
DANIELLE MALTAIS, PH.D.
MARIELLE TREMBLAY, PH.D.
YVES HALLÉE, PH.D.

**UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À CHICOUTIMI
SEPTEMBRE 2011**

**FEMMES AUTOCHTONES ET GOUVERNANCE :
Brève recension des écrits**

Coordination de l'édition : Suzanne Tremblay

Édition finale et mise en forme : Nathalie Carter, Mélissa Lapointe et Guylaine Munger

© Université du Québec à Chicoutimi
Dépôt légal – 3^{ième} trimestre 2011
Bibliothèque et Archives Canada
Bibliothèque Nationale du Québec

ISBN : 978-2-923095-49-3

GRIR éditeur/Centre NIKANITE UQAC

555 boulevard de l'Université
Chicoutimi (Québec) G7H 2B1

grir@uqac.ca

tél. : 545-5011 poste 5534

REMERCIEMENTS

Cette recension des écrits n'aurait pu être réalisée sans le soutien financier du vice-rectorat à l'enseignement et à la recherche de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC). Nous voulons également remercier M. Marco Bacon, directeur du centre des Premières Nations Nikanite, pour ses précieux conseils et sa participation à l'élaboration des objectifs de ce document et à la révision finale de ce rapport. Soulignons également la précieuse collaboration de Suzy Basile pour la révision de ce document. De plus, nous tenons à souligner la collaboration de mesdames Marjolaine Étienne et Lauraine Bastien qui, par leur demande de soutien adressée à l'UQAC, ont permis la réalisation de ce projet.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1: MÉTHODOLOGIE	3
CHAPITRE 2 : DÉFINITION DES PRINCIPAUX CONCEPTS À L'ÉTUDE	7
<i>Définition des termes utilisés et des structures de gouvernance autochtone au Québec</i>	7
<i>Présentation des Premières Nations au Québec et des nations retenues</i>	9
CHAPITRE 3 : ÉTAT DE LA SITUATION	11
Situation générale des femmes des Premières Nations du Québec	11
Différentes instances politiques des membres des Premières Nations	15
Participation des femmes des Premières Nations dans les structures décisionnelles ...	18
<i>Scènes fédérale et provinciale</i>	18
<i>Organismes politiques autochtones</i>	19
Rôles traditionnels des femmes	24
<i>Références relatives à la tradition</i>	24
<i>La tradition</i>	25
<i>L'égalité</i>	28
<i>Cosmogonie des Autochtones de l'Amérique du Nord-Est</i>	30
<i>Place des femmes autochtones iroquoises et algonquiennes</i>	33
<i>Mode de vie et division du travail</i>	33
<i>Gouvernance et prises de décisions</i>	38
Transformations des rôles traditionnels et discrimination envers les femmes des Premières Nations	42
Historique de la lutte des femmes des Premières Nations	52
Facteurs qui influencent la participation des femmes des Premières Nations dans les structures décisionnelles	63
Regard des femmes : vision et propositions des femmes des Premières Nations quant à la gouvernance	65

Point de vue de chercheurs sur la méthodologie et modèles de recherche à privilégier pour des études réalisées auprès des Premières Nations.....	68
CONCLUSION	73
LISTE DES RÉFÉRENCES.....	75

INTRODUCTION

Les structures dirigeantes des Premières Nations du Québec et du Labrador sont composées majoritairement d'hommes. Entre 2007 et 2009, les femmes autochtones représentaient moins du tiers des élus aux conseils de bande et moins du dixième des postes de chefs (Lajoie, 2009). Pour compenser ce phénomène de sous-représentation, le Groupe de travail des femmes élues a été créé en 2007 par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) afin de représenter les femmes autochtones élues du Québec au sein du conseil des femmes de l'Assemblée des Premières Nations (APN), le vis-à-vis canadien de l'APNQL (Conseil du statut de la femme, 2010). Ces regroupements de femmes élues ont pour mission de donner une voix aux préoccupations des femmes des Premières Nations au sein d'organismes décisionnels, de soutenir les femmes actuellement au pouvoir et d'inciter plus de femmes à accéder aux postes de direction (Maheu, 2009).

À la suite de la création du Groupe de travail des femmes élues de l'APNQL en 2007, le Conseil du statut de la femme a rencontré certaines de ces élues afin de dresser un portrait de leur situation, de leurs priorités politiques et de leurs besoins communs par le biais de groupes de parole (2010). De cette consultation, un élément est ressorti : le désir des élues des Premières Nations de « reprendre [leur] place comme femme[s] au sein des instances politiques autochtones » (Conseil du statut de la femme, 2010, p.22).

Parallèlement à cette démarche, des femmes élues des Premières Nations ont approché le directeur du Centre des Premières Nations Nikanite, monsieur Marco Bacon, afin d'établir un partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC). Dans l'objectif de nourrir des réflexions sur la question de la participation des femmes des

Premières Nations aux sphères décisionnelles, trois professeurs-chercheurs et professeures-chercheuses de l'UQAC et deux assistantes de recherche ont collaboré à effectuer une recension des écrits afin de mieux documenter cette problématique.

Considérant que la demande des femmes élues de l'APNQL était de délimiter les facteurs structurels, légaux, démographiques, etc. à l'origine de leur faible participation au sein des sphères décisionnelles, la recherche s'est orientée autour de quatre grands objectifs tels que présentés dans le devis de recherche (Hallée, Maltais & Tremblay, 2009) :

1. Dresser le portrait historique de la place occupée par les femmes des Premières Nations dans les sphères privées et publiques en fonction des périodes d'avant et d'après contact;
2. Documenter les spécificités de la Loi sur les Indiens qui touchent particulièrement les femmes autochtones;
3. Déterminer les facteurs politiques, économiques, sociologiques, culturels et structurels qui facilitent l'intégration des femmes autochtones dans la sphère publique et dans la structure de gouvernance qu'est le conseil de bande ou qui y nuisent;
4. Dresser le portrait des caractéristiques sociodémographiques et des conditions de vie des femmes autochtones vivant sur le territoire du Québec, et ce, en comparaison avec les conditions des hommes.

CHAPITRE 1

MÉTHODOLOGIE

Diverses sources de données ont été utilisées afin de recueillir de l'information sur le sujet de recherche, soit les femmes autochtones et la gouvernance : les sites Web d'organismes spécialisés, les moteurs de recherche, les bases de données, les mémoires et thèses portant sur des sujets similaires ainsi que les revues spécialisées sur les questions autochtones.

De plus, plusieurs organismes travaillent auprès des Premières Nations et certains d'entre eux réalisent des études et rendent disponibles leurs résultats sur leur site Internet. Ainsi, tous les sites de ces organismes ont été vérifiés dans le but de trouver de l'information traitant des femmes autochtones et de la gouvernance en milieu autochtone, ou d'un des deux sujets. Les sites des organisations directement liées à la présente étude ont d'abord été consultés, à savoir ceux de l'Assemblée des Premières Nations (APN), de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) et de Femmes autochtones du Québec (FAQ). Ensuite, différents sites de l'Université Laval (ULaval) ont été dépouillés, dont ceux du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA), de la Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée et de la revue en ligne *Anthropologie et Sociétés*. Également, le site de la Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones de l'Université d'Ottawa, celui de la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), celui du projet *Peuples autochtones et gouvernance* du Centre de recherche en droit public de l'Université de Montréal (UdeM) et celui du Réseau québécois d'échange sur les questions autochtones (DIALOG), affilié au Centre Urbanisation Culture Société de l'Institut national de la recherche scientifique (INRS), ont été examinés. Outre

ces groupes de recherches universitaires, plusieurs autres organismes s'intéressent à la réalité des autochtones, notamment l'Instance permanente sur les questions autochtones des Nations Unies, le Congrès des peuples autochtones, Droits et Démocratie, le Secrétariat aux affaires autochtones du Québec, le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada au palier fédéral ainsi que Statistique Canada. Certains documents produits par ces derniers ont donc été consultés.

Par ailleurs, les différents numéros de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* ont aussi fait l'objet d'une consultation afin de repérer les articles pertinents reliés à notre sujet d'étude. Grâce aux moteurs de recherches de diverses universités (UQAM, UdeM, ULaval, UQAC) et de Thèses Canada, nous avons également vérifié si des thèses et mémoires avaient été écrits sur un sujet connexe afin de consulter leur bibliographie.

Finalement, nous avons effectué des recherches sur cinq bases de données, soit *America : History & Life* regroupant des documents traitant d'histoire, de sociologie et d'anthropologie; *CAIRN* traitant de politique, de sociologie et d'anthropologie; *Érudit* traitant des mêmes sujets, mais où l'on peut trouver de la documentation francophone et, enfin, les bases *SocINDEX* et *ISI Web of Knowledge* abordant la sociologie, l'anthropologie et le travail social. Nous croyons que les spécialisations de ces bases de données nous ont permis de ratisser la majeure partie de la littérature traitant des femmes autochtones. En effet, afin de ne pas limiter nos recherches, nous avons mis de côté le thème de la gouvernance pour nous concentrer uniquement sur le sujet des femmes autochtones du Canada. Nous avons utilisé trois groupes de concepts de recherche complémentaires pour y arriver, à savoir :

- *Femmes* ou *Women*;
- *Premières Nations* ou *First Nations*, *Amérindiens* ou *Amerindian*, *Indien* ou *Indian* ou *Autochtone*;
- *Québec*, *Canada*, *Montagnais*, *Huron* ou *Wendat*.

Ainsi, pour qu'un document soit retenu par la base de données, il devait à la fois traiter des sujets reliés aux *femmes* étant *autochtones* et situées au *Canada*. Ces recherches nous ont permis de répertorier plusieurs documents traitant simultanément de ces trois thèmes, sans compter les documents recueillis sur les sites Web d'organismes spécialisés.

Vu le grand nombre de références recueillies, nous avons dû effectuer une première sélection, en éliminant tous les documents non pertinents, afin de réduire notre corpus à 200 références. Puis, nous avons effectué une seconde sélection en privilégiant les documents qui traitaient spécifiquement d'un des quatre objectifs de la présente étude. Par la suite, les documents rédigés sous la forme d'articles scientifiques ou de chapitres de livres dont l'année de publication était récente (publiés au cours des vingt dernières années) et dont l'ouvrage était fréquemment cité ont été privilégiés. Grâce à cette démarche, le nombre de textes à consulter a été réduit à 100. Chacun de ces textes a alors été classé selon sa pertinence face aux objectifs de cette étude. Étant donné les délais qui ont été proposés pour la réalisation de cette recension des écrits, seuls les documents considérés très pertinents ont fait l'objet de notre analyse.

Malgré le sérieux de notre démarche, il s'agit donc d'une recension non exhaustive de la littérature puisque certains documents pertinents ont pu nous échapper et que certains textes importants n'ont pu être lus, faute de temps.

CHAPITRE 2

DÉFINITION DES PRINCIPAUX CONCEPTS À L'ÉTUDE

La prochaine section de ce document porte sur la définition des principaux concepts à l'étude et apporte de brèves informations sur les Premières Nations que l'on retrouve au Québec.

Définition des termes utilisés et des structures de gouvernance autochtone au Québec

Plusieurs termes peuvent être utilisés pour désigner les autochtones du Québec. Ainsi, Bernier (2009, p.1) a effectué une recension des termes employés légalement pour nommer les premiers habitants de l'Amérique du Nord :

Les mots sauvages, indigènes, aborigènes, premiers habitants, autochtones, Indiens, Amérindiens, Premières Nations, Esquimaux, Inuits et Métis ont été consignés dans des actes officiels français, anglais, puis canadiens après 1867, pour nommer ces populations rencontrées par les explorateurs et les colons d'origine européenne arrivés à partir du XVI^e siècle.

Afin de déterminer le sens des termes à privilégier dans le présent document, les définitions du gouvernement du Québec (Secrétariat aux affaires autochtones, 2009) seront utilisées. Actuellement, le terme *Indien* n'est employé que dans la Loi sur les Indiens, de juridiction canadienne, et représente les gens inscrits dans le registre des Affaires indiennes et du Nord Canada (AINC). Le terme *autochtone* désigne les individus de toutes les communautés du Québec, en incluant les Inuits et les Métis. Le terme *Amérindien*, quant à lui, est employé uniquement lorsqu'on souhaite traiter des Indiens inscrits du Québec, excluant ainsi les Inuits, les Métis et les Indiens sans statut. Le terme privilégié par les membres des communautés est celui de *Premières Nations*, soit l'équivalent d'*Amérindien*.

Par contre, l'utilisation du nom de chacune des nations est la terminologie la plus juste à employer pour représenter la diversité et la spécificité de chacun des peuples (Lepage, 2009). Ainsi, nous utiliserons le terme *Premières Nations* pour désigner les membres d'une nation autochtone du Québec et du Canada et nous tenterons, si possible, de nommer la nation d'origine. Le terme *autochtone* sera également utilisé lorsque l'auteur ne mentionne pas la nation ou qu'il s'agit d'une nation à l'extérieur du Canada qui n'est pas précisée.

Concernant les femmes autochtones, Garneau (2002, p.19) mentionne qu' :

[e]lles ne forment pas, elles non plus, un groupe homogène, sans compter qu'elles ne sont pas toutes féministes ou ne revendiquent pas toutes au seul nom de l'égalité. La définition de femmes autochtones pose problème si nous ne la considérons que sous l'angle d'un féminisme occidental largement dominant dans le discours féministe. Pour les femmes autochtones, le sexisme auquel elles font face provient souvent de l'expérience coloniale... qui persiste encore aujourd'hui.

Par gouvernance, nous reprenons la définition de Lajoie (2009, p.12) :

Tout processus de prise de décision par une ou des personnes revêtues d'une autorité reconnue ou acceptée comme légitime, touchant des matières d'intérêt commun affectant au moins une partie sinon la totalité des membres d'une collectivité, et porte aussi bien sur les éléments économiques et sociaux que politiques de l'agir collectif de la collectivité concernée.

Au sujet de la gouvernance autochtone, Lajoie (2009, p.13) apporte un élément intéressant :

Compte tenu de l'absence historique de l'État en milieu autochtone, on se trouve évidemment en présence d'une importance inversement proportionnelle des autres sources de normativité de caractère coutumier : appartenance citoyenne, histoire, langue, culture, qui constituent le fondement normatif premier de ces sociétés.

Cette définition nous paraît importante puisqu'elle démontre que le sens autochtone donné à la gouvernance peut largement différer de nos conceptions usuelles. Il faut donc être prudents dans notre analyse de la gouvernance autochtone et dans la tentation d'exporter nos conceptions.

Présentation des Premières Nations au Québec et des nations retenues

Le Québec compte 11 nations autochtones divisées en trois grandes familles linguistiques et culturelles : les Algonquiens, les Iroquoiens et les Eskaléoutes. La plus grande famille, les Algonquiens, regroupe les Abénaquis (Waban-Aki), les Algonquins (Anishnabeg), les Attikameks (Attikamekw), les Cris (Nituuhuiyiyuuch), les Innus-Montagnais (Innu), les Malécites (Wulust'agooga'wik), les Micmacs (Mig'maq) et les Naskapis. Les Iroquoiens sont formés des Hurons-Wendats et des Mohawks (Kanien'kehakas), alors que les Inuits font partie de la famille des Eskaléoutes (Lepage, 2009).

Ces 11 nations autochtones sont réparties en 55 communautés. De ces communautés, 14 sont des villages inuits situés au nord du 55^e parallèle. Ces derniers sont administrés d'une façon qui leur est spécifique puisqu'ils ne sont pas soumis à la Loi sur les Indiens. Les Inuits comptent 10 464 individus. Quant au nombre d'Amérindiens, il serait de 76 787 et réparti en dix nations dans 41 communautés étendues sur l'ensemble du territoire québécois. Ainsi, les Autochtones totaliseraient 87 251 individus au Québec (Secrétariat aux affaires autochtones, 2009).

Qu'ils vivent dans leur communauté ou en milieu urbain, les membres des Premières Nations inscrits en tant qu'Indiens au registre du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada sont légalement soumis à la Loi sur les Indiens. Par contre, plusieurs Autochtones ne sont pas reconnus légalement membres de l'une ou l'autre des Premières Nations, soit parce que leurs ancêtres n'ont pas été enregistrés, soit parce qu'ils ont perdu leur statut. Nous verrons ultérieurement que les femmes autochtones sont particulièrement touchées par cette deuxième situation. En plus des Indiens sans statut, on retrouve également des Métis, peuple ayant des ascendances à la fois autochtone et européenne, d'où une culture spécifique aurait émergé. Le nombre d'Indiens sans statut et de Métis varierait de « 15 000 à 45 000 selon les différentes sources » (Secrétariat aux Affaires autochtones, cité par Lepage, 2009, p.76).

Dans le cadre de cette recherche, nous nous intéresserons plus particulièrement aux communautés représentées par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), soit celles du Québec et du Labrador, en excluant les Inuits, les Indiens non inscrits et les Métis. Il est à noter que l'APNQL souhaite que les communautés puissent elles-mêmes déterminer les membres de leur bande, ce qui offre un soutien aux Indiens non inscrits et touche directement les luttes des femmes autochtones¹.

Finalement, nous porterons une attention particulière à la distinction entre le rôle des femmes appartenant aux familles algonquiennes et celles d'origine iroquoienne : ces deux groupes ont un mode de vie traditionnel différent, et donc des rapports sociaux de genre assurément distincts. Toutefois, les spécificités de chacune des nations ne pourront être tracées, faute d'information sur le sujet. Malgré l'impossibilité de documenter le rôle des femmes de chacune des nations, nous considérons que de regrouper les données recueillies pour ces deux grandes familles demeure pertinent puisque plusieurs similitudes d'ordre culturel et linguistique unissent les nations à l'intérieur de ces deux groupes. De plus, plusieurs chercheurs spécialisés sur la question autochtone opèrent ce même type de regroupement, ce qui valide ainsi notre démarche (Dickason, 1996; Lajoie, 2009; Lepage, 2009).

¹ Assemblée des Premières Nations, <http://www.afn.ca>

CHAPITRE 3

ÉTAT DE LA SITUATION

Situation générale des femmes des Premières Nations du Québec

Comme le présent rapport s'intéresse plus particulièrement aux femmes des Premières Nations, la section suivante fait état de leur situation générale. Un portrait de leurs conditions de vie est donc proposé par, notamment, la présentation de statistiques concernant la population, la situation d'emploi, le niveau de scolarité, les conditions de logement, le revenu moyen, l'état de santé, etc.

Un rapport récent de l'ONU (2010) rappelle d'abord que les populations autochtones de la planète vivent de multiples et importantes problématiques sociales et sanitaires telles que la pauvreté, la criminalité, le suicide, la violence conjugale et des dépendances de toutes sortes. Les femmes autochtones du Québec ne font pas exception. En effet, les statistiques décrivant la situation de ces femmes sont, encore aujourd'hui, des plus inquiétantes.

C'est ainsi que les femmes des Premières Nations sont aux prises avec « des logements de moindre qualité, un milieu physique plus pauvre, un niveau de scolarité et un statut socioéconomique inférieurs, moins de possibilité de travail et des infrastructures communautaires fragiles » (Santé Canada, 2003, cité par AFAC, 2004, p.3). Il est à noter que toutes les femmes ne vivent pas les mêmes situations, et ce, notamment en fonction de leur lieu de résidence et selon qu'elles soient Amérindiennes, Métisses ou Inuites.

O'Donnell (2005) a, pour sa part, comparé la situation des femmes autochtones à celle des hommes autochtones et à celle des femmes non autochtones à l'aide des données du recensement canadien de 2001. Ces données de Statistique Canada seront donc utilisées pour comparer ces trois groupes de répondants. Sachant très bien qu'il faut utiliser ces données avec prudence étant donné qu'elles peuvent être incomplètes ou inexactes en raison du nombre de communautés autochtones (au Québec comme ailleurs au Canada) qui ne permettent pas à Statistique Canada de réaliser son recensement sur leur territoire.

D'entrée de jeu, « de 1996 à 2001, le nombre de femmes autochtones a augmenté de 22 %, alors que le taux de croissance était de 4 % au sein de la population féminine non autochtone » (O'Donnell, 2005, p.191). Le taux de fécondité des Amérindiennes est de 2,9 enfants et elles sont mères monoparentales dans 21 % des cas. Par contre, pour l'ensemble de la population canadienne, le taux de fécondité des femmes est de 1,5 enfant et le taux de monoparentalité des ménages privés est de 8 %.

Le fait que ces mères soient seules à la tête d'une famille de plusieurs enfants permet de supposer que l'accès à l'emploi est limité ou difficile pour elles. En 2001, les femmes amérindiennes faisaient partie de la population active rémunérée à 43 %, contre 53 % pour les hommes autochtones et 56 % pour les autres femmes canadiennes (O'Donnell, 2005). Comparativement aux femmes inuites et métisses, en 2001, les femmes amérindiennes sont également au bas de la liste de la population active autochtone avec 43 % de taux de participation, contre 48 % chez les Inuites et 56 % chez les Métisses. Par contre, comme le mentionne Lévesque (2001b), les taux de chômage et d'emploi ne reflètent pas nécessairement la situation des femmes des Premières Nations qui, souvent, font du bénévolat ou travaillent sous forme d'échanges de services lorsqu'elles habitent dans leur communauté. En ce sens, utiliser les mêmes indicateurs socioéconomiques chez les Autochtones que chez les Canadiens dresse inévitablement un portrait négatif des Premières Nations (Lévesque, 2001b).

Néanmoins, cette situation de l'emploi se reflète sur le revenu annuel des femmes autochtones. En effet, celles qui vivaient dans une réserve en 2001 gagnaient « un peu

moins de 11 000 \$, tandis que celles vivant dans les régions métropolitaines de recensement avaient le revenu médian le plus élevé, s'établissant à près de 14 000 \$ » (O'Donnell, 2005, p.211). En 2005, les Québécoises ayant une identité autochtone, vivant dans tous les milieux confondus, avaient un revenu médian de 16 843 \$ comparativement à 19 828 \$ pour les femmes québécoises non autochtones (Statistique Canada, 2007).

Selon Lévesque (2001a) et Gerber (1990), lorsque la situation des femmes autochtones est étudiée, il faut prendre en considération deux variables : leur lieu de résidence (à l'intérieur ou à l'extérieur de leur communauté) et la distance de leur communauté autochtone d'un grand centre urbain. Les femmes vivant en milieu urbain ont des besoins et des parcours différents de celles résidant en milieu rural (Lévesque, 2001a; Mason, 1996). Par exemple, en ce qui a trait à la santé, les femmes des Premières Nations qui vivent en région éloignée sont aux prises avec des problèmes de confidentialité (AFAC, 2004) et, en général, ont un moins bon accès aux services de santé (O'Donnell, 2005).

La situation sociale des femmes des Premières Nations est également inquiétante. En effet, au moins trois femmes sur quatre ont été victimes de violence familiale et leur taux de suicide est trois fois plus élevé que celui de la moyenne nationale des femmes non autochtones (Cornet & Lendor, 2001, cité par AFAC, 2004). Elles sont également trois fois plus susceptibles de contracter le sida que les femmes non autochtones (AFAC, 2004) et les taux d'abus sexuels sont plus élevés chez les femmes autochtones. La violence conjugale, quant à elle, est trois fois plus présente chez ces dernières que chez les femmes canadiennes non autochtones. À ce sujet, O'Donnell (2005, p.207) a souligné qu'« au cours des cinq ans précédant l'enquête, plus de la moitié (54 %) des femmes autochtones ont déclaré avoir été victimes de violence grave qui pouvait mettre leur vie en danger ». À cette situation s'ajoute une surreprésentation des femmes des Premières Nations en prison : elles représentent 29 % de la population carcérale, comparativement à 3 % pour le reste des Canadiennes (AFAC, 2004).

Sur le plan de la scolarisation, en se référant aux données du recensement canadien de 1986, Gerber (1990) affirmait que tout comme leurs homologues canadiennes, les

femmes amérindiennes obtiennent des diplômes postsecondaires dans les domaines de l'éducation, du commerce et de la santé, ce qui reflète les processus de socialisation genrée. Bien que vingt années se soient écoulées depuis l'étude de Gerber (1990), O'Donnell (2005, p.210) ajoute que « tout comme les autres femmes, les femmes autochtones sont fortement concentrées dans les professions mal rémunérées et traditionnellement exercées par les femmes ». Selon le recensement de 2001, pour la population canadienne de 25 ans et plus, 40,1 % des femmes autochtones ont « moins de 9 années d'études » contre 44,1 % chez les hommes autochtones, 29,2 % chez les femmes canadiennes et 28,2 % chez les hommes allochtones (O'Donnell, 2005). Dans le même ordre d'idées, 9,1 % des femmes autochtones, 9 % des hommes autochtones, 15,3 % des femmes allochtones et 12,4 % des hommes allochtones ont un diplôme d'études secondaires (O'Donnell, 2005). En ce qui concerne les études supérieures, toujours en 2001, 17,3 % des femmes autochtones ont un certificat ou diplôme d'un collège communautaire contre 10,6 % pour les hommes autochtones, 18,4 % pour les femmes canadiennes et 13,6 % pour les hommes allochtones, alors que 6,6 % des femmes autochtones ont obtenu un diplôme universitaire comparativement à 4,5 % chez les hommes autochtones, à 16,6 % chez les femmes canadiennes et à 18,9 % chez les hommes allochtones (O'Donnell, 2005). Bref, sur le plan de la scolarité, les femmes autochtones ont un taux de diplomation moindre que les femmes allochtones, mais supérieur à celui des hommes autochtones.

Bien que les femmes des Premières Nations soient moins présentes que les femmes canadiennes sur le marché de l'emploi, elles ont un taux de fréquentation scolaire plus élevé. Chez les femmes âgées de 15 à 24 ans, 23 % des Autochtones sont aux études comparativement à 15 % des Canadiennes (O'Donnell, 2005). Ainsi, alors que les femmes des Premières Nations ont un parcours scolaire et professionnel atypique, elles sont plus nombreuses que le reste des Canadiennes sur les bancs d'école. Par contre, elles obtiennent leur diplôme en moins grand nombre.

Enfin, en ce qui concerne les sphères décisionnelles dans leur milieu d'emploi,

[l]es femmes autochtones sont également à peu près aussi susceptibles que leurs homologues non autochtones et que les hommes autochtones d'être employées dans des postes de gestion. En 2001, 6 % des femmes autochtones occupaient un poste de gestion,

tandis que ce pourcentage était de 7 % chez les hommes autochtones et de 8 % chez les femmes non autochtones (O'Donnell, 2005, p.210).

Les présentes données permettent de constater qu'en général, les femmes autochtones sont un groupe désavantagé sur le plan socioéconomique et elles sont marginalisées au sein de leur propre communauté; les femmes des Premières Nations le sont davantage comparativement aux Inuites et aux Métisses (Gerber, 1990).

Différentes instances politiques des membres des Premières Nations

Au cours des années, les Premières Nations du Québec ont traversé plusieurs transformations concernant leur mode de gouvernance. La présente section s'intéresse brièvement à ces transformations et présente les différentes instances politiques actuelles reliées aux membres des Premières Nations.

Quelques années avant la première Loi sur les Indiens, adoptée en 1876, l'État canadien a tenté de mettre en place des institutions pour déléguer des pouvoirs aux Autochtones grâce à un amendement à la Loi sur les Indiens intitulé Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, adoptée en 1869, deux ans après la création de la Confédération canadienne (Lajoie, 2009). Par contre, « en 1876, un véritable glissement s'effectue dans l'administration des affaires indiennes. Ces "nations et tribus" dont il fallait assurer la "protection" seront placées sous la tutelle du gouvernement fédéral » (Lepage, 2009, p.33). Aujourd'hui, malgré certains pouvoirs délégués aux communautés, les Premières Nations revendiquent toujours l'autonomie gouvernementale face à l'État canadien.

Les institutions coloniales mises en place pour déléguer des pouvoirs aux Premières Nations sont les conseils de bande et les conseils tribaux (Lajoie, 2009). La création de conseils de bande avait pour « but de favoriser [la] sédentarisation, [l']émancipation et conséquemment [l']assimilation [des Premières Nations]» (Lajoie, 2009, p.15). Les pouvoirs délégués « sont de nature pour ainsi dire "quasi municipale" et n'englobent en aucun cas la gestion des ressources, les règles d'appartenance, ni celles qui régissent les

conflits » (*Ibid.*, 2009, p.15). En fait, ces pouvoirs réglementent « la santé, la circulation des personnes et des animaux, le maintien de l'ordre et de l'inconduite, la division de la réserve, l'arpentage, la construction, les cours d'eau, les puits, l'agriculture et d'autres matières de même nature » (Lajoie, 2009, p.15). Présents dans chacune des 41 communautés du Québec, les conseils de bandes « se composent d'un Chef et d'un conseiller par cent membres, pour un total qui ne peut être inférieur à deux ou supérieur à douze » (Lajoie, 2009, p.17). « Le système électoral est défini et délimité par la Loi sur les Indiens. Depuis 1985, [...] les conseils de bandes peuvent désormais déterminer leur mode d'élection, avec l'approbation du MAINC » (Garneau, 2002, p.111). Considérant que les modes d'élection sont à la discrétion des conseils de bande, les communautés peuvent adopter la parité lorsque souhaité.

Les conseils tribaux sont des regroupements de conseils de bande, constitués en corporation, ayant pour objectif de fournir des services-conseils aux communautés affiliées, à savoir l'administration des bandes, la gestion financière, la planification communautaire, les services techniques et le développement économique (Lajoie, 2009). Le mode de représentation au conseil tribal est également à la discrétion des conseils de bande. Ainsi, à l'intérieur d'un même conseil tribal, certains représentants sont élus directement par les membres de la bande, alors que pour d'autres communautés, ce sont les chefs des conseils de bande eux-mêmes qui siègent au conseil tribal. Les conseils de bande qui ne sont pas affiliés à un conseil tribal ont des pouvoirs supplémentaires et donc, reçoivent des sommes additionnelles (Lajoie, 2009). Il est à noter que les conseils tribaux, tout comme l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) sont au service des conseils de bande, ces derniers étant les institutions détenant le pouvoir suprême au sein de la structure politique autochtone, après l'État canadien (APNQL, 2010).

On retrouve également dans les communautés des « institutions traditionnelles qui ont survécu au colonialisme ou s'y sont régénérées ou développées » (Lajoie, 2009, p.21). Elles ont certains pouvoirs formels dans les communautés, mais agissent la plupart du temps à titre consultatif auprès du conseil de bande. Il s'agit notamment des conseils des

aînés, des conseils des sages et, touchant particulièrement la participation politique des femmes, des longhouses, des mères de clans et des conseils des femmes.

Pour terminer, certains organismes regroupent la totalité des nations du Québec, soit l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), les centres d'amitié autochtone et Femmes autochtones du Québec Inc. (FAQ).

L'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) a pour mandat :

La défense du titre ancestral, des droits ancestraux et issus de traités; les causes judiciaires majeures qui peuvent avoir des conséquences sur tous ces droits et ce titre; les politiques des gouvernements fédéral et provincial qui portent atteinte aux coutumes traditionnelles et au mode de vie autochtone, les politiques et les lois gouvernementales telles que la Loi sur les Indiens, les niveaux de financement, de décisions et de relations avec les gouvernements; le développement économique et toutes les questions sociales, économiques et culturelles et, en général, toutes les questions affectant l'autonomie gouvernementale, les relations internationales et les relations nationales des Autochtones avec le gouvernement. » (Lajoie, 2009, p.27)

Le second organisme, les Centres d'amitié autochtone, est présent dans huit villes québécoises. L'objectif de ces centres est d'améliorer la qualité de vie des Autochtones en milieu urbain (Lajoie, 2009).

Le dernier organisme, et non le moindre, est Femmes autochtones du Québec, représentant toutes les femmes autochtones depuis 1974. Cet organisme a notamment pour mandat de défendre les droits des femmes autochtones et d'améliorer la qualité de vie de ces dernières (Lajoie, 2009).

Participation des femmes des Premières Nations dans les structures décisionnelles

Comme nous venons de le voir, les Premières Nations du Québec s'insèrent dans plusieurs structures de pouvoir, non seulement au sein des gouvernements provincial et fédéral, mais également à l'intérieur des différentes structures qui leur sont propres. Le taux de participation et la position des femmes des Premières Nations diffèrent à l'intérieur de chacune de ces structures, selon les communautés. Il est à noter que les communautés autochtones établissent elles-mêmes leur processus électoral, ce qui a un impact direct sur la représentation des femmes au sein des structures décisionnelles. Étant donné ce contexte, une comparaison intercommunautaire est parfois difficile. Pourtant, cette comparaison reste pertinente, particulièrement entre les familles algonquiennes et iroquoiennes, puisqu'elle offre un aperçu des distinctions de participation politique féminine entre ces deux groupes.

Scènes fédérale et provinciale

D'emblée, la participation des Premières Nations aux paliers provincial et fédéral est contestée au sein des communautés. En effet, selon certains Autochtones, participer aux structures politiques allochtones symboliserait l'acceptation de ces dernières et donc, la soumission des Premières Nations face aux colonisateurs, ce qui leur ferait perdre du coup leur souveraineté et leur identité nationale (Lepage, 2009). Peut-on alors considérer que cette position politique puisse être une raison qui justifie l'absence des femmes des Premières Nations au sein de ces paliers de gouvernement? Quoi qu'il en soit, elles brillent par leur absence au sein de la Chambre des communes canadienne où, depuis l'acquisition de leur droit de vote en 1960, seulement deux d'entre elles ont siégé, soit une Inuite (Nancy Karetak-Lindell de 1997 à 2008) et une Amérindienne (Ethel Dorothy Blondin-Andrew de 1988 à 2005), alors qu'une Métisse (Thelma J. Chalifoux) a siégé au Sénat de 1997 à 2004 (Tremblay, 2003). En comparaison, les femmes allochtones ont obtenu le droit de vote en 1918 et, depuis cette date, 155 femmes ont été élues, en incluant les deux autochtones (Tremblay, 2003). La restriction aux hommes autochtones de participer à la vie politique canadienne a été abolie au même moment que celle des femmes autochtones, soit en 1960.

Depuis cette date, quinze d'entre eux ont franchi le seuil de la Chambre des communes (Tremblay, 2003).

La situation est similaire sur la scène provinciale alors que seulement quelques femmes des Premières Nations ont pris part à la vie politique (Tremblay, 2003). Au Québec, les femmes allochtones ont obtenu le droit de vote en 1940, tandis que les membres des Premières Nations l'ont obtenu en 1969, mais aucune femme autochtone, à l'heure actuelle, n'a franchi le seuil de l'Assemblée nationale du Québec (Beaulieu, 2006). Par ailleurs, ce n'est qu'en 2007 qu'un premier homme autochtone siège à l'Assemblée nationale du Québec (Alexis Wawanoloath²).

Plusieurs facteurs restreignent la présence politique des femmes des Premières Nations au sein des gouvernements fédéral et provincial. Certains sont liés au genre : dans le processus de socialisation, par exemple, les femmes sont encouragées à occuper la sphère familiale (Tremblay, 2003). De plus, dans le processus de sélection des candidats dans les partis politiques, les femmes sont considérées comme un risque auprès de l'électorat et elles ont des difficultés à financer leur campagne d'investiture, ce qui limite leur participation à la vie politique (Tremblay, 2003). Ces raisons expliqueraient pourquoi peu de femmes, encore aujourd'hui, tentent leur chance en politique, et ce, malgré la reconnaissance sociale de l'égalité des sexes. En effet, ce sont « 380 femmes pour 1 254 hommes aux dernières élections fédérales qui se sont portées candidates » (Beaulieu, 2006, p.15). Par contre, certains facteurs autres que le genre restreignent les femmes autochtones à s'impliquer en politique, notamment le fait d'être une minorité ethnique ainsi que d'être assujetties à la Loi sur les Indiens, comme nous le verrons plus bas.

Organismes politiques autochtones

Dans une étude portant sur la participation politique des femmes des Premières Nations et des aînés entre 2007 et 2009 au sein des instances autochtones, Lajoie (2009)

² <http://www.echo-nations.com/revue2007.html>

démontre que la présence des femmes au sein des structures politiques autochtones varie selon les organisations et les communautés.

Des statistiques sur le sujet permettent de dresser un bilan de cette participation dans chacune des 41 communautés du Québec en fonction des 10 nations autochtones que l'on retrouve au Québec. Pour résumer, voici un bref aperçu des conclusions relatives aux nations de la grande famille algonquienne.

- Chez les Abénakis, la participation politique des femmes est quasi nulle, tant dans les conseils de bande, dans les conseils tribaux que dans les conseils d'administration d'organismes communautaires. En effet, les Abénakises représentent 10 % des élus dans les deux conseils de bande qui forment la nation et leur participation est nulle au sein du conseil tribal (Lajoie, 2009).
- Chez les Algonquins, à Pikogan, « la présence des femmes est plus active et nombreuse que celle des hommes aux réunions. Elles sont très respectées » (Lajoie, 2009, p.47). Par contre, elles ne représentent que 31 % des élus des neuf conseils de bande algonquins. Pourtant, les communautés regroupées en deux conseils tribaux sont composées d'une majorité de femmes, à savoir 83 % et 58 % respectivement (Lajoie, 2009).
- Chez les Attikameks, 33 % des individus siégeant aux trois conseils de bande sont des femmes, alors qu'elles forment 25 % des individus au conseil tribal. Le conseil tribal a créé le Système d'Intervention d'Autorité Attikamekw (SIAAA), organisme tenant un pouvoir considérable où les femmes siègent en grand nombre, ce qui porte Lajoie (2009, p.55) à conclure que « c'est donc surtout par l'importance du rôle des femmes que se distingue la gouvernance de la Nation Attikamekw [...] participation allant de 25 % à 50 % dans divers organismes exerçant des fonctions politiques et sociales importantes ».

- Chez les Cris, le conseil tribal est composé de 5 % de femmes et, à l'intérieur des conseils de bande, les femmes représentent 23,5 % des élus (Lajoie, 2009).
- À travers les neuf communautés innues du Québec, les femmes représentent 23 % des élus aux conseils de bande. Ces derniers sont regroupés en deux conseils tribaux, formés respectivement de 75 % et de 33 % de femmes. Selon les communautés, la participation des femmes varie. L'unique communauté où un conseil de femmes est en voie de création est Mashteuiatsh. Par contre, les aînés ont un pouvoir considérable, quasi contraignant dans certains cas, et aucune distinction de genre n'est faite pour établir le poids politique de l'aîné, mis à part dans la communauté de Nutashkuan où « une femme aînée aurait plus d'autorité qu'un homme et occuperait une fonction plus spirituelle » (Lajoie, 2009, p.69).
- Chez les Malécites, communauté unique sans conseil tribal, la participation des femmes au conseil de bande est de 40 % (Lajoie, 2009).
- Les trois conseils de bande des Micmacs regroupent 25 % de femmes et le conseil tribal comporte, quant à lui, 30 % de femmes (Lajoie, 2009).
- Chez les Naskapis, nation monocommunautaire et sans conseil tribal, aucune femme ne siège au conseil de bande (Lajoie, 2009).

À la lumière des taux de participation des femmes aux conseils de bande et aux conseils tribaux, il est possible de conclure que la présence des femmes varie à l'intérieur de chacune des communautés de la famille algonquienne. Il est donc difficile de généraliser la position des femmes dans les structures décisionnelles : leur participation est rarement majoritaire, parfois nulle, et, contrairement aux hommes, elles n'ont jamais le monopole du pouvoir. Notons par ailleurs que madame Eva Ottawa en est à son deuxième mandat de grande chef de la nation attikamek : une première historique.

Les peuples iroquoiens, réputés pour être matriarcaux (Delâge, 1991; Viau, 2000) ou matricentrique (Smandych & Lee, 1995), se démarquent des peuples algonquiens par quelques différences au sein de leurs structures politiques. Grâce à deux organismes traditionnels de consultation puisés dans la culture iroquoise, les longhouses et les mères de clans, une plus grande considération de l'opinion des femmes semble être présente au sein des communautés iroquoises et huronnes-wendates (Lajoie, 2009) :

Relié aux institutions traditionnelles mohawks (division de la nation par clans familiaux dont la mère désignait le chef et dont l'autorité était reconnue par le clan), le concept de Mères de clan réfère à des groupes de ces mères siégeant aux conseils de bande à titre d'organe consultatif (Lajoie, 2009, p.24), alors que les Longhouses sont des ordres juridiques traditionnels dont les membres, désignés par les Mères de clans exercent le pouvoir politique dans les communautés où ils adoptent, interprètent et appliquent des normes juridiques (Lajoie, 2009, p.22).

Deux nations forment les peuples iroquoiens au Québec : les Hurons-Wendats et les Iroquois. La participation politique des femmes diffère au sein de ces deux nations.

- La nation huronne-wendate est monocommunautaire et le conseil de bande fait office de conseil tribal, où la participation des femmes s'élève à 11 %. Aucun organisme en particulier ne vise la participation ou la concertation des femmes de la communauté (Lajoie, 2009).
- Les Iroquois sont regroupés en trois nations sous le patronage, non pas d'un conseil tribal, mais de l'Iroquois Caucus, créé en 2005 sur une base internationale. À Kahnawake, 16 % de femmes prennent part au conseil de bande. Auparavant, les mères de clans avaient un certain pouvoir dans la communauté, mais « leur statut actuel est toutefois éludé par le Conseil de bande en place qui les a retirées de la scène politique depuis une crise politique il y a quelques années reliée au pouvoir concurrentiel et au népotisme » (Lajoie, 2009, p.85). À Kanesatake, les femmes ont la majorité au conseil de bande, à raison de 57 % et on y trouve des mères de clans. Les femmes ont une influence plus importante dans cette communauté, tout comme à Akwesasne, où les mères de clans et les longhouses sont effectifs. Au conseil de bande de cette dernière communauté, 38 % des élus sont des femmes (Lajoie, 2009).

De ces statistiques, Lajoie (2009) conclut que le rôle des femmes est plus actif chez les Iroquois grâce aux organismes mis en place par la communauté. Aussi, il faut souligner la majorité de femmes élues aux conseils de bande de Kanesatake. Par contre, l'égalité de représentation ne détermine pas inéluctablement l'égalité de pouvoir, tout comme l'égalité des chances ne mène pas nécessairement à l'égalité des résultats. À ce sujet, les mères de clan utilisent-elles réellement leur pouvoir? Comment perçoivent-elles leur rôle? Il serait intéressant d'approfondir ce sujet. Il serait également pertinent de faire l'historique de l'élection des femmes aux conseils de bande et aux conseils tribaux de chacune des nations afin de s'assurer que les statistiques actuelles (Lajoie, 2009), établies sur un seul mandat, représentent réellement la moyenne du taux de participation des femmes au sein des organismes politiques autochtones.

Au total, pour chacune des 41 communautés amérindiennes du Québec, seulement trois femmes sont chefs. Ainsi, seulement 7,3 % des sièges de l'APNQL sont occupés par des femmes (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2010). Bref, les femmes amérindiennes représentant 24,9 % des élus des conseils de bande, il est possible de penser qu'elles se heurtent à diverses barrières lorsque vient le temps de gravir des échelons supérieurs, à savoir le poste de chef. Cet état de fait ramène à la théorie du « plafond de verre » selon laquelle les femmes, lorsque impliquées dans les sphères décisionnelles, se butent inévitablement à une barrière pour accéder à des postes décisionnels plus élevés (Groupe Femmes, Politique et Démocratie, 2005).

À travers ces données statistiques, on constate que la situation des femmes des Premières Nations en politique est similaire à celle des femmes du Canada, et ce, à l'intérieur des différents paliers de gouvernement et malgré de multiples contextes distinctifs, tant sur le plan culturel, historique que structurel. En effet, sur la scène municipale québécoise, aux élections de novembre 2009, 28,9 % des conseillers étaient des femmes alors que la fonction de maire était occupée par 15,9 % de femmes³.

³ www.ffq.qc.ca

À l'Assemblée nationale du Québec, en 2008, les femmes représentaient 29,6 % des députés⁴. Par contre, aucune femme n'a été première ministre du Québec jusqu'à ce jour. Finalement, au Parlement du Canada, en 2008, ce sont 22 % des élus qui étaient des femmes (Cool & Leduc, 2010).

Rôles traditionnels des femmes

Les prochaines sections visent à répondre aux quatre objectifs du devis de recherche. Pour ce faire, un portrait des rôles traditionnels des femmes des Premières Nations sera d'abord dressé. Nous verrons ensuite de quelle façon ces rôles se sont transformés au cours de l'histoire et comment, à travers ces transformations, les femmes ont été victimes de discrimination. Un bref historique de la lutte des femmes autochtones sera ensuite proposé, suivi des facteurs qui influencent la participation des femmes des Premières Nations dans les structures décisionnelles. Enfin, les deux sections suivantes seront consacrées à la présentation du point de vue des femmes des Premières Nations quant à la gouvernance autochtone ainsi qu'à la présentation d'exemples de modèles de gouvernance adoptés sur la scène nationale et internationale.

Références relatives à la tradition

Les sources écrites relatant l'histoire des Premières Nations sont relativement récentes : elles se limitent majoritairement aux documents produits par des hommes européens tels que les explorateurs, les missionnaires et les dirigeants de postes de traite à partir du XVII^e siècle. Ces écrits souffrent d'un biais misogyne, caractéristique d'un second biais, à savoir l'ethnocentrisme (Brodrigg, 1984; Etienne & Leacock, 1980; Lacasse, 2004; Viau, 2000). Etienne & Leacock (1980, p.4) mentionnent à ce sujet que « la vision des hommes en tant qu'acteurs sociaux et des femmes comme étant périphériques et passives ne détermine pas seulement la théorie, mais aussi la perception, la sélection et l'organisation des données » [traduction libre]. Les stéréotypes sexuels sont omniprésents dans les recherches portant sur les rôles traditionnels des femmes des Premières Nations

⁴ Site Internet de l'Assemblée nationale du Québec : <http://www.assnat.qc.ca>

puisqu'elles sont basées sur ces écrits. Malgré tout, selon Viau (2000), les écrits que nous ont légués les premiers colons nous permettent d'avoir un aperçu des traits culturels des communautés décrites par ces observateurs qui, d'ailleurs, ne sont jamais neutres.

Fonder la totalité de notre recherche sur des sources autochtones n'est pas nécessairement une solution viable. En effet, les sources se verraient restreintes étant donné qu'elles sont limitées en nombre et que, comme nous le verrons ultérieurement, les Premières Nations ont elles-mêmes intégré les valeurs du colonisateur : leur regard sur leur propre tradition peut être teinté d'un certain biais (Brodribb, 1984; Femmes Autochtones du Québec, 2001; Sayers & MacDonald, 2001). Pour toutes ces raisons, nous avons utilisé la totalité des sources qui offraient des indices sur le rôle occupé par les femmes autochtones avant et pendant la période de contact avec les non-autochtones en tentant de dépasser la vision masculine historique, tel que le suggère Brodribb (1984).

Il faut aussi mentionner que plusieurs textes traitant des rapports de genre chez les Autochtones ne précisent pas la nation ou la communauté à laquelle ils se rapportent. Plusieurs d'entre eux généralisent leurs résultats aux Autochtones. Pour contrer cette limite, les documents qui différencient les rapports de genre entre les familles algonquiennes et iroquoiennes ont été privilégiés considérant que leur mode de vie est différent et que, en conséquence, les relations de genre pourraient diverger.

La tradition

Comme nous l'avons vu précédemment, les femmes des Premières Nations sont minoritaires en politique, non seulement au sein des paliers et d'organismes provinciaux et fédéraux, mais également à l'intérieur des structures de gouvernance qui sont propres aux Premières Nations (Tremblay, 2003). Plusieurs raisons expliquent la quasi-absence des femmes non autochtones et autochtones en politique. De plus, certains facteurs sont propres aux Autochtones, de par leur histoire, leur mode de vie et leur mode de gouvernance particuliers. En effet, selon Lajoie (2009, p.12) « il est certain que, pour les Autochtones, la tradition, la culture, l'histoire, la langue sont des sources de normativité aussi importantes

que les institutions gouvernementales et parapubliques ». Ainsi, se pencher sur les traditions autochtones permet de déceler si, culturellement, des aspects favorisent ou, au contraire, éloignent les femmes des Premières Nations des sphères décisionnelles.

Selon Ollivier et Martinez (2001), une société traditionnelle est ancrée dans les institutions familiales et religieuses, alors que la société moderne privilégie la maximisation du profit comme cadre normatif. Ces auteures affirment que « les notions de tradition et de modernité sont étroitement associées au processus de marginalisation et d'exclusions sociales touchant les femmes en général, et plus particulièrement celles issues de minorités linguistiques et raciales » (Ollivier & Martinez, 2001, p.9). Etienne & Leacock (1980, p.5) ajoutent que « la dichotomie tradition-modernité contient implicitement des jugements de valeurs par le fait que "tradition" équivaldrait à "statique" et en suggérant que "moderne" serait meilleur » [traduction libre]. Considérant que les femmes des Premières Nations se sont identifiées à la culture traditionnelle et que les hommes ont plutôt adopté les valeurs du colonisateur (Smandych & Lee, 1995), force est de constater que la tradition peut être un boulet pour les femmes.

Quoique la modernité puisse avoir une connotation favorable par rapport à la tradition dans la société majoritaire, le contraire semble se produire chez les Premières Nations. En effet, certains auteurs nous mettent en garde contre l'idéalisation de la tradition autochtone où l'égalité des sexes était de mise (Lévesque & Trudeau, 2001b; Sayers & MacDonald, 2001; Sioui, 1992 cité par Smandych & Lee, 1995; Van Kirk, 1987). Sayers et MacDonald (2001, p.16) précisent :

Un grand nombre d'Autochtones croient qu'en adoptant une vision du monde autochtone, les femmes et les hommes recréeront un monde idyllique qui ne connaîtra pas de hiérarchie entre les sexes. Or, cela ne se produira pas à moins que les membres des Premières Nations n'entreprennent une démarche de décolonisation.

Lévesque et Trudeau (2001b) affirment quant à elles que l'identité autochtone, encore aujourd'hui, se conjugue difficilement avec la modernité, ce qui expliquerait pourquoi l'attitude des Autochtones se résume fréquemment à « un repli manifeste vers le

passé, par des discours anti-modernité et, en fin de compte, par une idéalisation de la tradition » (2001b, p.21). Or, comme le précise Touraine (1997) « l'avancée vers plus de modernité n'éloigne pas du passé; au contraire elle le réinterprète et s'en sert comme défense contre le pouvoir des systèmes et des appareils » (cité par Lévesque & Trudeau, 2001b, p.22).

Récemment, la tradition a été une source d'inquiétude pour les femmes des Premières Nations. Des regroupements féminins dont l'AFAC et FAQ ont par exemple tenu à ce que la Charte canadienne des droits et libertés s'applique aux Premières Nations, et ce, malgré le fait qu'il s'agisse d'un outil légal canadien. Ces organismes craignaient que certaines communautés justifient diverses discriminations fondées sur le sexe comme étant « traditionnelles » (Green, 1993; Lacasse, 2004). À ce sujet, Mary Eberts de l'AFAC mentionnait, à l'époque des négociations menant à l'Accord de Charlottetown, que ce dernier, s'il n'incluait pas une protection des femmes des Premières Nations par la Charte des droits et libertés, « pourrait permettre aux gouvernements autochtones, à majorité masculine, de discriminer les femmes en utilisant la tradition pour leur refuser le droit de vote, le droit d'être membre de la bande ou même la protection contre les agressions sexuelles ou autre abus » [traduction libre] (Green, 1993, p.117). Cette crainte laisse entrevoir deux hypothèses qui rejoignent les questionnements de Brodribb (1984), à savoir est-ce que le fait de percevoir les femmes comme inférieures aux hommes est une tradition autochtone ou est-ce plutôt l'impact de l'influence culturelle des Européens qui a forgé cette attitude chez les Premières Nations?

Toutefois, selon Van Kirk (1987, p.1), la tradition est aussi une source de solutions :

L'histoire permet aux mouvements féministes autochtones de se baser sur leurs rôles traditionnels afin d'éliminer l'oppression. L'histoire est donc un outil permettant d'expliquer d'où provient la discrimination actuellement opérée dans les communautés et de la désamorcer à l'aide de la tradition.

Une conclusion similaire est présentée par Ollivier et Martinez (2001, p.10) :

Chez les groupes et sociétés dont le rapport à la modernité est vécu comme imposition de l'extérieur et donc comme facteur de désarticulation sociale, la tradition peut devenir une source de renouveau identitaire et par là, faire contrepoids aux excès de la modernité et de l'individualisme.

Kenny, Faries, Fiske & Voyageur (2004) précisent, quant à eux, que la tradition des Autochtones s'adapte à la mouvance et donc, à la modernité. Dans la même veine, Herbert (1994) « préconise la modernisation des attitudes à l'égard de la tradition » (cité par Sayers & MacDonald, 2001, p.11) afin que celle-ci ne se transforme pas en source d'oppression chez les femmes et puisse, au contraire, offrir de nouvelles avenues pour permettre leur participation politique. S'inspirer de la tradition chez les Premières Nations pourrait donc s'avérer bénéfique pour les communautés. Bref, que la tradition soit un fardeau ou un outil d'émancipation, l'étudier offre de multiples pistes de réflexions quant à l'actuelle participation des femmes des Premières Nations dans la gouvernance. À ce sujet, il n'y a pas de consensus et c'est une question qui mériterait davantage d'études et d'analyses en regard de la gouvernance.

L'égalité

La prémisse qui veut que la position des femmes autochtones était enviable à celle des femmes européennes à la même époque se retrouve dans de nombreux textes traitant des Premières Nations, notamment ceux de Brodribb (1984); de Delâge (1991); de Lacasse (2004); de Smandych et Lee (1995); de Kenny *et al.* (2004); ainsi que de Sayers et MacDonald (2001). Or, pour comprendre cette position, il est nécessaire d'examiner ce que signifie la notion d'égalité chez les Autochtones.

Etienne et Leacock (1980), dans leur ouvrage traitant de l'impact de la colonisation chez les femmes autochtones, affirment que « les relations égalitaires sont basées sur la participation directe plus ou moins égale de tous les adultes dans la production des nécessités de base, tout comme dans leur distribution ou leur échange et leur consommation » [traduction libre] (1980, p.9). Ainsi, selon ces auteures, les relations

égalitaires entre les hommes et les femmes reposent sur le fait que tous les individus contribuent aux besoins de base du groupe.

Contrairement à Etienne et Leacock (1980), Van Kirk (1987) réfute l'idée qu'une société soit considérée comme égalitaire lorsque les femmes produisent des biens essentiels à la survie. En effet, selon Van Kirk (1987), définir la base sur laquelle se pose la notion d'égalité des sexes n'est pas simple, le facteur économique ne pouvant être l'unique point à considérer pour déterminer l'égalité. Pour cette raison, nous tenterons de présenter plusieurs facteurs de la vie des femmes autochtones, à savoir leur mode de vie; leur participation aux prises de décision, à la spiritualité, au contrôle des biens et des naissances; ainsi que leur position face à la colonisation pour déterminer leur situation au sein de leur communauté.

Par ailleurs, Turpel-Lafond (1997), elle-même autochtone, se questionne sur ce désir d'égalité avec l'homme blanc étant donné les aspirations largement distinctes. Son raisonnement va même jusqu'à se demander pourquoi la femme blanche utilise l'homme blanc comme mesure de comparaison pour l'égalité. Elle affirme que la vraie liberté pour les Premières Nations c'est de pouvoir choisir et définir eux-mêmes leurs systèmes politique et culturel. Nous comprenons que les femmes autochtones et les Autochtones en général n'obtiendront jamais l'égalité s'ils laissent les hommes blancs construire les institutions en fonction de leurs propres intérêts. Cette égalité implique que les femmes autochtones soient en perpétuel processus d'adaptation par rapport aux institutions masculines blanches. L'égalité ne pourra jamais être atteinte si elles doivent constamment se conformer au critère dominant défini par les hommes blancs selon lequel la femme autochtone est socialement définie comme différente.

D'autres femmes autochtones sont également en faveur de cette égalité. Pour s'assurer que cette notion soit de mise dans les communautés, elles se sont battues pour que la Charte canadienne des droits et libertés s'applique aux Autochtones (Green, 1993). Des regroupements féminins dont l'AFAC (FAC) et FAQ ont défendu cette position, entre autres, afin que le sexisme et la violence, étant des enjeux prioritaires pour les femmes des

Premières Nations, se retrouvent sur la scène politique (FAQ, 2001; Green, 1993). Ainsi, la notion d'égalité et le débat qui l'entoure a une portée bien plus large que la simple répartition des rôles traditionnels chez les Premières Nations. C'est une question complexe où il n'y a pas consensus et cela mériterait davantage d'études.

Cosmogonie des Autochtones de l'Amérique du Nord-Est

La cosmogonie est la façon dont un peuple interprète le monde et détermine l'ordre des choses. L'arrivée des Européens a introduit, chez les Premières Nations de l'Amérique du Nord-Est, une nouvelle perception des relations entre les sexes. À cet effet, Smandych & Lee (1995, p.72) relèvent qu'« [i]l est important de comprendre que "l'équilibre des forces" présent dans les sociétés amérindiennes reposait sur un autre système de valeurs que celui qui domine la société occidentale. On peut aussi affirmer que les femmes jouissaient d'un pouvoir important reconnu et accepté par tous ». Ils notent également l'équilibre des pouvoirs, sans que tous soient égaux, établi chez les Premières Nations. Pour leur part, Kenny *et al.* (2004) ont souligné que les rôles de l'homme et de la femme étaient complémentaires avant l'impact de l'arrivée des Européens, tandis que Lévi-Strauss (1983) parle plutôt de collaboration entre les sexes pour définir le couple iroquoien, à savoir « une unité de coopération économique de tous les instants et une affinité d'intérêts communs portés à leurs enfants » (cité par Viau, 2000, p.53). Anderson (1991), quant à elle, « fait état d'une égalité relative des sexes dans les sociétés huronnes et innues lors de l'arrivée des Français en Amérique » (citée dans Lacasse, 2004, p.82). En effet, « les rapports entre les hommes et les femmes n'étaient pas, pour utiliser un vocabulaire occidental, parfaitement symétriques mais relativement équilibrés » (Anderson, 1991, citée par Lacasse, 2004, p.131). En se penchant sur la cosmogonie des Premières Nations, le terme d'équilibre semble plus approprié que celui d'égalité. À ce sujet, Robert Vachon (1992) précise :

Dans un texte (1992, p.5) où il compare les visions occidentales et mohawks de l'univers,[...] qu'à l'intérieur de cet univers auquel l'Autochtone s'intègre sans se poser de questions, la personne humaine recherche l'équilibre et l'harmonie, alors que le membre de la société dominante, dans son univers à lui, aura plutôt tendance à vouloir modifier, organiser et améliorer cet univers (cité par Lacasse, 2004, p.41).

La vie des communautés autochtones était donc basée sur des valeurs permettant la survie de la nation, à savoir le respect, soit le respect des individus, de la terre et de l'univers; la responsabilité envers le groupe, ce dernier étant prioritaire sur l'individu; l'amour et la générosité, prenant forme par la bienveillance envers autrui et l'univers; et, finalement, l'entraide (Raphaël-Fortin, 1997). En effet, chez les Innus (Algonquiens), les individus « n'ont pas de droits, mais seulement des responsabilités dont les règles sont transmises de génération en génération au moyen de légendes et de tradition orale » (Lacasse, 2004, p.23). Quant aux Iroquoiens, « ils insistaient sur la nécessité de prendre des initiatives personnelles tout en agissant dans les meilleurs intérêts du groupe » (Viau, 2000, p.224). Selon Sayers et MacDonald (2001), il existe également un esprit communautaire et une optique d'égalité des sexes propres aux Premières Nations. Pour ces derniers, l'homme et la femme se complétant, un respect mutuel est inscrit dans leurs relations (Kenny *et al.*, 2004; Raphaël-Fortin, 1997). En fait, selon eux, non seulement les individus se complètent entre eux, mais l'univers entier forme un tout indivisible, ce qui prouve leur croyance en « l'interdépendance de tous les aspects de la vie » (Kenny *et al.*, 2004, p.10). Cette interdépendance, menant au respect de toute chose, est caractéristique de la vision holistique des Premières Nations (Kenny *et al.*, 2004; Lacasse, 2004). Par exemple, Lacasse (2004, p.71) mentionne :

Il est difficile de cerner l'ordre innu, avec la logique juridique euro-qubécoise, parce que, dans la tête de l'Innu, les activités de tous les jours ne peuvent se distinguer selon leur caractère politique, économique, religieux ou juridique. Il s'agit là d'activités séparées pour une population non innue, ce qui n'est pas le cas chez les Innus. Au contraire, le tout l'emporte sur les parties du tout.

Par ailleurs, la hiérarchie n'existait pas chez les Algonquiens et les Iroquoiens, tant dans les relations entre les sexes que dans les relations parentales. À ce sujet, Lacasse (2004) affirme que les individus prêchaient par l'exemple au lieu de donner des ordres. Delâge (1991) et Leacock (1984) précisent que personne ne surveillait les tâches des autres, ce qui démontre une grande liberté des individus, et ce, tant chez les hommes que chez les femmes. Delâge (1991, p.63) ajoute qu'« il n'existe aucune mesure coercitive pour obliger quelqu'un à travailler, et pourtant tout le monde travaille ». Pour sa part, Raphaël-Fortin (1997, p.120) spécifie que « les principes d'éducation étaient transmis par la femme en termes de savoirs et de connaissances et non pas en termes de pouvoir et de domination ».

À ce sujet, Viau (2000), parlant des Iroquois et Leacock (1984), des Innus, affirment que les enfants étaient rarement réprimandés, ces nations ayant en horreur le contrôle, la hiérarchie et la compétition. Selon Brant (1990), ces caractéristiques seraient encore présentes aujourd'hui :

Il y avait peu de concurrence entre les Innus en ce sens que l'on ne cherche pas à dépasser l'autre. Ce qui est parfois perçu dans la société majoritaire comme un manque d'ambition peut ne résulter, chez l'Innu, que du souci d'éviter la comparaison, la rivalité. Encore aujourd'hui, l'observateur peut constater le phénomène dans les écoles, les cégeps et les universités parce que l'on ne veut pas placer dans l'embarras un membre du groupe qui serait moins doué (cité par Lacasse, 2004, p.61).

En considérant ce qui précède, nous pensons également qu'il est nécessaire d'adopter une perspective autochtone pour étudier la position traditionnelle des femmes des Premières Nations dans la gouvernance. Par exemple, chez les Innus (Algonquiens), les notions de propriété privée, de domination et de culpabilisation n'existant pas traditionnellement, les concepts d'égalité et de gouvernance seront nécessairement différents de ceux des Européens (Lacasse, 2004; Raphaël-Fortin, 1997). Foster (1993, cité par Smandich & Lee, 1995) affirme que les dichotomies utilisées en Occident pour interpréter la réalité ne sont pas nécessairement applicables chez les Premières Nations. En ce sens, séparer le public du privé peut être remis en cause lors de l'interprétation du rôle traditionnel des femmes autochtones, tout comme le fait de considérer que les activités s'apparentant aux sphères domestiques et à la reproduction soient socialement dénigrées (Foster, 1993, cité par Smandich & Lee, 1995). Selon Turpel-Lafond (1997), d'origine crie, toutes les communautés ne sont pas patriarcales à la base. Tel est le cas de la nation crie (algonquienne) où les femmes sont au centre du cercle de la vie, et donc au centre des communautés. Toujours selon la même auteure, la cause principale ayant fait en sorte que les femmes des Premières Nations se soient éloignées de la sphère politique est l'État canadien (Turpel-Lafond, 1997). Bref, il est nécessaire de remettre en cause nos façons d'établir l'égalité, d'interpréter la réalité et de déterminer l'oppression issue des rapports de genre lorsqu'il s'agit d'analyser la position des femmes autochtones à la période de pré-contact.

Place des femmes autochtones iroquoises et algonquiennes

Un consensus semble établi autour de l'idée que la position des femmes autochtones était enviable par rapport à celle de leurs comparses européennes pour la même époque. Or, les opinions quant aux rôles traditionnels des femmes autochtones face à leurs homologues masculins divergent selon les sources (Brodrigg, 1984; Sayers & MacDonald, 2001) et de grandes contradictions existent à l'intérieur même des propos des femmes autochtones. En effet, certaines femmes affirment que leurs aînées étaient égales aux hommes de leur nation, notamment à l'intérieur de décisions affectant la communauté, alors que d'autres croient que leur statut a toujours été inférieur à celui des hommes (Brodrigg, 1984). Brodrigg (1984) note, au sein de la littérature, trois positions distinctes concernant ces différentes visions. Ainsi, Matthiason et Briggs (1974, cités par Brodrigg, 1984) affirment que les hommes et les femmes étaient complémentaires, et donc interdépendants. Lamphère (1977, cité par Brodrigg, 1984) critique toutefois cette position puisqu'elle ignore l'influence des rapports de genre en ce qui concerne les décisions publiques. Une seconde thèse affirme que les hommes et les femmes sont complémentaires et qu'il y a égalité des rôles entre les sexes. Dans cette situation, les décisions se prendraient de façon consensuelle (Leacock & Nash, 1977; Sacks, 1974, cités dans Brodrigg, 1984). La dernière théorie présentée par Brodrigg (1984) souligne que le rôle de reproduction de la femme, étant la source de la division entre les sphères publique et privée, explique sa subordination universelle. D'ailleurs, selon Gayle Rubin (1975, citée dans Brodrigg, 1984), les femmes autochtones seraient opprimées dans les mariages par alliance lorsque ces derniers sont des stratégies économiques et politiques. Ces questions mériteraient donc qu'on les examine davantage et qu'on y apporte plus de données empiriques, car les positions semblent largement divergentes.

Mode de vie et division du travail

Sur le plan du mode de vie et de la division du travail, certains textes laissent entendre que les femmes étaient égales, voire supérieures aux hommes autochtones. Par exemple, Kenny *et al.* (2004) soutiennent que le portrait actuel des femmes autochtones est

plutôt sombre, alors que « traditionnellement, les femmes étaient tenues en haute estime parce qu'elles étaient considérées comme les plus proches de la mère nourricière, la Terre, et de la Création » (2004, p.5). En effet, les femmes, considérées comme les gardiennes des cercles familial et communautaire, avaient des tâches perçues comme « nobles » chez les Innus (Algonquiens) telles que prendre soin des individus et porter la vie (Raphaël-Fortin, 1997). Puisqu'elles avaient des occupations « extrêmement valorisées socialement » (Viau, 2000, p.202), les femmes étaient au centre de la vie autochtone et non limitées à vivre en vase-clos (Kenny *et al.*, 2004; Picard-Kanapé, 1997; Turpel-Lafond, 1997; Sayers & MacDonald, 2001; Viau, 2000; Delâge, 1991). Dickason (1992, p.138) soutient, pour sa part, que « les femmes ont joué un rôle capital dans la société amérindienne en particulier et commerciale en général ». Anderson (1991) ajoute « que les femmes exerçaient probablement un pouvoir plus grand que les hommes » (1991, citée dans Smandych & Lee, 1995, p.67). Thwaites (1906), relatant les propos du jésuite Paul Le Jeune concernant des Innus (Algonquiens), mentionne également, que

les femmes ont un grand pouvoir [...]. Un homme peut vous promettre quelque chose et, s'il ne garde pas sa promesse, il croit être suffisamment excusable lorsqu'il vous dit que sa femme ne voulait pas qu'il le fasse. Je lui ai dit qu'il n'était pas le maître et qu'en France, les femmes ne contrôlent pas leur mari [Traduction libre] (cité par Brodribb, 1984, p.88).

Il va sans dire que le nomadisme exigeait la complémentarité de l'homme et de la femme. Le récit du chasseur innu Mathieu Mestokosho le confirme en présentant le rôle essentiel des femmes à la survie, non en termes de reproduction, mais pour combler les besoins primaires du groupe (Bouchard, 2004). Lacasse (2004, p.133) ajoute que « lorsqu'ils vivaient en forêt, même après l'arrivée des Français, l'homme et la femme se respectaient probablement beaucoup, tant ils avaient besoin l'un de l'autre pour survivre ». Plusieurs auteurs sont d'avis sur le fait que les tâches des hommes et des femmes étaient bien déterminées, partagées selon le sexe, sans spécifier d'inégalités ou de sexisme à l'intérieur de ce partage des tâches (Delâge, 1991; Lacasse, 2004; Viau, 2000). Ainsi, « l'homme avait des rôles et des fonctions précises; il en était de même pour la femme. Comme l'homme, la femme avait une personnalité propre et non dépendante » (Raphaël-Fortin, 1997, p.119). Toutefois, Sioui (1992) mentionne que « même si elles jouissaient de beaucoup de liberté personnelle et de pouvoir, les Amérindiennes étaient aussi confinées

dans des rôles dictés par leur culture traditionnelle » (cité par Smandych & Lee, 1995, p.69). Sioui (1992) laisse-t-il entendre un partage inégal entre les sexes? Tel que mentionné, il ne faut pas considérer, en autochtonie, que les tâches reléguées aux femmes étaient moins valorisées que celles des hommes. Toutefois, Viau (2000) et Van Kirk (1987) apportent un bémol à cette affirmation : ils relèvent que les prisonniers de guerre et les hommes efféminés étaient astreints aux tâches agricoles dans les sociétés iroquoïennes, ce qui permet de supposer que les tâches féminines étaient dévalorisées.

Pourtant, selon Joseph-François Lafitau (1974), un jésuite missionnaire chez les Iroquoïens du Sault-Saint-Louis au début du XVIII^e siècle, l'autochtonie est une « sorte de paradis perdu pour les femmes » (cité par Viau, 2000, p.15). Les Iroquoïens étant des peuples matriarcaux, il parle de la supériorité des femmes et même d'un empire des femmes. Au sujet des hommes, Lafitau (1724, cité par Viau, 2000, p.30) spécifie qu'ils ne travaillent pas pour eux-mêmes, mais bien pour les femmes :

C'est en elles que réside toute l'autorité réelle : le païs, les champs et toute leur récolte leur appartiennent : elles sont l'âme des conseils, les arbitres de la paix et de la guerre : elles conservent le fisc ou le trésor public : c'est à elles qu'on donne les esclaves : elles font les mariages, les enfants sont de leur domaine, et c'est dans leur sang qu'est l'ordre de la succession.

En effet, les femmes sont les gardiennes des biens matériels, tant chez les Iroquoïens que chez les Algonquiens. Chez les Iroquoïens, « en vertu de la grande loi confédérale, elle possédait les champs en culture et les biens meubles tout en se réservant le droit de les transmettre à qui bon lui semblait » (Viau, 2000, p.40). Selon Viau (2000), les femmes iroquoïennes auraient un statut privilégié de par leur autonomie économique : elles contrôlent la nourriture et les champs, la résidence matrilocale, le lignage maternel, et ce, jusqu'au sort des esclaves, choisissant de les adopter ou de leur donner la mort. La situation semble similaire chez les Algonquiens alors que le jésuite Paul Le Jeune, ayant passé l'hiver avec un groupe de chasseurs innus, constate qu'« à la création de nouveaux couples, l'homme intégrait généralement la tente de sa femme » [traduction libre] (Thwaites, 1906, cité par Leacock, 1980, p.29) et que, lors de séparations, il retournait à la tente de sa mère. Les femmes innues avaient également le contrôle sur les produits du labeur de la famille,

soit les canots et les produits de la chasse : elles s'occupaient de la gestion des provisions où l'homme n'intervenait jamais, peu importe la situation (Leacock, 1984).

Par contre, ces propos d'égalité, voire de supériorité des femmes par rapport aux hommes autochtones, sont nuancés par d'autres observations. Par exemple, David Thompson, membre d'une communauté Chipewyan dont les propos ont été recueillis à la fin du XVIII^e siècle, mentionne que les femmes n'étaient que porteuses et non chasseuses (cité par Van Kirk, 1987, p.2). Leacock, à la suite de son immersion chez les Innus, conclut que ce peuple est « fortement égalitaire, mais avec une pointe favorable à l'autorité et à l'influence masculine » [traduction libre] (Leacock, 1980, p.41). Une opinion similaire est présentée par Van Kirk (1987, p. 2) par son appui aux propos de l'anthropologue Marjorie Mitchell (1984), qui, « dans son article pionnier au sujet de l'histoire des femmes autochtones en Colombie-Britannique, affirme la tendance inhérente des Premières Nations à la dominance masculine, et ce, même dans les sociétés matrilineaires telles que les Haida » [traduction libre]. Quant à Cruikshank (1969), il mentionne « que le système iroquois n'était pas matriarcal, mais "une oligarchie masculine où un pouvoir spécial était donné à la femme qui est chef de famille" » [traduction libre] (cité par Brodribb, 1984, p.97). Par contre, Judith Brown (1975) affirme que les Iroquois sont le peuple où la femme a eu la plus grande autorité, peu importe l'endroit et l'époque (Brodribb, 1984).

Au sujet de la spiritualité, la position des femmes est mitigée. D'un côté, Van Kirk (1897) affirme que, dans plusieurs nations, « les femmes ne peuvent participer aux cérémonies rituelles masculines et aux conseils, ce qui met l'accent sur leur infériorité et le fait qu'elles polluent la nature » [traduction libre] (1987, p.2). Dans le même ordre d'idées, les femmes ne pouvaient jouer du tambour sacré à l'époque, activité qu'elles reprennent actuellement, notamment à Wendake et à Uashat mak Mani-Utenam (Panasuk, 2003). Aussi, en général, le chamane était un homme et, en plus de ses fonctions spirituelles, faisait office de conseiller dans le groupe (Lacasse, 2004). D'un autre côté, chez les Iroquoiens et les Algonquiens, les femmes avaient les pouvoirs de la médecine (Viau, 2000). Aussi, « de par ses responsabilités en matière religieuse, la femme iroquoise prescrivait le déroulement des rituels funéraires et organisait la tenue des fêtes

saisonniers » (Viau, 2000, p.40). Finalement, Devens (1992) précise que « les femmes et les hommes répondaient différemment aux événements du monde qui les entourait » (citée dans Smandych & Lee, 1995, p.68). Leur rapport à la spiritualité était donc différent de celui des hommes. Quoiqu'il en soit, comme le mentionne Viau (2000, p.18), la femme « jouissait plutôt d'un statut relativement honorable dans les représentations masculines iroquoiennes ».

Finalement, pour ce qui est de la sexualité et du contrôle des naissances, force est de constater que la position des femmes autochtones était de loin supérieure à celle des femmes européennes, ces dernières étant soumises aux dictats de la religion catholique. Les hommes des Premières Nations ne semblaient pas imposer leurs désirs à leurs comparses féminines. Champlain a décrit un mariage huron (iroquoien) et a noté la liberté sexuelle des femmes autochtones. En effet, il décrit qu'elles ont plus de vingt maris et qu'elles se promènent d'une tente à l'autre, et ce, sans être victimes de violence ou d'injures (Brodribb, 1984). Une femme huronne expliquait à un voyageur qu'« une jeune femme est maîtresse de son propre corps, et, par son droit naturel, est libre de faire ce qui lui plaît » [Traduction libre] (Brodribb, 1984, p.87). Les femmes étaient donc libres de changer de partenaire selon leur désir (Lacasse, 2004; Leacock, 1984; Viau, 2000) et elles étaient autonomes quant aux questions de reproduction (Brodribb, 1984; Leacock, 1984; Viau, 2000). En ce sens, la notion de liberté sexuelle était un droit chez les Premières Nations et personne ne se devait de supporter une relation de couple misérable, la séparation étant une solution acceptable au sein des communautés. Fait intéressant : le père François Duperron (1610-1665) mentionnait que les Iroquoiens se « réjouissent davantage de la naissance d'une fille que d'un fils » (Thwaites, 1896-1901, cité par Viau, 2000).

En résumé, les Premières Nations avaient un mode de vie complémentaire et un respect mutuel était inscrit entre les hommes et les femmes. Par contre, il est difficile d'établir le rôle des femmes sur le plan spirituel. Il en est tout autre en ce qui concerne la sexualité où les femmes possédaient une autonomie décisionnelle marquée. Bien qu'une certaine ambiguïté marque la position traditionnelle des femmes des Premières Nations, les informateurs innus de Lacasse affirment que « pour eux, les femmes innues n'ont jamais

été considérées comme inférieures aux hommes » (2004, p.130). Bref, tel que le résume Lacasse (2004), il est très difficile de déterminer la réelle position traditionnelle des femmes des Premières Nations. Les hommes et les femmes sont nécessairement complémentaires dans un mode de vie en forêt, mais sont-ils égaux pour autant? À la lumière de la cosmogonie des Premières Nations et de leur mode de vie, la notion d'égalité, telle que la société dominante la conçoit, doit être évacuée pour tabler sur des notions qui sont propres aux Premières Nations. De ce fait, sans parler d'égalité, il est possible de parler d'un respect mutuel entre tous les membres d'une communauté, de la prépondérance du groupe sur l'individu et d'une participation équitable au sein de la communauté.

Gouvernance et prises de décisions

Comme les Premières Nations avaient non seulement un mode de vie distinct des Européens, mais également une façon différente de percevoir le monde, un modèle de société qui leur est propre a pris forme. Comme mentionné précédemment, la hiérarchie n'existait pas au sein de ces sociétés (Etienne et Leacock, 1980; Kenny *et al.*, 2004; Lacasse, 2004) : les « processus traditionnels de règlement des questions et des problèmes [...] faisaient appel à tout le monde dans la collectivité, y compris les anciens, les femmes et les enfants » (Kenny *et al.*, 2004, p.5). Fiske (1995) ajoute que l'organisation politique des communautés était auparavant informelle chez les Autochtones, les contacts et les réseaux familiaux étant prioritaires.

Les Innus (Algonquiens) s'étaient dotés d'un système organisationnel : l'*Innu tipenitamun*, expression se référant au concept de gouvernance communautaire et territoriale (Lacasse, 2004). À l'intérieur de cette nation du nord-est de l'Amérique,

il n'y avait ni gouvernants ni gouvernés, ni patrons ni employés. Il en découle, [...], que la plupart des aspects de l'ordre innu étaient réglés à l'intérieur du groupe de chasse, que ce soit la désignation des chefs, l'établissement des normes de conduite ou des sanctions d'ordre pénal. D'où l'absence de nécessité de créer des structures complexes pour l'application de ces normes (Oka, 1993, cité par Lacasse, 2004, p.41).

Oka (1983, cité par Lacasse, 2004) parle ici d'un ordre réglé à l'intérieur du groupe de chasse. En effet, les Innus passaient la majeure partie de l'année en forêt et se répartissaient en groupes de chasse à l'intérieur du territoire. Chaque groupe était basé dans des tentes et rassemblait quelques familles nucléaires. Ces tentes totalisaient de dix à vingt personnes; on y remarque un souci d'équilibre entre les jeunes et les aînés, les hommes et les femmes (Leacock, 1980).

Lacasse (2004) a souligné le flou présent dans les écrits historiques quant au mode de nomination des chefs. Il y avait différents chefs chez les Innus, à savoir « des chefs de chasse, des chefs de guerre, des chefs de poste. Si l'on se fie à certains rapports publiés dans les *Relations des Jésuites*, il y aurait même eu des chefs de nation ou des périodes sans chef du tout » (Parent, 1985, cité par Lacasse, 2004, p.32). Les occupations des femmes se déroulant autour de la tente, ces dernières n'étant ni chasseuses, ni guerrières, elles ne pouvaient être chefs, selon les propos de Parent. Or, Nishapet Penashue, Innue de Sheshatshit, souligne, dans un ouvrage de Lacasse (2004), qu'une femme pouvait devenir chef dans certaines circonstances :

C'est arrivé à ma mère. Mon père et les autres chasseurs étaient partis à la chasse depuis plusieurs jours et nous n'avions rien à manger. Ma mère est alors devenue Utshimau et a dirigé la chasse et la pêche jusqu'à ce que nous ayons trouvé de la nourriture (2004, p.74).

Pour sa part, Marie-Louise André, aînée de la communauté de Matimekush, affirme que deux « capitaines » étaient nommés à l'intérieur de chacun des campements, soit un capitaine féminin et un autre masculin, chacun d'eux faisant la supervision des tâches du groupe sexuel⁵. Le terme *capitaine* a également été employé par le jésuite Paul Le Jeune, 300 ans plus tôt, sans que ce dernier ne mentionne que les femmes pouvaient accéder à ce titre (Leacock, 1980). Lacasse (2004) mentionne par ailleurs que le capitaine ou le chef n'avait qu'un pouvoir d'ordre consultatif et qu'il ne pouvait que suggérer et non ordonner. Le jésuite Paul Le Jeune avait également constaté qu'aucun individu ne détenait le pouvoir ultime, les Innus refusant de se faire imposer quoi que ce soit (Thwaites, 1906, cité par

⁵ Propos issus d'une entrevue tenue lors d'une conférence sur la légende de Tshakapesh à Schefferville le 23 octobre 2010.

Leacock, 1980). Quant à Marie de l'Incarnation, elle utilisa le terme *capitainesse* pour parler du rôle politique des femmes (Richaudeau, 1876, cité par Viau, 2000). À la lumière de ces informations, il est possible de penser que les femmes innues avaient un certain pouvoir dans la communauté. Par contre, il serait pertinent de vérifier si ce pouvoir se rapportait uniquement à leur sphère de travail. Cette conclusion renforcerait l'affirmation de plusieurs auteurs indiquant que chacun des sexes avait des tâches spécifiques où le principe de non-ingérence était de mise (Delâge, 1991; Lacasse, 2004; Leacock, 1980; Viau, 2000).

La gouvernance chez les Iroquoiens, ces derniers étant sédentaires, comporte de nombreuses distinctions par rapport à celle des Innus. Certains textes laissent sous-entendre que leur système politique était plus organisé et confirment le rôle primordial qu'y tenaient les femmes (Delâge, 1991; Viau, 2000). Contrairement aux Algonquiens, l'unité de base des Iroquoiens n'est pas la famille nucléaire, mais le clan (Delâge, 1991). La mère de clan, ayant un poids dans les assemblées, gérant les affaires internes de son clan et procédant à la nomination et à la destitution des chefs, avait un pouvoir significatif (Viau, 2000). En effet, « les Iroquois avaient fait des droits de la femme une question de principe et les avaient garantis en les enchâssant dans la Constitution confédérale qui chapeautait les rapports entre les nations membres de leur alliance fédérative » (Viau, 2000, p.40). Encore aujourd'hui, les institutions traditionnelles de gouvernance que sont les mères de clan et les longhouses sont toujours en place chez les Iroquoiens et permettent de consulter les femmes lors de la prise de décisions : signe que la consultation féminine est profondément ancrée chez ces nations (Lajoie, 2009). Différents facteurs expliqueraient l'importance du pouvoir féminin chez les Iroquoiens. Selon Viau (2000), comme l'agriculture forme une large part de l'alimentation, et donc de la survie, le contrôle de la nourriture par les femmes leur aurait donné un poids considérable au sein de la communauté. Pour sa part, Lajoie (2009) formule plutôt l'hypothèse que les femmes assumaient les tâches politiques en raison de l'absence prolongée des hommes, ces derniers quittant fréquemment leur communauté pour chasser, trapper et faire la guerre.

Par ailleurs, certains auteurs contredisent la théorie d'égalité des sexes au sein des relations de pouvoir en autochtonie. En effet, Van Kirk (1987) affirme que les femmes ne pouvaient participer aux conseils et aux cérémonies rituelles. Parent (1985, cité par Lacasse, 2004, p.72), historien se basant sur les *Œuvres de Champlain* et les *Relations des Jésuites*, mentionne que « toute question nécessitant une prise de décision se débattait lors d'un conseil. Ce sont les anciens qui en faisaient partie; les femmes, les enfants et les jeunes hommes en étaient exclus ». Selon ses recherches, il y aurait donc absence des femmes à l'intérieur des rassemblements politiques. Des propos similaires sont tenus de la part de Bréboeuf qui a décrit une assemblée politique des Hurons (Iroquoiens) en 1636 où les femmes ne participaient pas (Thwaites, 1897, cité par Brodribb, 1984). Face aux remarques de Bréboeuf, Brodribb (1884) a posé l'hypothèse que l'influence européenne a rapidement teinté les habitudes autochtones. Quoi qu'il en soit, Pauline Johnson, Iroquoise, a mentionné dans le *Paris International Exhibition* de 1900 que « les femmes iroquoises votaient et participaient au gouvernement et que ce ne sont pas toutes les races civilisées qui honorent leurs femmes autant » [traduction libre] (cité par Brodribb, 1984, p.91).

Toutefois, analyser les rôles politiques traditionnels des Autochtones uniquement en fonction du sexe semblerait inapproprié. En effet, puisque les aînés sont les gardiens et les transmetteurs de la tradition et qu'ils représentent les individus détenant le plus de pouvoir dans les communautés (Lacasse, 2004; Viau, 2000), il serait plus approprié de considérer l'âge dans les facteurs d'analyse. Talyeshva (1959) mentionne notamment que « parvenue à la ménopause et libérée des contraintes de la maternité, une doyenne acquérait souvent une autorité influente » (cité par Viau, 2000, p.44). Viau précise également que chez les Iroquoiens « l'âge constituait un marqueur aussi déterminant, voire plus efficace que le sexe » (2000, p.52), ce qui nous porte à considérer l'hypothèse qu'autant les hommes que les femmes participaient à la vie politique à partir d'un certain âge. L'étude de Lajoie (2009) offre une conclusion similaire démontrant que le rôle des aînés est encore bien présent au XXI^e siècle dans les communautés des Premières Nations du Québec et que, dans certaines communautés, les femmes aînées auraient plus d'influence que les hommes âgés. Dans la communauté innue de Nutashquan, par exemple, « une femme aînée aurait plus d'autorité qu'un homme et occuperait une fonction plus spirituelle » (Lajoie, 2009,

p.69). Malgré cette grande influence que semblaient posséder les aînés, Lacasse (2004) nous rappelle que leur pouvoir n'était pas coercitif.

En regard de toutes ces différences, une question s'impose. Peut-on comparer, voire adapter le mode de gouvernance traditionnel des Autochtones au système de conseil de bande qui les régit actuellement?

Transformation des rôles traditionnels et discrimination envers les femmes des Premières Nations

Afin de tenter de déterminer les facteurs qui influencent la participation des femmes des Premières Nations dans les structures décisionnelles, nous avons cru pertinent de mettre en lumière les facteurs qui ont influencé les transformations de leurs rôles traditionnels ainsi que la discrimination dont elles ont été victimes au cours de l'histoire et encore aujourd'hui. Nous aborderons, à ce chapitre, les effets de la colonisation et des différentes mesures et lois concernant les peuples autochtones. De plus, comme l'appartenance de genre a eu un effet sur la façon dont la colonisation a affecté les Premières Nations (Van Kirk, 1987), une attention particulière sera portée aux conséquences de ces perturbations sur les femmes et leurs rôles au sein de leur nation.

Le début de la colonisation au Canada a créé des bouleversements profonds au sein des sociétés traditionnelles autochtones. En effet, pendant près d'un siècle, la culture et les croyances religieuses de ces peuples ont été bafouées et parfois tournées en ridicule. La Loi sur l'avancement des Sauvages de 1884, par exemple, interdisait les pratiques reliées à la culture et aux traditions et les Indiens reconnus coupables d'avoir participé ou assisté à des danses traditionnelles ou à des cérémonies étaient passibles d'une peine d'emprisonnement de deux à six mois. Cette disposition de la loi est demeurée en vigueur pendant près de 75 ans, empêchant ainsi la transmission des traditions orales de génération en génération (Crépeau, 2005; Lepage, 2009).

Durant ce processus de colonisation, plusieurs autres mesures et articles de loi ont été mis en place par le gouvernement fédéral dans le but ultime d'assimiler la population autochtone et de l'intégrer à la société canadienne (Lacasse, 2004; Lepage, 2009). Ainsi, par divers mécanismes, dont la création des réserves, les valeurs patriarcales européennes se sont imposées et l'érosion des coutumes et des croyances autochtones s'est accentuée laissant de « nombreuses collectivités sans ressource, sans même les moyens élémentaires pour éduquer les membres de la communauté sur les habitudes saines de la vie quotidienne » (Ellerby & Ellerby, 1998, cités par Groupe de recherche et d'intervention psychosociale en milieu autochtone, 2005, p.6). Ces mesures ont donc été les solutions privilégiées par les autorités pour atteindre les objectifs contradictoires de protection, d'assimilation et de civilisation des peuples autochtones (FAQ, 2004; Lepage, 2009). Le regroupement FAQ soutient que la politique de mise en réserve n'était en réalité qu'une « mesure provisoire dans l'attente de l'extinction des peuples autochtones » (2004, p.7). Ainsi, « dans l'esprit des autorités, [les réserves] n'étaient que des lieux "d'éducation" où les agents gouvernementaux prépareraient les Indiens à s'intégrer dans la société dominante » (FAQ, 2004, p.7). Ces mesures ont entre autres eu pour conséquence de restreindre et de contrôler l'accès aux ressources des territoires ainsi que de détruire les « systèmes politiques et l'organisation sociale des autochtones, leur religion et les restes d'une économie auparavant viable » (Green, 1995, cité par FAQ, 2004, p.7). Lacasse (2004) ajoute qu'on a alors imposé un nouveau mode de gouvernance aux Premières Nations où l'on a obligé toutes les nouvelles réserves à se nommer un chef pour les représenter au ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada. L'introduction de ce système hiérarchique, qui apportait des inégalités non seulement entre les hommes et les femmes, mais également entre les hommes, a inévitablement créé des conflits internes au sein des communautés. Enfin, il est également pertinent de se rappeler que la création des réserves est somme toute assez récente (moins de 75 ans) et qu'elle représente, pour la majorité des Premières Nations, une profonde modification du mode de vie (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2003; Corrado, Cohen & Watkinson, 2008; Deiter & Rude, 2005; Desmarais, 1993; Kenny *et al.*, 2004).

Le gouvernement a ensuite poursuivi sa politique d'assimilation par la création des pensionnats indiens. Ainsi, au Québec, pendant près de 50 ans, soit de 1934 à 1980, les enfants âgés de 7 à 15 ans avaient l'obligation d'être scolarisés dans ces établissements. Ils devaient alors abandonner tout ce qui les caractérisait comme autochtones tel que leur langue, leurs coutumes et leurs traditions. Par le fait même, comme les femmes perdaient leurs droits exclusifs sur leurs enfants au profit d'un système scolaire étranger, les relations mères-enfants ont été bouleversées (Devens, 1992, citée dans Smandych & Lee, 1995; Lepage, 2009; Raphaël-Fortin, 1997; Van Kirk, 1987). De plus, selon Raphaël-Fortin (1997), l'école a inculqué des valeurs sexistes et racistes aux enfants en préparant les filles à la vie ménagère et en dévalorisant l'image des Premières Nations à travers les cours d'histoire. Lacasse (2004) rapporte que si les parents refusaient d'envoyer leurs enfants à l'école, le gouvernement fédéral les privait de leurs allocations ou menaçait de les emprisonner. Les Premières Nations se sont donc pliées aux exigences du gouvernement quant à la scolarisation de leurs enfants, ce qui a poussé les familles à la sédentarisation (Marchessault, 1975, p.17, cité par Lacasse, 2004). Les liens des enfants avec leur famille et leur nation ont ainsi été déformés ou brisés, ce qui a produit des résultats désastreux (Erasmus & Dussault, 1996).

Par ailleurs, la Loi sur les Indiens, adoptée en 1876 par le Parlement du Canada et encore en vigueur aujourd'hui, est sans doute l'un des principaux instruments « qui devai[en]t faciliter cette transition vers l'assimilation » (Lepage, 2009, p.23). Cette loi demeure le principal texte par lequel le gouvernement exerce son pouvoir à l'égard des Premières Nations et régit la plupart des aspects de leur vie tels que le statut d'Indien; l'appartenance aux bandes et l'administration de celles-ci; la fiscalité; les terres et les ressources; la gestion de l'argent; les testaments et les successions; et, enfin, l'éducation (Hurley, 1999). Elle est également la première loi à définir le régime de tutelle dont les Premières Nations ont fait l'objet alors qu'ils étaient considérés comme des mineurs devant la loi.

Néanmoins, alors que toutes ces mesures s'adressaient autant aux hommes qu'aux femmes des Premières Nations, Laroque (1994) suggère que les femmes ont plus lourdement été touchées. Par exemple, concernant la colonisation, elle mentionne qu'elle

a fait du tort à tous les autochtones, mais peut-être encore plus aux femmes. Avant la colonisation, celles-ci bénéficiaient d'un degré de respect, d'égalité et de pouvoir politique que n'auraient jamais pu espérer les Européennes de la même époque. On peut relier la progression de la dégradation du statut des femmes autochtones dans leurs collectivités à la progression du colonialisme (1994, p.75).

De plus, bien que les opinions divergent quant aux rôles traditionnels des femmes des Premières Nations (Sayers & MacDonald, 2001), « les auteures et les auteurs sont unanimes sur un point, à savoir que la colonisation a contribué à dévaloriser les rôles des femmes des Premières Nations au sein de la société contemporaine » (Sayers & MacDonald, 2001, p.11). Selon Anderson (1991, cité par Lacasse, 2004), deux principaux facteurs historiques auraient forcé la modification de l'organisation égalitaire autochtone, soit la traite des fourrures et l'influence des missionnaires.

D'abord, la traite des fourrures a modifié les relations de pouvoir entre les sexes, notamment en « instaurant le modèle patriarcal au sein des familles nucléaires » (Etienne & Leacock, 1980, p.19). En effet, en acquérant les biens lors des échanges avec les Européens, les hommes devenaient les propriétaires du matériel et de certains vivres nécessaires à la survie tels que les outils, les fusils, l'argent et la farine (Anderson, 1991, cité par Lacasse, 2004). Ainsi, à travers ce nouveau système économique, « les colonisateurs adressaient leurs demandes et leurs innovations aux hommes, qui ont favorisé leur accès à l'argent, rendant les femmes dépendantes financièrement des hommes » (Etienne & Leacock, 1980, p.19). Non seulement les femmes sont devenues dépendantes des hommes, mais elles ont également dû « travailler beaucoup plus qu'auparavant. [Elles devaient alors] produire davantage et leurs outils n'ont pas changé, sauf pour la chaudière de métal destinée à la cuisson et pour la hache de traite qu'elles utilisent pour couper le bois de chauffage » (Trigger, 1976, cité par Delâge, 1991, p.171).

Pour leur part, les missionnaires ont imposé un modèle familial nucléaire et patriarcal où la femme doit obéissance à son mari (Anderson, 1991, cité par Lacasse, 2004; Etienne & Leacock, 1980). Les femmes ont donc dû se plier à de nouvelles normes sexuelles, plus contraignantes, où la liberté sexuelle et le divorce étaient interdits sous peine d'emprisonnement et de privation de nourriture (Etienne & Leacock, 1980). « D'égale de l'homme qu'elle était, la femme a été réduite, avec la sédentarisation et surtout par la loi des arrivants, à une sorte d'esclavage domestique dont le seul rôle valorisant était la procréation » (Picard-Kanapé, 1997, p.123).

Il faut toutefois mentionner que la colonisation n'a pas influencé de la même façon toutes les femmes des Premières Nations. Anderson (1985) remarque par exemple qu'alors que les relations chez les Innus (Algonquiens) se sont transformées vers un modèle de domination de l'homme sur la femme, celles chez les Hurons (Iroquoiens) semblent être restées les mêmes pendant une certaine période malgré le contact avec les Européens (citée dans Van Kirk, 1987). Viau (2000) et Delâge (1991) estiment que les femmes iroquoiennes ont occupé de plus en plus de place dans la sphère politique. Dans le même ordre d'idées, Delâge (1991, p.233) affirme que « concurremment à l'apparition des rapports de classes au sein de la société iroquoise, se renforçait la position relative des femmes ». Viau (2000, p.17) soutient que les épidémies et les guerres, conséquemment à l'arrivée des Européens, « sont à l'origine de cet accroissement du pouvoir féminin ». En effet, « ces guerres fréquentes, épisodiques ou intensives, amèneront dorénavant les hommes à consacrer plus de temps aux activités martiales qu'aux autres occupations masculines traditionnelles » (Viau, 2000, p.87).

Pour sa part, Anderson (1985, citée dans Van Kirk, 1987) conclut que les répercussions de la colonisation chez les femmes des Premières Nations et la transformation des activités économiques ont divergé en fonction de la sédentarité ou du nomadisme des nations. C'est ainsi que les Innus, faisant la traite des fourrures et étant dépendants des Européens pour les échanges commerciaux, auraient souffert d'un changement social plus important que les Iroquoiens, déjà sédentaires, qui ont vécu la simple cohabitation (Anderson, 1985, citée dans Van Kirk, 1987).

Toutefois, bien que les femmes iroquoiennes aient conservé plus longtemps leur statut et leurs droits au sein de leur nation, leur situation s'est inévitablement dégradé au contact des Européens, comme le mentionne Viau (2000, p.244-245) :

Ces droits acquis [des femmes] sont demeurés très effectifs jusqu'au milieu du XIX^e siècle, soit jusqu'à ce que l'entrée en scène du travail salarié et un nouveau partage des rôles et des tâches changent la donne entre les sexes dans la société iroquoise. C'est cette redistribution inégale du travail accompagné d'une dévalorisation des activités féminines qui furent à l'origine de l'inégalité idéologique et sociale des sexes chez les Iroquois à compter de la seconde moitié de XIX^e siècle.

Néanmoins, sur le plan des droits individuels, Fiske, Newell et George (2001, p.71) suggèrent qu'« au cours de l'histoire, la Loi sur les Indiens a privé les femmes des Premières Nations des droits dont disposaient leurs homologues masculins ». Rappelons brièvement à cet effet qu'avant 1985, une femme autochtone qui mariait un allochtone se voyait perdre son statut d'Indienne. Cette exclusion s'appliquait également à ses enfants, et ce, même si ceux-ci étaient issus d'une union précédente avec un Indien statué. Or, si un Indien statué épousait une femme allochtone, ce dernier, en plus de conserver son statut, le transmettait à sa femme et à leurs enfants (FAQ, 2001; Lepage, 2009). Il faut ici comprendre que cette mesure discriminatoire envers les femmes et leurs enfants les empêchait de bénéficier de tout ce qui se rattachait au statut, soit le droit d'appartenance à la bande; la possibilité de bénéficier des terres des réserves, de recevoir les services et les avantages spéciaux attachés au statut; ainsi que le droit de maintenir et de faire progresser sa propre vie culturelle avec les autres membres de son groupe (FAQ, 2001; Lepage, 2009). Bref, comme le mentionne le regroupement FAQ, « cette politique a donné lieu au déplacement de dizaine de milliers de femmes autochtones, mettant en péril les liens avec leurs familles et augmentant par le fait même leur dépendance face à leurs conjoints » (2008, p.5).

Il est toutefois intéressant de noter qu'alors que certains auteurs et certaines auteures mettent en lumière cette dépendance des femmes, concernant leur statut, envers les hommes des Premières Nations (Green, 1993; Turpel-Lafond; FAQ, 2008), d'autres soulignent

l'indépendance actuelle des femmes, reliée au fait qu'elles sont les prestataires des chèques d'allocations familiales et que les familles vivent en familles élargies.

Ainsi, où les familles élargies vivent ensemble et partagent tout, le système économique des communautés est structuré différemment (Fiske, 1995). Ce système rappelle le mode d'organisation traditionnel des Algonquiens (Lacasse, 2004; Leacock, 1984) et des Iroquoiens (Delâge, 1991; Viau, 2000). Ce fonctionnement actuel permet aux femmes autochtones qui le désirent d'étudier et de travailler étant donné que les autres membres de la famille prennent soin des enfants pendant cette période (Fiske, 1995). Grâce à ce système de coopération, elles ne sont pas dépendantes financièrement d'un seul homme et ont une plus grande liberté de déplacement (Fiske, 1995). Toutefois, selon Wotherspoon et Satzewich (1993, cités dans Fiske, 1995), les femmes autochtones étant souvent chefs de famille, un homme sans revenu est considéré comme un fardeau. Lacasse (2004) apporte un point similaire au sujet de l'importance actuelle des femmes dans les communautés. Selon lui, parce que ce sont les épouses qui reçoivent le chèque d'allocation familiale, l'homme se sent inutile et sent qu'il vit aux crochets des femmes et de l'État, d'où la propension élevée d'alcoolisme chez les hommes autochtones. Pourtant, d'autres auteurs défendent plutôt l'idée que les femmes autochtones sont emprisonnées au sein d'un système familial patriarcal (Green, 1993; Turpel-Lafond, 1997). Green (1993, p.112) mentionne à cet effet que « le modèle européen de famille patriarcale est désormais la norme dans la plupart des communautés autochtones; la société dominante, évaluant faiblement la femme et le travail de la femme, supplante ainsi les valeurs autochtones » [traduction libre].

Malgré une apparente liberté des femmes autochtones dont traite Fiske (1995) et Lacasse (2004), leurs choix sont dictés par l'État (Fiske, 1995). Recevant des allocations familiales de ce dernier, elles sont souvent le pourvoyeur de plusieurs familles, ce qui alourdit leurs responsabilités (Fiske, 1995). De par leur situation, les femmes autochtones ont des parcours atypiques, en ce qui concerne l'éducation et l'emploi, ponctués de nombreux échecs menant « au découragement et au désintéressement » (Lévesque et Trudeau, 2001b, p.21). Peut-on croire que ce découragement et ce désintéressement peut les

rebuter à s'impliquer dans leur communauté? Kenny *et al.* (2004, p.45) répondent à cette supposition par la négative :

Ces femmes sont prêtes à prendre leur place dans l'élaboration de politiques significatives et efficaces afin de "reprendre" leurs rôles traditionnels de gardienne de la sécurité et du bien-être de tous les membres des collectivités autochtones dans les sociétés, rôle qui a largement été mis de côté par les pratiques colonisatrices telles que la Loi sur les Indiens.

Étroitement reliées à la discrimination ayant trait au statut, les questions du partage des biens en cas d'échec du mariage et des droits civils en cas de violence familiale font office de discrimination envers les femmes des Premières Nations (Centre national d'information sur la violence dans la famille, 2008; FAQ, 2001). À ce propos, le Comité des droits économiques, sociaux et culturels des Nations Unies (1998) notait que « les femmes autochtones qui vivent dans les réserves ne bénéficient pas, contrairement aux femmes vivant en dehors des réserves, du droit à un partage des biens conjugaux à égalité en cas de dissolution du mariage » (article 29, cité par FAQ, 2001). La cause de cette inégalité provient du fait que les lois relatives au partage de la propriété en cas de divorce ne s'appliquent pas dans les réserves et que, parallèlement, la Loi sur les Indiens reste silencieuse sur cette question et ne reconnaît pas le pouvoir législatif d'un conseil de bande dans ce domaine. De plus, comme aucune loi fédérale ne régit les résidences familiales et les régimes matrimoniaux des Indiens qui résident sur une réserve, on se retrouve devant un vide juridique (FAQ, 2001). Cette situation est d'autant plus amplifiée du fait que les terres et les maisons sont traditionnellement enregistrées au nom de l'époux par le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (FAQ, 2001; 2004). Vu les graves pénuries de logements dans les réserves, cette situation laisse supposer que des femmes des Premières Nations et leurs enfants se retrouvent sans moyen financier et parfois sans abri (FAQ, 2001).

Cette politique de non-application des lois provinciales dans les réserves ainsi que la politique à saveur nettement patriarcale du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada ont également des répercussions sur le droit des femmes des Premières Nations vivant une situation de violence familiale. Le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones de 1996 décrit d'ailleurs la situation comme suit :

Le fait que la résidence soit au nom de l'époux soulève un problème lorsque la femme maltraitée souhaite assurer sa sécurité en demandant une injonction interdisant à son époux l'accès au foyer conjugal. L'accusation de voies de fait est traitée comme une affaire pénale, mais si l'épouse souhaite obtenir l'occupation exclusive de la résidence conjugale, elle doit intenter une action civile devant un autre tribunal. Lorsque le foyer conjugal se trouve dans une réserve, le tribunal provincial n'est pas habilité à entendre l'affaire, parce qu'elle relève de la compétence fédérale sur les terres réservées pour les Indiens, bien qu'il n'existe aucune loi fédérale applicable à cette situation. En conséquence, la femme n'a bien souvent d'autre choix que de quitter le foyer conjugal. En raison du manque de logement dans la plupart des réserves, les femmes doivent généralement demander l'hospitalité à des membres de leur famille qui vivent déjà dans des logements surpeuplés, à moins qu'elles ne quittent la communauté. Cela ne fait qu'aggraver le traumatisme des mauvais traitements, puisque la femme perd ainsi sa maison, sa famille étendue et son milieu (vol. 5, dossier 13691).

Par ailleurs, d'autres facteurs sont importants à considérer lorsqu'on tente de déterminer la discrimination de toutes sortes dont font l'objet les femmes des Premières Nations. Certains auteurs parlent notamment de l'intériorisation des valeurs patriarcales au sein des communautés autochtones (Etienne & Leacock, 1980; FAQ, 2001; Green, 1993; Sayers et MacDonald, 2001). Par exemple, les modifications de 1985 de la Loi sur les Indiens attribuait aux bandes le pouvoir de décider du droit d'appartenance. Par conséquent, alors que certaines bandes ont décidé de confier le contrôle de leurs listes aux Affaires indiennes et du Nord Canada (AINC), d'autres ont choisi d'attribuer elles-mêmes le statut de membre en se fondant sur des critères très différents des règles gouvernementales et parfois discriminatoires. Ainsi, la descendance d'un ou des deux parents, la quantité de sang indien ainsi que le paragraphe d'inscription au statut peuvent par exemple être pris en considération pour l'octroi du droit d'appartenance à une bande (Furi & Wherrett, 2003). Ces critères restrictifs peuvent entre autres refléter la crainte de certaines bandes de voir grossir leur population sans obtenir une garantie de fonds du gouvernement et leurs préoccupations en ce qui concerne le partage des ressources limitées comme les terres et les logements. Quoi qu'il en soit, certaines femmes ont rapporté avoir été victimes de discrimination (par exemple, si elles étaient mariées à un non-autochtone), exclues ou refusées au sein d'une bande (FAQ, 2001). D'autres plaintes de la part de femmes des Premières Nations réintégrées après 1985 ont également été notées à propos de diverses décisions des conseils de bande telles que le refus d'accorder un permis de conduire, d'accorder une maison, d'étudier une demande de logement, d'autoriser la

résidence permanente ou d'admettre les enfants à l'école d'une réserve (FAQ, 2001). Bref, Nahanee (1997, p.90) affirme « qu'à travers la Loi sur les Indiens, un système de coutumes et de lois patriarcales s'est imposé à toutes les Premières Nations au point que cette vision est maintenant acceptée comme un "trait traditionnel" » [traduction libre]. Le regroupement FAQ (2008, p.23) ajoute également que, dans ce contexte, « certains dirigeants et conseils de bande tendent fortement à perpétuer certains aspects de la discrimination sexuelle instaurée par la Loi sur les Indiens [...] [et] qu'une nouvelle fragilité s'ajoute au droit à l'égalité des femmes autochtones du Canada ».

Enfin, tous ces profonds bouleversements ont amené une déstabilisation de l'identité autochtone et une détérioration de la cohésion entre les membres des communautés. Ainsi, les nombreuses catégories dans lesquelles sont classés les membres des Premières Nations (Métis, Inuit, Indiens, en réserve ou hors réserve, inscrits ou non inscrits, etc.) présentent peu de rapport avec la culture, l'éducation ou l'identité et elles créent de nombreuses inégalités entre les hommes et les femmes (FAQ, 2008). De plus, Larocque (1994) suggère qu'outre la création d'une certaine division au sein des peuples autochtones, les mesures d'assimilation et de catégorisation mises en place dès l'arrivée des premiers colons ont également favorisé le racisme envers les personnes autochtones. Elle ajoute qu'en observant plus particulièrement la condition des femmes des Premières Nations, et compte tenu de l'imposition d'un mode patriarcal, on constate que le sexisme s'ajoute au racisme dont elles sont victimes. Ainsi, « la femme autochtone a été réifiée non seulement en tant que femme, mais aussi en tant que femme indienne, et c'est cette double réification que traduit le mot *squaw* » (Larocque 1994, p.76). De cette façon, ces femmes risquent de faire l'objet de multiples discriminations (Gerber, 1990) fondées, comme nous l'avons mentionné, sur la race et le sexe ou même sur la résidence, l'état matrimonial, le degré de scolarité, le revenu, l'emploi, etc. Ceci rejoint également la théorie des multiples stigmates qui indique que les discriminations à l'intention d'un individu s'additionnent. Par exemple, une femme amérindienne âgée souffrirait ainsi de quatre stigmates, soit d'être une femme, d'être âgée, de faire partie d'une minorité ethnique et d'être assujettie à la Loi sur les Indiens. Cette situation influencerait donc ses possibilités d'emploi, ses revenus et, en l'occurrence, sa qualité de vie et son estime d'elle-même. Cette théorie, vérifiée par Gerber

(1990) dans le cadre d'une analyse des données fournies par Statistique Canada de 1986, serait toujours valide, selon les données du recensement de 2001.

Historique de la lutte des femmes des Premières Nations

Loin d'être passives face aux situations d'injustice et de discrimination dont elles ont été victimes, les femmes des Premières Nations ont lutté pour la reconnaissance de leurs droits et l'amélioration de leurs conditions. À cet égard, cette section traite de leur résistance à la colonisation, de leurs luttes contre la discrimination sexuelle au sein de la Loi sur les Indiens, des différents regroupements de femmes, de l'opposition qu'elles ont rencontrée de la part de dirigeants autochtones et, enfin, de leur position face à l'autonomie gouvernementale autochtone.

Bien que nous comprenions que la principale source de discrimination envers les femmes des Premières Nations est issue de la Loi sur les Indiens, leurs luttes ont commencé bien avant l'application de cette loi. Certains auteurs (Devens, 1992; Leacock, 1980) rapportent que ces femmes ont lutté contre les premières tentatives d'assimilation des missionnaires dès l'arrivée des premiers colons. Van Kirk (1987) et Lajoie (2009) mentionnent par exemple que des femmes, désireuses d'être actrices dans ce nouveau rouage, adoptaient de nouveaux rôles tels que guides, interprètes ou encore créaient des alliances dans le cadre de mariages avec des Européens. Devens (1992, citée par Smandych & Lee, 1995, p.67) « soutient [également] que les femmes autochtones résistaient beaucoup plus activement [que les hommes] aux efforts des missionnaires [...] [et qu'elles] ont rejeté le christianisme parce qu'il compromettait leur statut dans la société et constituait une menace pour la famille ».

En ce qui concerne la discrimination reliée à la Loi sur les Indiens, l'une des clauses les plus contestées est sans doute celle de l'acquisition (ou de la perte) du statut d'Indien. Pendant longtemps, les femmes des Premières Nations ont critiqué les mesures discriminatoires de cette loi. Dans les années 1960 et 1970, elles se sont regroupées pour

manifester leur opposition aux dispositions discriminatoires envers elles et leurs enfants (Furi & Wherrett, 1996). L'association Droits égaux pour femmes indiennes, fondée en 1968 par Mary Two-Axe Early, sera la première organisation de ce genre (Garneau, 2002). Lepage (2009) souligne également que madame Two-Axe Early a participé à la première Conférence des Nations Unies sur les droits de la femme, en 1975 à Mexico, et que « son intervention, appuyée par les femmes du Canada, a été particulièrement percutante » (2009, p.85). Le tableau I fait état des principales organisations politiques des femmes des Premières Nations au Québec et au Canada dont nous avons précédemment discuté et auxquelles nous ferons référence tout au long de cette partie.

TABLEAU I
Année de création des principales organisations politiques

DATES	ORGANISATIONS
1968	Droits égaux pour femmes indiennes / Equal Rights for Native Women (Canada)
1974	Femmes autochtones du Québec
1974	Association des femmes autochtones du Canada / Native Women's Association of Canada
1984	Pauktuutit, association des femmes inuites du Canada
--	Conseil des femmes en milieu urbain (Québec)
--	Conseil général des femmes Attikameks (Québec)
--	Conseil des femmes de Manawan (Québec)
1992	Conseil national des femmes métisses / Métis National Council of Women (Canada)

Source : Garneau, 2002, p.136

La création et la mobilisation des groupes de femmes des Premières Nations se sont poursuivies par la création, en 1974, de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) et de l'un de ses membres, Femmes autochtones du Québec Inc. (FAQ). Encore

active aujourd'hui, l'AFAC « a pour mandat de réaliser l'égalité pour toutes les femmes autochtones au Canada »⁶. Elle comprend treize groupes de femmes autochtones à travers le Canada. Pour sa part, FAQ représente les femmes des Premières Nations du Québec vivant dans les réserves ainsi que celles qui vivent en milieu urbain. Sa mission est d'appuyer « les efforts des femmes autochtones dans l'amélioration de leurs conditions de vie par la promotion de la non-violence, de la justice, de l'égalité des droits et de la santé, et [de] souten[ir] les femmes dans leur engagement au sein de leur communauté »⁷.

Ces groupes et associations ont notamment lutté contre les articles portant sur la perte du statut d'Indienne de la Loi sur les Indiens. À ce titre, elles ont soutenu des femmes qui ont porté leur cause en justice telles que Jeannette Corbière Lavell qui a décidé de contester la Loi sur les Indiens, en 1971, devant la Cour fédérale. Cette femme ojibwée de l'Ontario, qui avait épousé un homme blanc un an auparavant, dénonçait le caractère patriarcal et discriminatoire de l'article 12.1(b) de la loi selon lequel une femme autochtone qui mariait un homme blanc perdait son statut alors qu'un homme autochtone qui mariait une femme blanche, en plus de garder son statut, permettait à sa femme de l'obtenir (Nahanne 1997; Furi & Wherrett, 1996/2003; FAQ, 2001; Garneau, 2002). En conséquence, conformément à la Déclaration canadienne des droits de 1960, elle demandait que soit abrogée la loi. Sa cause a toutefois dû être portée devant la Cour suprême du Canada qui avait jugé que la Déclaration canadienne des droits n'avait pas préséance sur la Loi sur les Indiens (Nahannee, 1997; Lepage, 2009).

Selon Nahannee (1997), l'échec de la cause Lavell donne le coup d'envoi de la lutte politique pour l'égalité des sexes. L'auteure mentionne également que cet échec est aussi à l'origine de la création du Comité national des droits de la femme autochtone. Plus tard, Sandra Lovelace, une Malécite du Nouveau-Brunswick qui était dans la même situation que Lavell, avait adressé sa requête au Comité des droits de l'homme des Nations Unies et elle a obtenu gain de cause (Nahannee, 1997). L'appui de ce comité a donc aidé à faire pression sur la demande d'amendement à la Loi sur les Indiens. Toutefois, Nahannee (1997) soutient

⁶ www.nwac.ca

⁷ www.faq-qnw.org

qu'à ce moment, le gouvernement du Canada a laissé la décision de l'amendement de ces articles entre les mains de leaders indiens (hommes) et il sera possible de constater plus loin dans le présent document autour de quels enjeux ceci s'est articulé.

La marche de 1979, d'Oka à Ottawa, est un autre évènement important dans la lutte des femmes des Premières Nations pour l'amendement de la Loi sur les Indiens. Dans le but de sensibiliser la population à leur situation, un groupe de femmes de Tobique, une communauté du Nouveau-Brunswick, a ainsi marché plus de 100 km durant une semaine. À Ottawa, le premier ministre de l'époque, M. Joe Clark, ainsi que trois de ses ministres, a rencontré les marcheuses. À l'occasion de cette rencontre, les femmes ont obtenu de la part du premier ministre une promesse d'amendement rapide à la loi. Ce gouvernement a toutefois été déchu quelques mois plus tard (Nahanee, 1997).

Parallèlement à ces revendications, des dirigeants des Premières Nations demandaient un amendement à la constitution pour l'obtention d'une autonomie gouvernementale. Il s'est toutefois avéré que cette lutte s'est opposée à celle des femmes autochtones (FAQ, 2001; Nahanee, 1997; Furi & Wherett, 1996/2003). Ainsi, durant la marche des femmes de 1979, la Fraternité nationale des Indiens (FNI, aujourd'hui Assemblée des Premières Nations) apportait, d'une part, son appui à la cause des femmes, mais affirmait qu'un futur gouvernement indien aurait le mandat de contrôler la façon dont l'attribution ou la perte des statuts devaient être faites. Nahanee (1997, p.96) mentionne que « la FNI mettait également en garde les femmes : le gouvernement fédéral pouvait utiliser leur protestation comme une distraction à la réforme constitutionnelle » [traduction libre]. Plus tard, la FNI a changé sa position en « refusant la révision de la Loi tant qu'un amendement à la constitution serait fait en faveur d'une autonomie gouvernementale » [traduction libre] (Nahanee, 1997, p.98).

De son côté, sous la pression internationale, le Canada a adhéré à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes des Nations Unies. La question de la discrimination envers les femmes des Premières Nations du Canada devenait ainsi un enjeu pour la réputation internationale du Canada (Nahanee,

1997; FAQ, 2001). Le gouvernement a donc attribué quelques centaines de milliers de dollars à la Fraternité nationale des Indiens. Ainsi, aucun fonds n'a été remis au Comité national des droits de la femme indienne et à l'Association des femmes autochtones du Canada puisque ces deux organisations comptaient, parmi ses membres, des non-autochtones (à cause de la perte de leur statut). « Le gouvernement et ses ministres devaient donc consulter les hommes autochtones sur l'amendement de la Loi sur les Indiens qui devait mettre fin à la discrimination envers les femmes autochtones » [traduction libre] (Nahanee, 1997, p.98).

Il aura donc fallu attendre jusqu'au 17 juin 1985 pour que le gouvernement adopte le projet de loi C-31 modifiant la Loi sur les Indiens. Ce projet de loi apportait des modifications sur trois plans : il a permis à des milliers de femmes de retrouver leur statut d'Indienne; il a reconnu le pouvoir de la bande de décider du droit d'appartenance; et il a donné aux bandes de nouveaux pouvoirs dans leurs règlements administratifs (Furi et Wherrett, 1996/2003). Or, le regroupement FAQ (2001) affirme que bien que cette nouvelle loi visait à éliminer certaines discriminations, elle ne restait qu'un « compromis entre la position de la Fraternité des Indiens du Canada, qui s'opposait à toute ingérence et à tout contrôle fédéral additionnel en matière de droit, et la position de l'Association des femmes autochtones du Canada » (2001, p.4). En effet, plusieurs ont souligné qu'une discrimination restait à la suite de la réforme de la Loi en 1985 ainsi que de la création de nouvelles clauses défavorisant les femmes des Premières Nations et leurs enfants (FAQ, 2001). Fiske *et al.* (2001, p.71) ajoutent qu'« il reste que les femmes autochtones continuent d'être désavantagées comparativement à leurs homologues masculins et à l'ensemble de la population canadienne ».

Bref, plusieurs auteurs et groupes de femmes expliquent que le processus discriminatoire des anciennes dispositions de la Loi a été reporté sur les générations futures (FAQ, 2001; Furi & Wherret, 1996/2003; Moss, 1997). En ce sens, les membres d'une même famille peuvent voir leur droit à la transmissibilité du statut traité de façon différente selon leur sexe. En effet, avec l'adoption du projet de loi C-31, les personnes pouvaient être réinscrites au statut d'Indien selon deux paragraphes différents n'offrant pas les mêmes

possibilités en ce qui concerne la transmission du statut à leurs enfants (Furi & Wherret, 1996/2003). Concrètement, un frère et une sœur tous deux inscrits et ayant épousé des conjoints non autochtones avant 1985 n'auront pas les mêmes droits quant à la transmission du statut à leurs enfants.

Par ailleurs, le gouvernement canadien exige que les femmes autochtones non mariées divulguent l'identité du père de leur enfant lors de l'enregistrement de ce dernier, sans quoi on présume que le père est non autochtone. En plus de faire une discrimination fondée sur l'état matrimonial, il est troublant de souligner que le gouvernement fédéral n'exige pas aux femmes allochtones l'identification du père pour octroyer la citoyenneté canadienne à leurs enfants, même si celles-ci ne sont pas mariées (FAQ, 2001).

Notons également que, avec l'adoption du projet de loi C-31, de 70 000 à 90 000 Indiens ont été inscrits sur le registre fédéral et sur les listes de bande (Nahanee, 1997) et que la population d'Indiens inscrits s'est vue augmentée de 19 % entre 1985 et 1990 (Droits et Démocratie & FAQ, 2006). Or, comme le mentionnent Droits et Démocratie et FAQ (2006) dans un document informatif sur la discrimination juridique des femmes autochtones du Canada, la réintégration des femmes lors des modifications de 1985 a

provoqué des tensions dans les communautés. Les autorités ont en effet été confrontées à des problèmes de logement et d'engorgement des services à cause de l'augmentation subite de population. Certaines femmes réinscrites ont vécu de la discrimination dans leurs communautés d'origine parce que le gouvernement canadien n'avait mis en place aucune mesure afin d'aider ces communautés à les accueillir avec leurs enfants (2006, p.2).

Enfin, compte tenu de la discrimination persistante à l'égard des femmes malgré les modifications de la Loi sur les Indiens, Nahanee (1997) recommande qu'une enquête judiciaire soit faite afin d'analyser l'ampleur des préjudices subis et des pertes financières issus de ces législations. Moss (1997) ajoute que les femmes des Premières Nations sont d'avis que puisque l'objectif des modifications de 1985 était d'éliminer cette discrimination, le gouvernement devrait revoir les clauses de la Loi afin d'atteindre son objectif.

C'est dans cet ordre d'idées que s'est organisée, en juin 2009, la marche Amun de Wendake à Ottawa. Cette mobilisation découle d'une décision de la Cour d'appel de la Colombie-Britannique à propos du cas McIvor. Cette femme de la Colombie-Britannique, Sharon McIvor, et son fils Jacob Grismer avaient intenté une poursuite civile alléguant que la Loi sur les Indiens était discriminatoire puisqu'une mère ne peut pas « transmettre le statut à ses petits-enfants lorsque le père des enfants n'est pas autochtone, alors que ce droit est reconnu pour les pères autochtones dans la même situation »⁸. Ainsi,

la Cour d'appel de la Colombie-Britannique a déclaré le 6 avril 2009 que la Loi sur les Indiens crée une distinction entre les hommes et les femmes pour ce qui est de l'inscription à titre d'Indien. Elle viole donc les dispositions relatives à l'égalité de la Charte canadienne des droits et libertés⁹.

Afin de se conformer au jugement de la Cour d'appel, le gouvernement du Canada a fait, en juin 2009, une proposition d'amendement à la Loi sur les Indiens, soit le projet de loi C-3¹⁰.

C'est donc pour continuer la lutte entreprise par mme McIvor et demander au gouvernement canadien de régler ces injustices dans la Loi sur les Indiens que Michèle Audette et Vivianne Michel, deux femmes innues, ont instigué la marche Amun. Le groupe de femmes a donc marché 500 km pour sensibiliser la population à la discrimination envers les femmes des Premières Nations et porter ce message au premier ministre Stephen Harper et à son ministre des Affaires indiennes, Chuck Strahl. Par cet événement, les femmes demandaient donc que soient corrigées « toutes les formes de discrimination découlant de la Loi sur les Indiens »¹¹.

Outre ces revendications, les femmes ont également mené d'autres luttes pour leurs droits individuels. Rappelons par exemple que ce n'est qu'en 1960 que les femmes autochtones ont obtenu leur droit de vote au Canada, soit 42 ans après les Canadiennes, et

⁸ Dépliant de la marche Amun, Audette & Michel, 2009

⁹ www.ainc-inac.gc.ca

¹⁰ Malgré le fait que ce projet de loi a été adopté le 9 décembre 2010, nous avons cru nécessaire de présenter les diverses démarches entreprises par les femmes avant que le gouvernement fédéral accepte les modifications à cette loi.

¹¹ Dépliant de la marche Amun, Audette & Michel, 2009

en 1969, au Québec, soit 29 ans après les Québécoises¹². Soulignons toutefois que ce n'est qu'en 1999, avec l'arrêt Corbière, que les membres vivant hors des réserves ont obtenu le droit de vote aux élections de bande (Hurley, 2002). Cette décision touche spécialement les femmes puisqu'elles sont « majoritaires à vivre hors réserve étant donné la discrimination législative historique et contemporaine qui affecte leur situation » (FAQ, 2001, p.12).

Sur le plan des droits individuels, les femmes des Premières Nations ont aussi longtemps lutté pour l'abolition de l'article 67 de la Loi canadienne sur les droits de la personne. Voici d'abord un bref résumé de l'historique de cet article :

L'exception de la Loi sur les Indiens existe depuis la mise en application de la LCDP [Loi canadienne sur les droits de la personne] et sa promulgation en 1977. Comme le Comité de révision de la Loi canadienne sur les droits de la personne l'a signalé, l'exception était vue comme une mesure provisoire au moment où le projet de loi a été déposé (ministère de la Justice 2000). L'objectif était de ne pas devancer les résultats de la révision en cours de la Loi sur les Indiens par un comité mixte du Cabinet et de la Fraternité des Indiens du Canada (aujourd'hui l'Assemblée des Premières Nations). Ce comité mixte avait été établi au milieu des années 1970 pour en arriver à un accord sur une réforme globale de la Loi sur les Indiens, mais ses travaux n'ont abouti à aucune modification de la Loi (Cornet, 2001, p.143).

Parce que cette exception prévue à la LCDP avait « pour effet de priver [les femmes autochtones] d'une protection de leurs droits dans des domaines clés où elle[s] [étaient] spécialement sujettes à la discrimination, tels que l'emploi et la fourniture de services » (FAQ, 2001, p.16), le regroupement FAQ a exercé des pressions pendant plusieurs années auprès du gouvernement afin que soit abrogé l'article 67 (FAQ, 2007). Ce groupe a également formulé plusieurs recommandations quant aux différents articles de loi, dont C-44 et C-21, visant l'abrogation de l'article 67. C'est finalement en 2008 que le gouvernement du Canada a adopté le projet de loi C-21 modifiant la Loi canadienne sur les droits de la personne.

Toutefois, des préoccupations persistent à la suite de l'adoption de ce projet de loi et de l'abrogation de l'article 67. Dans un communiqué dont l'intention était de réagir à cette sanction, FAQ (2008) exprime certaines inquiétudes quant à « l'absence d'études

¹² Parlement du Canada, www.parl.gc.ca

préalables à l'adoption de ce projet de loi [et au manque de connaissances sur] les impacts de cette législation sur les communautés dont les droits collectifs n'ont pas encore été reconnus » (FAQ, 2008, p.1). Le groupe ajoute que « le montant alloué à cet effet par la Commission des droits de la personne est encore inconnu, tout comme les activités qui seront visées par ce fonds » (FAQ, 2008, p.1).

Cette présentation des grandes lignes et des quelques événements historiques de la lutte des femmes autochtones illustre les efforts qu'elles ont dû déployer et qu'elles doivent encore déployer pour l'obtention de leurs droits et pour l'augmentation de leur qualité de vie. Ceci démontre également le désir de ces groupes de femmes d'être reconnus et témoigne de leur force de mobilisation. Ainsi, bien que les femmes soient peu nombreuses dans les lieux de gouvernance reconnus, elles utilisent des réseaux parallèles tels que les regroupements FAQ et AFAC (Fiske, 1995; Green, 1993).

Certains auteurs soulignent toutefois que ces groupes, dont la lutte est principalement basée sur la reconnaissance des droits individuels, rencontrent une certaine opposition de la part de dirigeants autochtones qui luttent, pour leur part, à faire reconnaître leurs droits collectifs (Fiske *et al.*, 2001; Garneau 2000, 2002; Green, 1993; Nahanee, 1997; Moss, 1997). Fiske *et al.* (2001, p.79) relatent notamment l'avis d'anciens chefs de l'APN selon qui « il faut protéger les droits collectifs des Premières Nations contre les droits individuels ». À cet effet, Devens affirme que « les tensions actuelles entre les femmes et les hommes des communautés autochtones découlent de la colonisation » [traduction libre] (1992, p.5). Elle soutient qu'alors que les hommes avaient tout à gagner du système paternaliste proposé par les missionnaires (activités productives des hommes telles que la trappe, l'économie, le pouvoir, la possibilité d'affaires avec les Blancs, etc.), les femmes, pour leur part, avaient tout à perdre (leurs rôles se réduisaient de plus en plus aux tâches domestiques). Ainsi, alors que les hommes intégraient les pratiques et les valeurs paternalistes qui leur permettaient de négocier avec les colons blancs, les femmes perdaient tranquillement leur autonomie et leur statut au sein de leur nation (principalement chez les nations algonquiennes), de leur communauté et de leur famille. L'auteure suggère ainsi que ce legs se répercute encore aujourd'hui alors que les luttes des femmes, principalement

basées sur l'obtention de droits individuels, s'opposent aux luttes des hommes, axées sur les droits collectifs (Devens, 1992).

Cette opposition s'est notamment manifestée lors des revendications des femmes pour l'adoption des modifications de 1985. En effet, comme il a été mentionné précédemment, la Fraternité nationale des Indiens exigeait un amendement à la constitution en faveur d'une autonomie gouvernementale en échange de son appui au projet de loi C-31. C'est alors que le gouvernement canadien avait accepté les possibilités d'une autonomie gouvernementale autochtone à condition que ces derniers considèrent la demande des femmes. Ainsi se retrouvaient en jeu les droits individuels (demande d'équité pour les femmes autochtones) contre les droits collectifs (demande d'autonomie gouvernementale des leaders autochtones) (Nahanee, 1997).

L'échec de l'accord de Charlottetown, en 1992, illustre également cette situation.

Alors que cet accord

représentait un pas concret vers la reconnaissance de l'autodétermination [...], on a pu constater lors de ces négociations constitutionnelles que les femmes autochtones, par l'entremise de l'AFAC et de son vis-à-vis québécois, l'association FAQ, avaient adopté une position contraire au leadership officiel des groupes autochtones, largement dominées par les hommes (Garneau, 2002, p.145).

Ainsi, d'une part « les dirigeants autochtones étaient généralement en faveur de l'accord de Charlottetown et [...] inversement, le leadership de femmes autochtones militait contre cet accord » (Garneau, 2000, p.145). La Fédération des femmes du Québec (1992), qui appuyait les femmes des Premières Nations, affirmait que ces dernières « craignaient de voir la tradition l'emporter sur l'égalité des sexes » (citée par Garneau, 2000, p.146). En outre, l'AFAC « avait alors fait valoir que le discours dominant sur l'autonomie gouvernementale ne tenait pas compte des réalités vécues » (Sayers & McDonald, 2001, p.18). Plus précisément, l'AFAC (1995) explique que

[l]es principales objections des femmes concernaient : 1) l'absence totale de garantie que les droits des femmes et des hommes seraient égaux selon une Charte quelconque – donc de la Charte canadienne, puisqu'il n'existe pas à ce moment de Charte autochtone et la Charte québécoise ne fait aucune mention de ces droits autochtones; 2) l'exclusion des femmes de

la représentation politique puisque l'APN ne les représentait pas; 3) l'exclusion des femmes à la table des négociations constitutionnelles du gouvernement fédéral (citée par Garneau, 2002, p.146).

Enfin, comme la présence aux négociations pour des modifications constitutionnelles était refusée aux femmes, « l'AFAC a décidé d'intenter un procès contre le gouvernement fédéral » (Garneau, 2000, p.155). Bien que le jugement ait été en leur faveur, il ne leur a pas permis de siéger à la table des négociations. C'est à ce moment qu'elles ont « demandé une injonction afin d'annuler le référendum du 26 octobre 1992, mais sans succès » (AFAC, 1992g, citée par Garneau 2000, p.155).

Le discours sur l'autonomie gouvernementale autochtone ne fait évidemment pas l'unanimité. Si certaines femmes des Premières Nations préfèrent que la cause autochtone passe devant celle des femmes (Green, 1993), d'autres « craignent que l'accroissement des pouvoirs que procurerait l'autonomie gouvernementale n'engendre une discrimination sexuelle sans droit d'appel » (Fiske *et al.*, 2001, p.75). Ces dernières s'opposent donc à « l'autodétermination puisqu'elles refusent une situation qui signifie encore plus de pouvoir et d'argent aux mains des hommes autochtones » (Garneau 2000, p.154). Cette question soulève également quelques enjeux tels que la façon dont seraient gérés les droits collectifs et individuels sous une juridiction autochtone (Moss, 1997, p.87). Par exemple, en ce qui concerne les questions de l'attribution du statut, Turpel affirme qu'« un gouvernement autochtone ne peut définir seul, de façon efficace et éthique, qui a droit et qui n'a pas droit au statut d'Indien » [traduction libre] (citée par Moss, 1997, p.82).

Dans le même ordre d'idées, Fiske *et al.* (2001, p.79) ont examiné « ce que [les] dirigeants de sexe masculin propos[ai]ent comme gouvernement autochtone autonome viable ». Selon les auteurs étudiés, les femmes concluent qu'aucun n'offre « de solutions pratiques aux besoins immédiats des femmes » (2001, p.70). De plus, les auteurs ajoutent que « l'actuel système de gouvernance ne répond [...] pas aux besoins des femmes des Premières Nations » (2001, p.71). En ce sens, Sayers et MacDonald (2001) se questionnent sur l'efficacité et la légitimité des « structures politiques existantes ou à venir [...] si les questions touchant les femmes des Premières Nations, à savoir des questions qui touchent

directement au bien-être et à la sécurité des collectivités, ne figurent pas à l'ordre du jour » (2001, p.14-15). Il semble donc essentiel de s'assurer « qu'une relation de cause à effet soit établie entre les débats sur l'autonomie gouvernementale et les réalités vécues au quotidien par les femmes » (Nightingale, 1995, citée par Sayers & MacDonald, 2001, p.15).

Somme toute, Garneau affirme que « les femmes n'ont pas déserté le projet national malgré le refus des hommes d'inclure les femmes dans le mécanisme de participation aux processus constitutionnels » (2000, p.162). Elle ajoute que le

message lancé par l'AFAC montre au contraire que leurs revendications tentent de concilier les droits des femmes et ceux des autochtones en général. L'engagement de ces femmes dans le projet national passe par des droits civils, politiques et sociaux spécifiquement autochtones. Le projet national des femmes autochtones pourrait s'amalgamer au modèle proposé par les principales organisations autochtones à l'échelle fédérale à condition qu'elles en soient véritablement parties prenantes (2000, p.162).

En outre, Tremblay propose que « pour que ce troisième palier de gouvernement soit aussi accueillant aux femmes qu'aux hommes, [il] doit réintégrer la proposition de la Commission d'établissement du Nunavut d'une représentation égalitaire homme/femme » (2003, p.42).

Facteurs qui influencent la participation des femmes des Premières Nations dans les structures décisionnelles

À la lumière de ce qui a été présenté, il semble pertinent de s'intéresser aux répercussions des discriminations envers les femmes des Premières Nations et de leurs luttes pour la reconnaissance de leurs droits sur leur implication dans les sphères décisionnelles d'aujourd'hui. Ainsi, comme nous l'avons déjà mentionné, les femmes des Premières Nations sont actuellement minoritaires au sein des structures de pouvoir. Afin d'expliquer cette sous-représentation, certains facteurs tels que les conséquences de la Loi sur les Indiens, l'adoption des valeurs patriarcales, la transformation des systèmes social et politique ainsi que la perte de tradition sont évoqués.

En effet, Sayers et MacDonald (2001, p.13) considèrent que la « Loi sur les Indiens a contribué à l'exclusion des femmes des organes de décision ». Par exemple, la perte du statut et du droit d'appartenance découlant de cette loi « a eu pour conséquence de restreindre la possibilité pour ces personnes d'exercer un rôle au sein des structures politiques en place ou dans les débats sur l'autonomie gouvernementale » (Sayers & MacDonald, 2001, p.12-13). De plus, en accordant le pouvoir exclusif de gouverner aux hommes, l'adoption des pratiques de gouvernance européennes a davantage valorisé l'opinion des hommes (Sayers & MacDonald, 2001). Ainsi, le choix d'un homme pour représenter sa communauté ou sa nation serait avantageux. Tremblay (2003, p.40) affirme à cet effet qu'

il est possible de soutenir – sans trop risquer de se tromper – que les femmes autochtones passent plus difficilement le test de la sélection afin de devenir candidate officielle d'un parti politique que les femmes de la majorité non autochtone, et ce, en raison du poids combiné du racisme et du sexisme.

La transformation des rôles traditionnels des femmes peut également être attribuable à la perte de pouvoir des femmes des Premières Nations. Garneau (2002, p.194) mentionne à cet égard qu'« aux dires des femmes autochtones, que ce soit dans les nations matrilineaires ou mixtes, les femmes ont toujours eu des responsabilités importantes ». Aujourd'hui, ces femmes sont toutefois « reléguées à la sphère privée moderne » (Garneau, 2002, p.94). Sayers & MacDonald (2001) considèrent aussi que la violence dont sont victimes les femmes des Premières Nations est un des facteurs qui contribuent à leur exclusion des cercles de pouvoir (Sayers & MacDonald, 2001). Green (1993) met également en lien la mise à l'écart des femmes dans le discours sur l'autonomie gouvernementale autochtone et la violence au sein des collectivités (cité par Sayers & MacDonald, 2001).

Tremblay (2003, p.40) mentionne que la scolarisation peut également influencer la participation des femmes des Premières Nations dans les sphères politiques puisqu'elle est un « attribut (parmi d'autres marqueurs sociodémographiques comme la profession ou la classe sociale) jugé désirable par les élites politiques locales responsables de la sélection des candidats ». Or, comme nous l'avons vu précédemment, « les femmes autochtones

affichent un taux de scolarisation inférieur à celui des femmes non autochtones » (Statistique Canada, 2000, cité par Tremblay, 2003, p.40). Il est toutefois intéressant de constater que bien qu'elles soient plus scolarisées que leurs comparses masculins autochtones (O'Donnell, 2005), leur participation politique demeure moindre que ces derniers. Cette proposition d'attribuer à la scolarisation un facteur d'exclusion des femmes des sphères politiques doit donc « certainement être nuancée [puisqu'il faut tenir] compte du tissu sociodémographique » (Tremblay, 2003, p.40) et des autres facteurs d'influence.

Eu égard à ce qui précède, force est de constater que les femmes des Premières Nations ont été perdantes face à l'imposition d'une nouvelle hiérarchie des pouvoirs où la colonisation a accru les inégalités dans les communautés, tant du point de vue économique que social. De plus, compte tenu qu'elles éprouvent parfois des difficultés à combler leurs besoins primaires (faible revenu, manque de logement, etc.), comment peuvent-elles penser à s'investir en politique?

Il serait par ailleurs pertinent, afin de mieux comprendre la place des femmes au sein des structures de pouvoir autochtones, de documenter davantage le système d'attribution des postes au sein des conseils de bande, notamment en portant attention au processus électoral, aux critères de sélection des membres et aux compétences requises pour intégrer l'un de ces postes.

Regard des femmes : vision et propositions des femmes des Premières Nations quant à la gouvernance

Comme le soulignent Fiske *et al.* (2001, p.74), « la structure des gouvernements des Premières Nations a de profondes répercussions sur les femmes des Premières Nations ». Toutefois, « dans leurs écrits sur leur vie et leurs collectivités, la plupart des femmes des Premières Nations s'entendent sur la nature des problèmes auxquels elles sont confrontées, mais elles ne sont pas nécessairement d'accord sur les solutions » (Fiske *et al.*, 2001, p.77). Ainsi, plusieurs auteurs et femmes font leurs propres propositions quant à la gouvernance de leur peuple et partagent leur vision sur les changements qui devraient être apportés aux

politiques actuelles (Garneau, 2000; Fiske *et al.*, 2001; Cornet, 2001; Sayers et MacDonald, 2001; Groupe de travail des femmes élues de l'APNQL & Conseil du statut de la femme, 2010). Cette section présente donc les propositions les plus fréquemment mentionnées.

Lorsqu'on s'intéresse à la vision des femmes des Premières Nations sur la gouvernance, un des éléments qui est généralement souligné demeure qu'elles ne veulent ni d'« un gouvernement autochtone dominé par un pouvoir blanc, [ni] du pouvoir absolu des chefs, créé par la Loi sur les Indiens » (AFAC, 1992f, p.7, citée par Garneau, 2000, p.159). Aussi, le droit à l'égalité au sein de la gouvernance semble à la base de leurs propositions de changement. Fiske *et al.* (2001, p.70) mentionnent à ce sujet que « la disparité entre les sexes au sein du gouvernement de la collectivité n'est pas, ni ne saurait être, une question politique qui évolue indépendamment des préoccupations sociales, économiques et culturelles des femmes ». Ce droit à l'égalité comprend notamment

des chances et des droits égaux de participer aux structures de gouvernance [...] [et] aux processus de gouvernance [...], l'égalité matérielle et formelle sur le plan des mesures et des décisions qui sont prises par les gouvernements des Premières Nations et qui touchent les droits et les intérêts des femmes autochtones [...] [et] sur le plan des mesures et des décisions prises par le gouvernement fédéral en application de la Loi sur les Indiens (Cornet, 2001, p.137-138).

Concernant le droit à l'égalité, certains auteurs précisent également l'importance de « reconnaître le travail des femmes sur tous les fronts » (Fiske *et al.*, 2001, p.70), de « [prendre] en considération [les] questions qui intéressent particulièrement les femmes [ainsi que d'intégrer] l'analyse comparative entre les sexes dans les négociations » (Sayers et MacDonald, 2001, p.36). Par ailleurs, Turpel-Lafond (1997) précise que le défi n'est pas nécessairement d'intégrer les femmes autochtones dans les sphères de pouvoir, réaction qu'auraient les Canadiens et les Canadiennes, mais plutôt de se réappropriier les responsabilités hommes/femmes que se partageaient initialement les membres de la communauté.

Le désir de consultation entre les femmes des Premières Nations fait également partie des recommandations exprimées (Fiske *et al.*, 2001; Cornet, 2001; Groupe de travail

des femmes élues de l'APNQL & Conseil du statut de la femme, 2010). Que ce soit pour la modification de la Loi sur les Indiens (Fiske *et al.*, 2001), pour l'élaboration de chartes autochtones (Cornet, 2001) ou tout autre sujet, ces consultations permettraient notamment de « favoriser l'efficience [...] [des] actions politiques, individuelles et collectives » (Groupe de travail des femmes élues de l'APNQL & Conseil du statut de la femme, 2010, p.18).

Toujours dans le but d'éliminer les inégalités, Cornet (2001, p.166) soulève la question de la reconnaissance « aux Premières Nations [de] la compétence en matière de droits de la personne dans leurs collectivités ». Sayers et MacDonald (2001) ajoutent à ce propos que pour favoriser une bonne gouvernance et aider la cause des femmes, « la création d'un ou plusieurs tribunaux des droits de la personne » (2001, p.36) serait souhaitable.

D'autres éléments sont également proposés par les femmes des Premières Nations. C'est entre autres le cas de l'abandon du régime des multiples statuts « au profit d'une loi reconnaissant aux Premières Nations le statut de nations au Canada » (Cornet, 2001, p.166). De plus, selon Sayers et MacDonald, « deux éléments sont essentiels à l'élaboration des politiques, à savoir reconnaître les conséquences de la colonisation et préconiser la décolonisation » (2001, p.26). Qui plus est, « si l'on veut faire participer les femmes à la gestion des affaires publiques, leur donner des moyens de faire entendre leurs griefs et leur montrer l'impartialité des décisions prises par la collectivité » (Sayers et MacDonald, 2001, p.35), il semble nécessaire d'établir un cadre. Ainsi, pour l'élaborer, l'utilisation « des mots qui leur sont propres et qui auraient le même sens » (Sayers et MacDonald, 2001, p.35) s'avère importante pour les femmes des Premières Nations. Turpel-Lafond (1997) mentionne également à ce propos, comparant l'État à une maison, qu'il faudrait, en plus d'en changer le décor, en modifier complètement l'architecture pour que les femmes autochtones s'y sentent chez elles. En outre, elles veulent que leurs maisons (au pluriel dans le texte, nous permettant de déduire que l'auteure parle des conseils de bande et non de l'État canadien) soient construites par des Autochtones et précisent que les non-autochtones doivent respecter ces maisons autochtones.

Dans le même ordre d'idées, l'APNQL et le Conseil du statut de la femme précisent, dans les propos des femmes élues rencontrées dans le cadre de groupes de parole, que « l'attachement à la valeur identitaire et culturelle autochtone ainsi qu'à la langue est un élément notable et récurrent » (APNQL & CSF, 2010, p.13). Ces femmes élues font également part que « la culture administrative imposée par les différents paliers de gouvernement est lourde et ne respecte pas les réalités du milieu autochtone » (APNQL & CSF, 2010, p.13).

Enfin, l'un des points ayant ressorti de ces rencontres entre les femmes élues est le désir de ces femmes de « reprendre [leur] place au sein des instances politiques autochtones » (APNQL & CSF, 2010, p.22). Ainsi, « aux dires des femmes autochtones, que ce soit dans les nations matrilineaires ou mixtes, les femmes ont toujours eu des responsabilités importantes. Et le rôle de certaines femmes d'aujourd'hui est de nous rappeler les traditions » (Garneau, 2002, p.204). Certaines femmes réclament donc l'adoption de leur système traditionnel de gouvernance qui les valorise en tant que femmes (Voyageur, 2008). De plus, un « besoin des femmes d'être reconnues en tant que mères est constamment porté de l'avant par l'idée de l'avenir de la nation qui passe par leurs enfants » (Garneau, 2002, p.173). En ce sens, le discours des femmes glisse du privé au public. Les femmes utilisent ce type de reconnaissance afin de justifier leur rôle primordial dans la communauté. Selon Brodribb (1984), il est donc nécessaire de laisser une place aux femmes en tant que représentantes de leur nation au sein des sphères de pouvoir afin, notamment, de limiter les dynamiques patriarcales et coloniales actuellement ancrées dans les communautés.

Point de vue de chercheurs sur la méthodologie et modèles de recherche à privilégier pour des études impliquant les Premières Nations

Étant donné que les étapes subséquentes à cette recension des écrits pourraient être la réalisation d'une recherche impliquant des femmes autochtones concernant leurs

pratiques de gouvernance, il demeure pertinent de partager le point de vue de certains auteurs consultés lors de notre recension des écrits.

La recherche impliquant les peuples autochtones, et plus précisément impliquant les femmes des Premières Nations, comporte des aspects qu'il est important de prendre en considération tout au long du processus. Ainsi, la prochaine section s'intéresse aux méthodologies recommandées par les auteurs qui ont pour objectif de respecter la population à l'étude et de réduire les probabilités que la recherche produise des conséquences négatives sur les communautés.

En effet, Kenny *et al.* (2004, p.1) affirment que la façon d'appréhender la « réalité complexe des Autochtones » influence inévitablement la démarche. Par exemple, en plaçant les peuples autochtones dans des catégories, les chercheurs risquent de soutenir l'étiquette de colonisateurs et de victimes (Tuhiwai Smith, 1999, cité par Fiske *et al.*, 2001). De plus Fiske *et al.* (2001, p.80) expliquent que

[l]es chercheuses et chercheurs universitaires peuvent exercer des pouvoirs et des privilèges de nature socioéconomique (Browne et Fiske, 2001). Ces pouvoirs peuvent limiter leur aptitude à rejoindre les membres de la collectivité et à obtenir d'eux des données significatives.

Kenny *et al.* (2004, p.39) mettent également en garde contre le danger d'alimenter la crainte de « bon nombre de peuples autochtones [...] de devenir simplement une autre donnée d'étude statistique se situant hors du contexte de leurs vies et de leurs collectivités ». En ce sens, des auteurs se sont intéressés aux méthodes qui minimisent les effets négatifs de la recherche et qui intègrent les membres des communautés autochtones (Kenny *et al.*, 2004; Fiske *et al.*, 2001; Smandych & Lee, 1995). Kenny *et al.* (2004) ont notamment produit un document dans le but « de fournir un écrit destiné à soutenir les chercheuses et chercheurs autochtones et non autochtones œuvrant dans un milieu autochtone et à les inciter à adopter une approche holistique de la recherche sur les politiques autochtones » (2004, p.1).

Il est ainsi souligné que « les Autochtones possèdent leur propre épistémologie ou science des connaissances qui ne peut être comprise qu'à l'issue d'une réflexion sur les existences et les traditions » (Kenny *et al.*, 2004, p.21). De plus, d'autres particularités culturelles s'appliquent lorsqu'on s'intéresse aux femmes des Premières Nations. À ce sujet, Kenny *et al.* (2004, p.22) précisent que ces femmes

sont les gardiennes du savoir et souvent de la moralité des chefs de leur collectivité et les éducatrices des jeunes enfants (Kenny, 2002). Elles analysent à leur façon la qualité de vie de leur peuple à titre de responsables de la satisfaction des besoins fondamentaux et de personnes jouissant d'une grande influence dans les sociétés autochtones traditionnelles.

En conséquence, Fiske *et al.* (2001, p.80) sont d'avis qu'il est nécessaire d'utiliser, dans le cadre de recherches portant sur le sujet, une « méthodologie de recherche [qui est] centrée sur les femmes et qui tient [...] compte des particularités culturelles ». Ainsi, l'intégration des membres de la collectivité, à toutes les étapes de la recherche, permet « d'instaurer la confiance [des participants et] [...] d'obtenir la pleine participation de la collectivité » (Kenny *et al.*, 2004, p.12), d'« éviter d'imposer une hiérarchie à la recherche » (Benoit, 2001, cité par Fiske *et al.*, 2001, p.80), de prévenir « toute colonisation supplémentaire des groupes à l'étude » (Fiske *et al.*, 2001, p.80) et de reconnaître « la place du savoir expérientiel » (Fiske *et al.*, 2001, p.80). De cette façon, les chercheurs et les collectivités autochtones « sont davantage en mesure de travailler en collaboration » (Kenny *et al.*, 2004, p.13).

Afin de favoriser l'intégration des femmes des Premières Nations, Kenny *et al.* (2004) justifient l'importance de bien choisir une méthode de recherche appropriée qui respecte l'éthique autochtone de recherche. En ce sens, ils recommandent l'utilisation de recherches qualitatives et inductives parce qu'elles visent, notamment, « à découvrir qui sont [l]es gens, quelles sont leurs histoires et quel est le sens de celles-ci » (2004, p.22). L'importance de « prendre en compte l'histoire de la colonisation des groupes indigènes » (Smith, 1999, cité par Fiske *et al.*, 2001, p.80) est également soulevée. Ainsi, les méthodologies de décolonisation (Fiske *et al.*, 2001) et la perspective autohistorique amérindienne (Smandych & Lee, 1995) sont préconisées. Les méthodes qui s'inspirent de la recherche-action participative sont également envisagées. La recherche-action

participative, comme les démarches qui s'en inspirent, profite à la communauté, et ce, pour plusieurs raisons :

Elle laisse les compétences dans la collectivité, elle offre une formation aux membres de la collectivité et elle documente le savoir de la collectivité. Cette méthode permet aussi de réaliser certaines des recherches dans la langue de la collectivité, ce qui donne aux chercheuses et chercheurs l'occasion de recueillir plus d'information (Ryan, 1993, cité par Fiske *et al.*, 2001, p.81).

D'autres méthodes peuvent également être pertinentes. Kenny *et al.* (2004), par exemple, précisent que « l'enquête narrative est une méthode de recherche qui convient tout particulièrement à la recherche autochtone puisqu'elle est axée sur l'importance du récit » (Kenny *et al.*, 2004, p.34) et qu'il ne faut pas négliger la singularité de chaque communauté. Aussi, dans le but d'éviter les déséquilibres de pouvoir dans la recherche, Browne et Fiske ont eu « recours à une recherche réflexive critique et [à] la signature d'un protocole d'entente avec la Première Nation qui fait état d'un droit de regard partagé à l'égard du projet et de ses constatations » (Fiske *et al.*, 2001, p.80).

Enfin, l'importance de la diffusion au sein de la collectivité est également soulignée. Ainsi, « étant donné que tout problème ou segment de la collectivité influe sur les autres problèmes ou segments, tous les membres de la collectivité doivent être mis au courant des résultats et des conséquences de la recherche » (Kenny *et al.*, 2004, p.29). Les auteurs ajoutent que la communication orale est la meilleure technique de transmission en milieu autochtone¹³.

¹³ Plusieurs autres auteurs ont écrit sur les méthodologies et modèles de recherche qui impliquent les Premières Nations. À titre indicatif, les références complètes des ouvrages de ces auteurs sont insérées à la suite de la bibliographie.

CONCLUSION

Le présent rapport avait comme objectif de délimiter les facteurs structurels, légaux, démographiques, etc. à l'origine de la faible participation des femmes autochtones au sein des sphères décisionnelles.

À la lumière de la présente recension des écrits, l'héritage des événements historiques reliés à la colonisation semble indissociable de l'analyse de la place des femmes des Premières Nations dans les sphères décisionnelles actuelles. En plus d'avoir créé des discordes et des incompréhensions entre les instances décisionnelles autochtones et non autochtones, ces événements ont suscité un nouvel écart entre les hommes et les femmes des Premières Nations. En outre, une dualité entre les droits individuels, revendiqués principalement par les femmes, et les droits collectifs, au centre des luttes de la majorité des hommes, persiste toujours. Tous ces éléments jouent donc un rôle dans la place qu'occupent ou non les femmes des Premières Nations dans les sphères décisionnelles.

En somme, selon le principe indigène, « les femmes sont les gardiennes morales de la société et ce sont elles qui doivent diriger les initiatives en vue d'un changement social positif » (Kenny, 2002, cité par Kenny *et al.*, 2004, p.2). Bien que la Loi sur les Indiens ait augmenté les difficultés des femmes des Premières Nations, ces dernières sont de plus en plus présentes dans tous les domaines grâce à l'ouverture des communautés, et ce, malgré la discrimination dont elles sont victimes (Picard-Kanapé, 1997). Or, même si certaines d'entre elles intègrent les milieux politiques et que les gouvernements démontrent une

certaine volonté à leur faire une place, des lacunes importantes persistent pour répondre à leurs besoins.

Il semble finalement pertinent d'approfondir le sujet et de consulter les Premières Nations du Québec afin de connaître leur opinion sur cette affirmation, qui ressortait du rapport du Groupe de travail des femmes élues de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador et du Conseil du statut de la femme (2010), selon laquelle les femmes élues des Premières Nations désirent « reprendre [leur] place comme femme[s] au sein des instances politiques autochtones ».

Dans le but de compléter ces informations, il serait pertinent de documenter davantage la gouvernance des conseils de bande en étudiant, entre autres, les normes de gouvernance propres à chacune des bandes, les compétences jugées nécessaires pour assurer les postes électifs, le processus d'attribution des mandats au sein de ces organisations, etc. Il serait également intéressant, à travers ce complément d'information, de vérifier s'il existe une discrimination de genre au sein des conseils de bande.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) (2004). *Document préliminaire sur la santé des femmes autochtones pour les séances de suivi sectoriel sur la santé de la Table ronde Canada-Autochtones*, Ottawa : Auteur.
- Beaulieu, N. (2006). « Nikan! Sortons de nos réserves ». *La Gazette des femmes*, vol. 27, n°5, p.15-16, document consulté le 13 juillet 2010.
[En ligne]
<http://www.csf.gouv.qc.ca/gazette/article.php?article=3763&recherche=&auteur=0&theme=85>
- Bernier, P. et Rigaud, B. (2009). « Le contexte et les enjeux de la gouvernance autochtone au Québec », *Télescope*, vol. 15, n°3, p.1-13.
- Bouchard, S. (2004). *Mathieu Mestokosho, chasseur innu*. Montréal : Boréal.
- Brodribb, S. (1984). «The traditional roles of native women in Canada and the impact of colonization », *The Canadian Journal of Native Studies IV*, vol. 1, p.85-103.
- Centre national d'information sur la violence dans la famille (1996). *La violence familiale au sein des collectivités autochtones : une perspective autochtone*, Ottawa : Santé Canada.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (2003). *Adapter nos interventions à la réalité autochtone*, Ottawa, Ontario : Santé Canada.
- Cool, J. et Leduc, D. (2010). *Les femmes au Parlement*. Bibliothèque du Parlement, publication n°05-62F, document consulté le 1^{er} novembre 2010
[En ligne].
<http://www2.parl.gc.ca/content/lop/researchpublications/prb0562-f.htm#a2>
- Cornet, C. (2001). *La gouvernance des Premières Nations, la Loi sur les Indiens et les droits à l'égalité des femmes*. Dans Sayers, J.F., MacDonald, K.A., Fiske, J.-A., Newell, M., George, E., Cornet, W. *Les femmes des Premières Nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapport de recherche en matière de politiques*, Ottawa : Condition féminine Canada, p.134-184.

- Corrado, R., Cohen, I. et Watkinson, A. (2008). « La surreprésentation des jeunes Autochtones en milieu carcéral. Les défis en matière de politiques », *Horizons*, vol. 10, n°1, p.79-82.
- Crépeau, N. (2005). « La loi du mépris ». *Relations* 698, p. 23-24, document consulté le 30 juin 2010
[En ligne].
http://www.revuerelements.qc.ca/relations/archives/themes/textes/autochtone/auto_crep_05_2.htm
- Deiter, C. et Rude, D. (2005). *La sécurité humaine et les femmes autochtones au Canada*. Ottawa : Condition féminine Canada.
- Delâge, D. (1991). *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est – 1600-1664*. Québec : Boréal.
- Département de l'information des Nations Unies (2010). *La situation des peuples autochtones dans le monde. Peuples autochtones : pauvreté et bien-être*, document consulté le 18 septembre 2010
[En ligne].
http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP_fact_sheets_FR.pdf.
- Desmarais, D. (1993). « Violence familiale, pauvreté et autonomie politique : défis des femmes autochtones québécoises : entrevue avec Michèle Rouleau ». *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 6, n°1, p.15-31.
- Devens, C. (1992). *Countering colonization : native american women and great lake missions, 1630-1900*. Berkeley : University of California press.
- Dickason, O. P. (1996). *Les Premières Nations du Canada*, Québec : Les Éditions du Septentrion.
- Droits et Démocratie, Femmes autochtones du Québec, Réseau continental des femmes autochtones des Amériques (2006). *Les femmes autochtones du Canada : une discrimination juridique*, document consulté le 4 mars 2009
[En ligne].
http://www.faq-qnw.org/documents/fiche-DD-C31_000.pdf
- Emma D. LaRoque, E. D. (1994). « La violence au sein des collectivités autochtones ». Dans *Sur le chemin de la guérison*, avec la permission de la Commission royale sur les peuples autochtones, Ottawa : Santé Canada, p.75-91.
- Erasmus, G. et Dussault, R. (1996). *People to People, Nation to Nation. À l'aube d'un rapprochement. Points saillants du Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Ottawa, ministère des Approvisionnements et Services Canada.

- Etienne, M. et Leacock, E. (1980). *Women and colonization: Anthropological Perspectives*, New York : Praeger.
- Fédération des femmes du Québec (2010). *70 ans de droit de vote et toujours sous-représentées*, [Communiqué de presse], 23 avril, document consulté le 2 décembre 2010
[En ligne].
<http://www.ffq.qc.ca/2010/04/70-ans-de-droit-de-vote-et-toujours%20%20/>
- Femmes autochtones du Québec (2001). *Mémoire : Discrimination des femmes autochtones*, document consulté le 4 mars 2009
[En ligne].
http://www.faq-qnw.org/pdf/memoire_discrimination.pdf
- Femmes autochtones du Québec (2004). *Mémoire : L'égalité : points de vue des femmes autochtones*, document consulté le 4 mars 2009
[En ligne].
http://www.faq-qnw.org/supplement_to_equality/comp_memoire_egalite.pdf
- Femmes autochtones du Québec (2007). *Mémoire : Projet de loi C-44 : Loi modifiant la Loi canadienne sur les droits de la personne*, présenté au comité permanent des affaires autochtones, du développement du Grand Nord et des ressources naturelles, Kanhawake.
- Femmes autochtones du Québec (2008). *Les femmes autochtones et la violence*, rapport présenté au Dr Yakin Ertürk, rapporteure spéciale des Nations Unies sur la violence à l'égard des femmes, ses causes et ses conséquences, document consulté le 4 mars 2009
[En ligne].
http://www.faq-qnw.org/documents/femmesautochtonesetviolence-tradFR_000.pdf
- Fiske, J. (1995). « Political Status of Native Indian Women: Contradictory Implications of Canadian State Policy ». *American Indian culture and research journal*, vol. 19, n°2, p.1-30.
- Fiske, J.-A., Newell, M., George, E. (2001). *Les femmes des Premières Nations et la gouvernance : étude sur les coutumes et les nouvelles pratiques chez les femmes de la Première Nation de Lake Babine*. Dans Sayers, J.F., MacDonald K.A., Fiske, J.-A., Newell, M., George, E., Cornet, W. *Les femmes des Premières Nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapport de recherche en matière de politiques*, Ottawa : Condition féminine Canada, p.68-133.
- Furi, M. et Wherrett, J. (2003). *Questions relatives au statut d'Indien et à l'appartenance à la bande*, direction de la recherche documentaire, bibliothèque du gouvernement. (Ouvrage original publié en 1996).

- Garneau, É. (2000). *Les femmes autochtones partagent-elles le même projet national que les hommes autochtones?* Dans Potvin, M., Fournier, B., Couture, Y., (dir.). *L'individu et le citoyen dans la société moderne*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p.145-163.
- Garneau, É. (2002). *Perspective de femmes des Premières Nations au Québec sur le chevauchement identitaire : entre le genre et la nation*, mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Canada.
- Gerber, L. (1990). « Multiple jeopardy : a socio-economic comparison of men and women among the Indian, Metis, and Inuit peoples of Canada ». *Canadian Ethnic Studies*, vol. 22, n° 3, p.69-75.
- Green, J. (1993). « Constitutionalising the patriarchy: aboriginal women and aboriginal government ». *Constitutional Forum Constitutionnel*, vol. 4, p.110-120.
- Groupe de recherche et d'intervention psychosociale en milieu autochtone (2005). *Étude sur l'abus sexuel chez les Premières Nations du Québec, rapport final*, Québec.
- Groupe de travail des femmes élues de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador et Conseil du statut de la femme (2010). *Rencontres entre vous et nous : entretiens avec des élues autochtones du Québec*, Québec : Conseil du statut de la femme.
- Groupe Femmes, Politique et Démocratie (2005). « L'égalité politique des femmes, le chantier du siècle », *Les cahiers du Groupe Femmes, Politique et Démocratie* », vol. 7, n°2.
- Hurley, M. C. (1999). *La Loi sur les Indiens*, direction de la recherche parlementaire de la Chambre des Communes, division du droit et du gouvernement [En ligne].
<http://dsp-psd.tpsgc.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/EB/prb9923-f.htm>
- Kenny, C., Faries, E., Fiske, J., Voyageur, C. (2004). *Cadre holistique pour la recherche en matière de politiques autochtones*, Ottawa : Condition féminine Canada.
- Lacasse, J. P. (2004). *Les Innus et le territoire : Innu tipenitamun*, Québec : Septentrion.
- Lajoie, Andrée (2009). *Le rôle des femmes et des aînés dans la gouvernance autochtone*, Montréal : Les Éditions Thémis.
- Leacock, E. (1980). *Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization*. Dans Etienne, M. et Leacock, E. *Women and colonization : Anthropological Perspectives*, p.25-42, New York: Praeger.

- Lepage, P. (2009). *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, 2^e édition, Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Lévesque, C. et coll. (2001a). *Les femmes autochtones et l'emploi : défis et enjeux des programmes d'employabilité au Québec*, Ottawa : Condition Féminine Canada.
- Lévesque, C. et Trudeau, N. (2001b). *Femmes autochtones et développement économique ou la rencontre des modernités*. Dans Ollivier, M. et Martinez, A. *La tension tradition-modernité des construits socioculturels des femmes autochtones, francophones et migrantes*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, p.15-26.
- Maheu, M-E. (2009). «Le pouvoir autochtone au féminin : Marjolaine Étienne a vécu l'automne dernier "une première historique" », *Le Devoir – Société*, 7 mars, document consulté le 12 octobre 2010
[En ligne].
<http://www.ledevoir.com/societe/237704/le-pouvoir-autochtone-au-feminin>
- Marche Amun (2010). *Non à la discrimination envers les femmes des Premières Nations*, [Dépliant]
- Mason, K. G. (1996). « Aboriginal women and housing in urban Canada », *Women & Environments*, vol. 15, n°3, p.38-41.
- Moss, W. (1997). *The canadian State and the indian women : the struggle for sex equality under the Indian Act*. Dans Andrew, C. et Rodgers S. *Women and the canadian State / Les femmes et l'État canadien*, Montréal : McGill-Queen's University Press.
- N. D. (2007). « Politique : revue de l'année 2007 », *Échos-Nations*, [Magazine Web francophone des Premières Nations], document consulté le 1^{er} novembre 2010.
[En ligne].
<http://www.echo-nations.com/revue2007.html>
- Nahanee, T.-A. (1997). *Indian women, sex equality, and the charter*. Dans Andrew, C. et Rodgers, S. *Women and the canadian State / Les femmes et l'État canadien*. Montréal : McGill-Queen's University Press.
- O'Donnell, V. (2005). *Les femmes autochtones au Canada*. Dans Statistique Canada, *Femmes au Canada : rapport statistique fondé sur le sexe*, 5^e édition, Ottawa : Statistique Canada, p.191-220.
- Ollivier, M. & Martinez, A. (2001). *La tension tradition-modernité des construits socioculturels des femmes autochtones, francophones et migrantes*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.

- Picard-Kanapé, M. (1997). « Le rôle de la femme dans l'évolution de la société autochtone », *Recherches amérindiennes du Québec*, Montréal : collection dossier n°3, p.123-128.
- Provost, M. A., Alain, M., Leroux, Y., Lussier, Y. (2006). *Normes de présentation d'un travail en recherche*, Trois-Rivières : Éditions SMG.
- Raphaël-Fortin, M. (1997). *La femme autochtone dans la société traditionnelle*, p.117-122. Dans Huguette Bouchard (dir). Sciences et Sociétés Autochtones, partenaires pour l'avenir, *Recherches amérindiennes du Québec*, collection dossier n°3.
- Santé Canada (2003). « Pleins feux sur le lien politiques-recherche : remédier aux problèmes de santé de la population autochtone », *Bulletin de recherche sur les politiques de santé*, n°5.
- Sayers, Judith F. et MacDonald, Kelly A. (2001). *Pour une participation équitable des femmes des Premières Nations à la gestion des affaires publiques*. Dans Sayers, J.F., MacDonald, K. A., Fiske, J.-A., Newell, M., George, E., Cornet, W. *Les femmes des Premières Nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapport de recherche en matière de politiques*, Ottawa : Condition féminine Canada, p.4-63.
- Secrétariat aux affaires autochtones (2009). « L'éducation des populations scolaires dans les communautés autochtones du Québec ». *Bulletin statistique de l'éducation*, n°39.
- Smandych, R., Lee, G. (1995). « Une approche de l'étude de droit et du colonialisme : vers une perspective autohistorique amérindienne sur le changement juridique, la colonisation, les sexes et la résistance à la colonisation », *Criminologie*, vol. 28, n°1, p.55-79.
- Statistique Canada (2007). *Profil de la population autochtone*. Recensement de 2006, produit n°92-594-XWF au catalogue Statistique Canada, Ottawa, document consulté le 18 octobre 2010
[En ligne].
<http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-594/index.cfm?Lang=F>
- Tardy, É. (2002). *Les femmes et les conseils municipaux du Québec*, Montréal : Les Éditions Hurtubise, Collection Cahiers du Québec - Science politique.
- Tremblay, M. (2003). « La participation des femmes autochtones à la démocratie électorale canadienne », *Perspectives électorales*, vol. 5, n°3, p.39-44.
- Turpel-Lafond, M-E. (1996). *Patriarchy and Paternalism : The Legacy of the Canadian State for First Nations Women*. Dans Andrew, C. et Rodgers, S. *Women and the Canadian State*, Montréal : Queen's University Press, p.93-107.

Van Kirk, S. (1987). *Toward a Feminist Perspective in Native History*, University of Toronto: Centre for Women's Studies in Education, n°14.

Viau, R. (2000). *Femmes de personne. Sexe, genres et pouvoir en Iroquoisie ancienne*, Montréal : Boréal.

Voyageur, C. (2008). *Firekeepers of the twenty-first century : First Nations women chiefs*, Montréal : McGill-Queen's University Press, document consulté le 15 juillet 2010

[En ligne].

<http://books.google.ca/books?id=zfqtCm3OkMC&printsec=frontcover&dq=Firekeepers++the+twentyfirst+century++First+Nations+women+chiefs&source=bl&ot=-NN5zxkhho&sig=FqVPXuOtn12FeivF6GMBlekz4fA&hl=fr&ei=bTkyTJqGN4GB8gbw7NGoAw#v=onepage&q&f=false>

Sites Internet cités dans le texte

Affaires indiennes et du Nord Canada : www.ainc-inac.gc.ca

Association des femmes autochtones du Canada : www.nwac.ca

Assemblée nationale du Québec: www.assnat.qc.ca

Assemblée des Premières Nations : www.afn.ca/article.asp?id=134

Fédération des femmes du Québec : www.ffq.qc.ca

Femmes autochtones du Québec : www.faq-qnw.org

Parlement du Canada, www.parl.gc.ca

Références des autres auteurs ayant écrit sur les méthodologies et modèles de recherche qui impliquent les Premières Nations

- Battiste, Marie (2000). *Appendix 1: Principle and Guidelines for the Protection of the Heritage of Indigenous Peoples*. Dans *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver : University of British Columbia, p.279-284.
- Battiste, Marie et James [Sa'ke'j] Henderson (2000). *Ethical Issues in Research*. Dans *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage : A Global Challenge*, Saskatoon : Purich, p.132-144.
- Castellano, Marlene Brant (2000). *Updating Aboriginal Traditions of Knowledge*. Dans *Indigenous Knowledge in Global Context : Multiple Readings of our World*, Toronto : University of Toronto, p.89-101.
- Dion Stout, M. et Kipling, G. D. (1998). *Les femmes autochtones au Canada : orientations de la recherche stratégique en vue de l'élaboration de politiques*, Ottawa : Condition féminine Canada.
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada (2010). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*.
- Gentelet, K (2009). « Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones ». *Cahiers de recherche sociologique*, n°48, p.143-153.
- Green, J. (2007). *Making space for indigenous feminism*, Zed books.
- Lévesque, C. (2009). *La recherche québécoise relative aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances*. Dans *Autochtonies : vues de France et du Québec*, sous la dir. de N. Gagné, T. Martin et M. Salaün, collection « Mondes autochtones », Québec : Presses de l'Université Laval, p.455-470.
- Stevenson, M. (2010). *L'éthique et la recherche en collaboration avec les communautés autochtones*, Edmonton, Alta. : Réseau de gestion durable des forêts.
- Valaskakis, G., Dion Stout, M., Guimond, E (2009). *Restoring the Balance : First Nations Women, Community and Culture*. Winnipeg: University of Manitoba Press.