LEX ELECTRONICA

Lex Electronica

2019

LES EXPÉRIENCES DE JURIDICITÉ DES FEMMES AUTOCHTONES AU QUÉBEC : UNE ANALYSE RELATIONNELLE ET PLURALISTE DES ENJEUX DE GOUVERNANCE

Evelyne Jean-Bouchard[1]

1 L'auteure est docteure en droit et chercheuse post-doctorale au Centre de Recherche en Droit Public de la Faculté de droit de l'Université de Montréal.

Evelyne Jean-Bouchard

Les expériences de juridicité des femmes autochtones au Québec : une analyse relationnelle et pluraliste des enjeux de gouvernance

Lex-Electronica.org **n°24** 2019

TABLE DES MATIÈRES

1. Le multijuridisme et les cultures juridiques autochtones 7
2. Une subjectivité multidimensionnelle 12
3. L'identité autochtone comme phénomène relationnel 14
4. Le capital social et les stratégies des actrices 17
5. Les stratégies des femmes autochtones 18

Introduction

[1] Les communautés autochtones du Québec revendiquent depuis longtemps leur autonomie gouvernementale, comprise comme un élément constitutif de leur droit à l'autodétermination. La question de l'incidence des droits de la personne sur l'exercice de cette autonomie reste cependant problématique. En matière de droits des femmes notamment, il semble exister une contradiction entre les revendications des femmes et la préservation de la culture autochtone, concrétisée par le biais de la reconnaissance d'un droit collectif à la gouvernance autonome. D'un côté, les normes dites « traditionnelles » sont généralement perçues comme un obstacle pour l'atteinte de l'égalité[2]. De l'autre, certains auteurs soutiennent que la conception occidentale des droits individuels de la personne serait incompatible avec une culture juridique autochtone communautaire[3].

[2] Cette tension binaire, généralement conceptualisée à travers l'opposition entre droits individuels et droits collectifs, offre une perspective d'analyse partielle et restrictive lorsqu'il s'agit de mieux comprendre les expériences des femmes autochtones par rapport au droit et à leurs droits. Non seulement cette perspective tend à réifier et à essentialiser la culture autochtone, elle entretient également la perception d'une relation fondamentalement antagoniste entre les communautés autochtones et la société canadienne[4]. Au contraire, si la gouvernance offre aux individus la possibilité de participer à l'élaboration collective des normes, une approche relationnelle du pluralisme juridique nous permet de constater que les femmes autochtones contribuent de multiples façons à la vie socio-juridique de leur communauté. Elles ne sont pas les victimes de leur propre culture, elles participent plutôt activement à sa définition.

[3] La conception du pluralisme juridique que nous privilégions dans le cadre de cet argument nous est proposée par Sally Falk Moore, selon laquelle le pluralisme juridique consiste en l'autorégulation de multiples champs sociaux semi-autonomes[5]. Cette définition se réfère aux

2 Sally Engle Merry, Human Rigths and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice, Chicago, Chicago University Press, 2006.

3 Pour une discussion portant sur ces enjeux voir Ghislain Otis « La gouvernance autochtone avec ou sans la Charte canadienne? » (2005) 36 :2 Revue de Droit d'Ottawa 207-257.

4 Tim Schouls, Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, and the Politics of Self-Government, Vancouver, UBC Press, 2003.

5 Sally Falk Moore «Law and Social Change: the Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study» (1973) 7 Law and Society Rev. 719., à la p. 720.

mécanismes régulateurs de groupes sociaux (les champs sociaux) qui sont partiellement autonomes puisqu'ils sont soumis aux contraintes des autres champs présents au sein d'une société donnée. Un champ social semi-autonome n'est pas défini selon son mode d'organisation, mais par une caractéristique de type processuel, c'est-à-dire par sa capacité à créer des normes et à garantir leur application par la coercition ou l'incitation. Il possède donc à la fois une caractéristique substantielle, liée aux différents types de normes que l'on y retrouve ; une caractéristique structurelle, qui se rapporte aux processus de monopolisation de la violence symbolique ; et une caractéristique actantielle, en référence aux interrelations des acteurs qui constituent le point de convergence entre les différents champs sociaux.

[4] Cet article traitera de ces trois attributs. Premièrement, le contenu normatif des champs sociaux est lié à la notion de multijuridisme et nous permet d'analyser le concept de « culture » juridique. Les cultures juridiques autochtones proviennent de plusieurs sources. Il est donc empiriquement erroné d'associer ces cultures exclusivement à des traditions qui persistent depuis des temps immémoriaux. Dans un second temps, nous verrons que la caractéristique structurelle des champs sociaux se rapporte à leur juridicité et donc aux processus de construction des identités individuelles et collectives. Notre analyse démontrera alors qu'une compréhension de l'identité autochtone comme phénomène relationnel est conforme aux postulats du pluralisme juridique et aux expériences des femmes autochtones. Une telle compréhension nous amène à envisager le droit à la gouvernance autonome comme le droit de se définir sur le plan individuel et collectif. Pour terminer, le volet actantiel portera notre attention sur les stratégies que les femmes autochtones mettent en œuvre afin d'équilibrer l'accès aux processus délibératifs menant à cette définition des normes. Ces stratégies leur permettent de mobiliser de façon importante un capital social qui nourrit en retour l'action collective autochtone.

[5] Certaines données empiriques tirées de la littérature contemporaine et d'une série d'entrevues semi-dirigées menées auprès de femmes autochtones activistes au Québec seront présentées afin de soutenir nos postulats. Nous vous présentons ici le cadre théorique d'une recherche

menée en partenariat avec l'Association des Femmes Autochtones du Québec (FAQ) et partagée avec leur accord[6].

1. LE MULTIJURIDISME ET LES CULTURES JURIDIQUES AUTOCHTONES

[6] Pour Étienne Le Roy, le droit est au minimum tripode et ne peut se comprendre que dans le jeu entre trois différents fondements normatifs, selon les situations observées[7]. Ces fondements représente donc trois types de normes: les normes générales et impersonnelles (NGI) de niveau macro qui font référence à des règles fondamentales d'un ordre imposé; les modèles de conduites qui définissent des types de comportement (MCC) de niveau méso constituant un ordre négocié; et finalement, les systèmes de dispositions durables (SDD) de niveau micro liés à un ordre internalisé, un *habitus* qui traduit dans les pratiques au quotidien des visions spécifiques du monde[8]. Ces trois fondements se retrouvent au sein de toutes les cultures juridiques, mais chaque société aura tendance à privilégier un fondement selon ses propres archétypes culturels.

[7] Ainsi, faire (*habitus*), dire (coutume) puis écrire (droit positif) la norme constituent les trois étapes du processus de juridicité. Par exemple, pour Jeremy Webber, la coutume est la forme primaire de tout type de droit. Pour lui, l'étude de la nature du droit coutumier à travers différentes cultures juridiques permet de mettre en lumière certaines conceptions déterminées culturellement et qui s'incarnent au sein d'un ordre juridique[9]. Selon le modèle du multijuridisme, ces compréhensions particulières du monde représentent en fait les systèmes de dispositions durables (SDD ou *habitus*), c'est-à-dire les différents moyens de « faire la norme par un geste ou un acte posé »[10]. Les SDD qui se retrouvent au fondement de la vie juridique illustrent également la façon dont les acteurs sociaux perçoivent leurs propres systèmes normatifs. Le point de

6 Ce projet poursuit trois objectifs : (1) identifier les stratégies mises en œuvre par les femmes au sein des instances de gouvernance autochtone afin de revendiquer leurs droits fondamentaux ; (2) identifier les facteurs (ressources, normes, procédures, etc.) au niveau communautaire qui permettent aux femmes de satisfaire les droits qu'elles revendiquent; (3) proposer des éléments de plaidoyer utile à notre partenaire, FAQ, dans le cadre de processus de consultation plus larges au sein de leur communauté et avec les gouvernements, à travers un bilan des connaissances. Cette recherche a été approuvée par le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche de l'Université de Montréal (Projet no CPÉR-18-054-P) et est conforme aux lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones . Voir Suzy Basile « Lignes directrice en matière de recherche avec les femmes autochtones», Kahnawake, Femmes Autochtones du Québec, 2012.

7 Étienne Le Roy, Le jeu des lois. Une anthropologie «dynamique» du droit, Paris, LGDJ, 1999, à la p. 145.

8 *Ibid*, à la p.153. Voir aussi Christoph Eberhard, « L'impact méthodologique de l'analyse plurale dans l'étude anthropologique des cultures juridiques », dans Ghislain Otis, dir., *Méthodologie du pluralisme juridique,* Paris, Karthala, 2012, p. 53-96, à la p. 80.

9 Jeremy Webber (2009) "The Grammar of Customary Law" McGill Law Journal 54(4), 579-626, à la p. 583.

10 Étienne Le Roy, Faire « Communs », une anthropologie d'une juridicité en-deçà et au-delà du droit (à paraître).

départ de l'analyse n'est donc pas la norme juridique en tant que telle, mais plutôt la manière selon laquelle les acteurs décident d'une norme et de son application.

[8] Pour John Borrows également, les normes juridiques autochtones peuvent provenir d'une ou de plusieurs sources. Il y a les lois sacrées et les lois de la nature (les SDD de l'ordre internalisé), la coutume et la délibération (les MCC de l'ordre négocié), puis les normes proclamées par un pouvoir législatif autochtone ou par l'État canadien (les NGI de l'ordre imposé)[11]. Cependant, la source principale des normes autochtones reste la délibération et donc, émane d'ordre négocié. En effet, cette délibération est créée à travers des processus de persuasion, de conseils et de discussions[12]. Il s'agit d'une source normative principalement orale qui se développe à partir des interactions entre les groupes et les individus. Malgré le fait que Borrows distingue la délibération et la coutume comme deux sources différentes de droit, la notion du multijuridisme conçoit plutôt la coutume comme un type de normes qui émane d'un processus délibératif.

[9] Les normes coutumières se définissent donc comme des pratiques qui se développent à travers des modèles répétitifs d'interaction sociale et qui sont acceptées comme étant contraignantes par ceux qui participent à leur mise en œuvre[13]. La coutume est en effet constituée de modes de conduite et de comportement qui découle d'un ordre négocié, par définition beaucoup plus flexible que l'ordre imposé qui caractérise le droit positif ou l'ordre internalisé des *habitus*. L'ordre négocié ne trouve pas sa source d'un choix discrétionnaire imposé par une entité supérieure qui détiendrait l'autorité, mais représente plutôt le résultat de la lutte et de la ruse des acteurs[14]. Il est contingent à l'environnement social et doit être compris en contexte. En effet, le but de la justice coutumière est généralement celui de la réparation par la restauration de la chaîne d'équilibre communautaire rompue par un acte. Ainsi, les litiges en droit coutumier sont résolus par la médiation afin de faciliter un règlement qui est acceptable par toutes les parties. Par ce processus, les normes coutumières ne sont pas utilisées afin de produire des résultats

11 *Supra* note 8, à la p. 581.

12 John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, University of Toronto Press, Toronto, 2010, à la p. 38.

13 *Ibid*, à la p. 35.

14 *Ibid*, à la p.51.

immédiats, mais constituent plutôt un point de départ de la discussion qui mènera éventuellement à une entente[15]. Cet objectif d'harmonie est lié à la flexibilité et à la négociabilité des normes, une caractéristique commune des systèmes de droit coutumier[16].

[10] En fait, les modes de conduites et de comportement sont généralement propres à un droit local, une légalité à grande échelle très bien adaptée à la gestion des conflits locaux[17], où les interrelations entre les individus sont intimes. Ce fondement normatif témoigne alors d'une adaptation liée à un impératif d'échelle, dépendant du contexte géographique et social des collectivités. Par exemple, selon Patricia Monture-Okanee et Mary Ellen Turpel, les lois autochtones n'ont pas été écrites parce que ces lois devaient rester accessibles à tous[18]. Lorsqu'un système oral est efficace, un individu transporte avec lui son système normatif. Le droit s'applique donc à chaque individu, quel que soit son lieu de séjour. À cette échelle, la notion d'impartialité n'est pas une composante essentielle dans les relations de justice[19]. La personne habilitée à résoudre les conflits entre les individus doit être connue et intégrée dans la communauté, car elle doit être en mesure de comprendre tous les aspects des problèmes.

[11] Dans la même veine, si l'objectif de la justice autochtone est la préservation de l'harmonie et de l'équilibre, l'emprisonnement n'est pas considéré comme une réponse adéquate à un acte de délinquance. Pour Monture-Okanee et Turpel, le fait d'exclure un individu du cercle social crée plutôt de nouveaux obstacles. À la suite d'un acte antisocial, l'équilibre et l'harmonie ne peuvent être rétablis qu'en renforçant les liens d'un délinquant avec sa communauté[20].

[12] La nature délibérative de nombreuses normes autochtones implique également qu'elles peuvent être constamment mises à jour afin de demeurer applicables dans le monde actuel. Puisque que la délibération

15 *Ibid* à la p. 153.

16 Peters, P. E. « The Limits of Negotiability: Security, Equity and Class » dans K. Juul et C. Lund, éds., *Negotiating Property in Africa*, Portsmouth NH, Heinemann, 2002, p. 45-66.

17 *Ibid*. C'est en effet le cas des différentes initiatives de prise en charge de la justice dans les communautés autochtones au Québec . Voir *Programmes de justice autochtone,* Ministère de la justice du Canada, en ligne https://www.justice.gc.ca/fra/fina-fund/fca-acf/sja-ajs/pc-cf/emplace-location/quebec.html consulté le 29 novembre 2018.

18 Boaventura de Sousa Santos «Droit: une carte de la lecture déformée. Pour une conception postmoderne du droit» (1988) 10 Droit et Société 390.

19 Patricia Monture-Okanee et Mary Ellen Turpel " Aboriginal Peoples and Canadian Criminal Law: Rethinking Justice " dans Martin J. Canon et Lina Sunseri (eds) *Racism, Colonialism and Indigeneity in Canada: A reader*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 177-186, à la p. 177.

20 *Ibid*, à la. 179.

se fonde sur des concepts juridiques à la fois contemporains et historiques, elle peut prendre en compte et intégrer des standards juridiques d'autres systèmes[21], mais pas n'importe lesquels. En effet, le multijuridisme nous apprend que lors de l'établissement des normes régissant leur conduite, les sociétés vont privilégier des bases normatives différentes en fonction de leurs déterminants sociaux. Nous avons vu que les communautés autochtones auront tendance à favoriser des modes de conduite et de comportement qui caractérisent un ordre négocié comme le fondement principal de leur droit[22]. Par conséquent, les réformes institutionnelles qui cherchent à imposer des normes générales et impersonnelles exclusivement venues de l'État sont peu susceptibles d'avoir une quelconque légitimité dans les communautés, contrairement aux normes découlant d'une source négociée, similaire aux normes autochtones.

[13] Par exemple, pour Borrows, l'adoption par les gouvernements autochtones des normes découlant du droit international des droits de la personne, notamment celles contenues dans la *Déclaration des droits des peuples autochtones*[23], génère une loyauté importante au sein des communautés. Au contraire, une application forcée de la *Charte canadienne*[24] est plutôt perçue comme une proclamation de l'État canadien, encore une fois imposée aux collectivités autochtones[25]. Il faut préciser que les normes du droit international des droits de la personne émanent d'un ordre négocié. En pratique, le système onusien, formé d'une coalition d'États souverains, détient un pouvoir de contrainte très limité[26]. De plus, en vertu du postulat positiviste, il est nécessaire d'obtenir une certaine forme de consentement pour l'assujettissement des nations au droit international[27]. Les décisions internationales sont donc généralement obtenues par consensus, ce qui leur confère la légitimité de devenir des outils de réforme sociale pour les activistes des

21 *Supra* note 11, à la p. 36.

22 *Ibid* à la p. 152.

23 *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, G.A. Res. 61/295, U.N. Doc. A/RES/47/1 (2007), en ligne : <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf>.

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

25 *Supra* note 11, p. 37.

26 *Supra* note 1, à la p. 47.

27 James Crawford, *The Creation of State International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2006, à la p. 19.

droits de la personne[28]. Nous reviendrons sur ces questions dans la dernière section de cet article.

[14] En attendant, il est intéressant de noter que la coutume autochtone fait également son chemin en droit canadien. Dans un jugement récent portant sur la révision d'une décision du Comité des appels en matière d'élections de la Nation Dene Tha', le juge Grammond de la Cour fédérale a eu recours au principe de déférence et à la norme de la décision raisonnable en droit administratif afin de reconnaître l'expertise des décideurs autochtones en matière de gouvernance[29]. Notamment, puisque le pouvoir de décision avait été initialement confié à un Comité d'Aînés, la déférence a été utilisée par la Cour comme une manifestation du respect dû aux Ainés que l'on observe dans plusieurs communautés autochtones[30].

[15] Malgré tout, il ne faudrait pas faire un lien trop rapide entre la flexibilité des normes coutumières et les dynamiques d'émancipation des femmes. Si certains auteurs croient que la médiation et la réparation favorisent l'accès à la justice pour les groupes « vulnérables », d'autres soutiennent plutôt qu'en réalité, tout n'est pas négociable et que certains individus détiennent un pouvoir de négociation plus important que d'autres[31]. En effet, la capacité des acteurs sociaux à négocier des normes dépend largement de leur pouvoir de marchandage. Il est cependant reconnu que les femmes possèdent en général un pouvoir moindre que leurs homologues masculins. Cette condition résulte des effets de certaines dispositions durables, les *habitus*, qui participent à la construction de l'identité de genre. Nous aborderons cette problématique dans les prochaines sections de cet article.

[16] En résumé, les normes que l'on retrouve au sein des systèmes juridiques autochtones découlent de plusieurs sources différentes, principalement la coutume et la délibération. Puisque ces systèmes sont semi-autonomes, ils peuvent être influencés, tout comme ils influencent, d'autres champs sociaux avec lesquels ils sont en relation. De plus, ils ne sont pas immunisés contre les rapports inégaux de pouvoir, malgré le fait

28 *Supra* note 1 à la p. 47. Voir également Ronald Niezen, *Public Justice and the Anthropology of Law*, New-York, Cambridge University Press, 2010.

29 Pastion c. Première nation Dene Tha', [2018] 4 RCF 467, 2018 CF 648 (CanLII), <http://canlii.ca/t/ht0g4>, consulté le 2019-07-19.

30 *Ibid,* par. 26.

31 Eline Peters et Janine Ubink « Restorative and Flexible Customary Procedures and their Gendered Impact : a Preliminary View on Namibia's Formalization of Traditional Court » (2015) 47:2 The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 291-311 à la p. 302.

qu'ils soient particulièrement dynamiques et flexibles. Cette situation s'explique par le jeu de certains systèmes de dispositions durables qui sont déterminants dans la définition des identités individuelles. Ces identités ne sont toutefois pas monochromes, constituant plutôt un lieu de subjectivités multiples, parfois contradictoires, chacune établie au sein des discours et des pratiques que l'on retrouve à l'intérieur de multiples champs sociaux[32].

2. UNE SUBJECTIVITÉ MULTIDIMENSIONNELLE

[17] D'un point de vue normatif, chaque champ social construit sa propre juridicité car c'est de cette façon qu'il se donne une identité. La juridicité est donc la ligne de partage entre le droit et le social non juridique. En se référant à la notion de multijuridisme, la juridicité d'un champ passe d'abord par l'intériorisation de systèmes de dispositions durables, des *habitus* essentiels à la socialisation des individus et qui se traduisent dans leur pratique au quotidien.

[18] Le concept d'habitus provient de la théorie de la pratique de Pierre Bourdieu. Selon lui, toutes nos manières d'agir et de penser sont le produit de notre socialisation (famille, éducation), qui inscrit en nous un habitus, c'est-à-dire un ensemble de dispositions qui guident nos choix et nos actions dans tous les domaines de l'existence[33]. L'habitus devient une seconde nature pour les individus: ils ont tellement intégré ces dispositions qu'ils n'ont pas besoin de réfléchir pour faire des choix ajustés à leur condition. Les habitus sont donc les gestes, les pensées, les manières d'être que les individus ont acquis et incorporé au point d'en oublier leur existence. Ce sont des routines mentales, devenues inconscientes qui leur permettent d'agir «sans y penser».

[19] La violence symbolique, c'est-à-dire la capacité à perpétuer des rapports de domination en les faisant méconnaître comme tels par ceux qui les subissent, joue un rôle central dans ces processus d'intériorisation. Les commandements d'une structure de domination (l'État, la classe bourgeoise, le patriarcat, etc.) restent peu contestés, car elle a imposé les catégories cognitives à travers lesquelles ces commandements sont

32 *Supra* note 1.

33 Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, à la p. 50.

perçus[34]. Ils en viennent à être considérés comme des données naturelles, plutôt que des constructions sociales.

[20] De cette manière, la théorie de Bourdieu laisse peu de place à la capacité d'action et de réflexion autonome des acteurs sociaux. Cependant, les anthropologues féministes qui ont adopté la théorie de la pratique contestent ce postulat[35]. Notamment, Sally Engle Merry soutient que la conception poststructuraliste de l'identité individuelle permet de comprendre les positionnements complexes des femmes par rapport au droit[36]. Au lieu de concevoir le genre comme un système unique et cohérent, elle privilégie plutôt la façon dont les individus optent pour diverses positions subjectives à travers leur engagement avec des discours et des pratiques multiples portant sur le genre[37]. Cela fait également écho à la conception des champs sociaux semi-autonomes de Falk Moore. En effet, si plusieurs champs sociaux régulent la vie des femmes et que chacun de ces champs met en œuvre des processus d'intériorisation d'un *habitus* spécifique, lié à la construction identitaire du groupe, c'est qu'il existe une multitude de subjectivités individuelles possibles pour les femmes.

[21] En fait, d'un point de vue structurel, il faut voir les champs sociaux comme des structures de commandements qui sont en compétition pour monopoliser l'usage de la violence symbolique au sein d'un environnement social. Cependant, en l'absence d'une structure totalisante, qui est un postulat central du pluralisme juridique, les champs sociaux sont semi-autonomes et donc seulement capables d'exercer une hégémonie partielle sur les individus. L'accent peut donc être mis sur les brèches entre les structures, ouvrant ainsi la voie à l'ingéniosité des femmes, à leur agentivité[38].

[22] Par exemple, Engle Merry démontre qu'en ayant recours au droit de l'État, une femme prend une nouvelle position subjective, définie dans les discours et les pratiques de ce champ social. Elle essaie cette nouvelle position, sans pour autant abandonner ses autres positions subjectives

34 Ibid.

35 Sherry B. Ortner,(dir), *Making Gender : The Politics and Erotics of Culture*, Beacon Press, Boston,1996.

36 *Supra* note 1, à la p. 184.

37 *Ibid*. Voir aussi Henrietta Moore, « The Problem of Explaining Violence in the Social Sciences » dans Peneloppe Harvey et Peter Gow, eds., *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*, 1994, p. 138-155, à la p. 142.

38 *Supra* note 35.

comme épouse, membre d'un réseau de parenté (le sien et celui de son mari), ou encore celle d'une identité locale, religieuse ou pauvre. Sa rencontre avec le champ étatique, incluant la police et les tribunaux, est une exploration des dimensions de cette position, un essai, pour voir comment celle-ci se conforme ou contredit les autres positions subjectives qu'elle occupe[39]. Pour une femme, le fait de revendiquer des droits en optant pour une subjectivité étatique n'a pas pour effet de briser ses liens avec sa communauté sociale ou ethnique. En priorisant cette subjectivité particulière, elle va plutôt redéfinir les relations entre ces différentes subjectivités. Ces postulats mènent alors à une conception relationnelle de l'identité et du droit[40].

3. L'IDENTITÉ AUTOCHTONE COMME PHÉNOMÈNE RELATIONNEL

[22] Dans cette veine, Tim Schouls privilégie une approche relationnelle afin de mieux comprendre les questions d'identité et de gouvernance des communautés autochtones au Canada[41]. Selon lui, on conçoit généralement la culture comme la source principale de l'identité individuelle et collective. En suivant cette logique, l'identité se réfère exclusivement aux traits uniques, spécifiques d'une communauté et qui lui permet de se différencier d'un autre groupe/champ social. Par conséquent, l'objectif de la justice devrait être de protéger les caractéristiques culturelles distinctes d'une communauté minoritaire contre les pressions exercées par la puissante majorité qui l'entoure[42]. Si on veut conserver cette identité distincte, il est nécessaire de préserver à tout prix ces attributs culturels fondamentaux de l'influence des autres groupes[43].

[23] Cette conception culturaliste de la justice est toutefois en contradiction avec l'approche individualiste et libérale des droits de la personne. En effet, il est généralement entendu que les droits individuels ont pour objectif de protéger l'individu contre les actions abusives de l'État. Cependant, si les droits collectifs permettent aux communautés de préserver leurs caractéristiques culturelles distinctives de l'influence de

39 *Supra* note 1, à la p.185.

40 Voir à ce sujet Jennifer Nedelsky *Law's Relations : A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, New York : Oxford University Press, 2011.

41 *Supra* note 3. Dans la même veine, Jean Leclair préconise également une approche relationnelle du fédéralisme canadien. Voir Leclair J. (2016). « Penser le Canada dans un monde désenchanté. Réflexions sur le fédéralisme, le nationalisme et la différence autochtone », Vol. 25(1) *Constitutional Forum constitutionnel* pp. 1-14.

42 Ibid, à la p. 20. Voir par exemple Patrick Macklem, Indigenous Difference and the Constitution of Canada, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

43 *Supra* note 3, à la p. 3.

l'État, comment est-il possible de protéger les individus au sein de ces collectivités contre les demandes culturelles excessives de leur communauté? En ce sens, certains auteurs soutiennent, à différents degrés, que la priorité doit toujours être donnée aux individus plutôt qu'aux objectifs culturels collectifs[44].

[24] Dans cette perspective, les conflits entre les individus et leur communauté sont systématiquement interprétés en termes dichotomiques, à partir de la tension irréconciliable entre droits individuels et droits collectifs. Il y a cependant une contradiction importante du point de vue du pluralisme juridique: comment est-il possible de préserver l'autonomie complète de champs sociaux qui sont par définition semi-autonomes ? Ainsi, non seulement cette conception de la culture et de la justice est un non-sens d'un point de vue empirique, elle est également problématique dans le cadre des luttes des femmes pour l'égalité.

[25] Une compréhension relationnelle de l'identité et du droit permet de sortir de ce cadre binaire. Pour Schouls, les attributs culturels ne sont pas la source de l'identité individuelle. Ils représentent plutôt un mode d'expression parmi d'autres d'une identité fluide et flexible. Cette posture correspond également à la conception poststructuraliste de l'identité telle que développée par Engle Merry. En ce sens, l'ethnicité n'est plus associée à la possession individuelle d'attributs culturels ou politiques distinctifs, mais plutôt à la notion d'appartenance à une communauté ethnique[45].

[26] Il s'agit d'éléments qui ont été mis en lumière à travers des entretiens individuels semi-dirigés que nous avons menés au Québec auprès d'une dizaine de femmes autochtones actives au niveau politique, communautaire, spirituel, social ou économique dans leur communauté[46]. Pour elles, leur engagement social et leur sens de la solidarité envers leur communauté représente des éléments fondamentaux de leur identité, tant sur le plan individuel que collectif :

> *« So I grew up being told: you have to do something with your life, to do something for your community. So I grew up with these values: you have to give to your*

44 Voir par exemple Monique Deveaux (2000) « Conflicting equalities ? Cultural Groups Rights and Sexual Equality » 48 Political Studies 522-539, ou encore Will Kimlycka, *La citoyenneté multiculturelle: Une théorie libérale du droit des minorités*, Boréal, Montréal, 2001.

45 *Supra* note 3, à la p. 9.

46 Voir également Femmes Autochtones du Québec, Comment définir l'identité et la citoyenneté autochtones : enjeux et pistes de réflexion, Kanhawake, mars 2012.

community, work for your community, giving back to your community. So I was ingrained with that values system» (Entrevue 1a, 10 octobre 2018)

« Tu sais, l'autodétermination ça peut prendre différentes formes. Ça commence par soi. De savoir qui on est, d'où on vient, d'être fier, de connaître sa culture, d'être fier de son identité. Bien à partir de là, je pense qu'il n'y a pas de limites à pouvoir définir qu'est-ce que ça veut dire l'autodétermination, notre gouvernance... Ça se concrétise aussi par un leadership. Je suis impliquée aussi dans une fondation qu'on avait créée ici, qui est maintenant indépendante. À l'intérieur de la fondation, on a un camp de leadership pour les jeunes. On a choisi de privilégier les jeunes qui sont soient en famille d'accueil ou les jeunes dont les parents sont sur l'aide sociale ou des choses comme ça. Des familles plus vulnérables. » (Entrevue 1b, 17 octobre 2018)

« ...j'ai peur que ça reproduise le même système colonial où c'est des dirigeants qui décident, les élus qui décident de tout et que nous, on n'a pas de place, on n'a pas de pouvoir, on n'a pas d'autonomie, nous les citoyens. C'est pour ça que je milite, mais c'est pas tant un militantisme. Je défends notre place. Je pense qu'on a notre place et qu'on peut autant développer et améliorer des choses dans nos communautés. » (Entrevue 1d, 23 novembre 2018)

[27] Ici, l'identité ne fait pas référence exclusivement à des traits culturels distinctifs, déterminés de façon objective, mais plutôt à des processus d'autodétermination individuelle et collective. En ce sens, l'identité autochtone peut être comprise comme un phénomène relationnel. Un individu acquiert cette identité à partir de ses interactions avec les autres, que ce soit à travers ses ancêtres, un territoire ancestral partagé ou encore par un engagement auprès des autres membres de la communauté. L'analyse ne doit donc pas se porter sur la culture comme catégorie conceptuelle en tant que telle, mais plutôt sur les liens d'appartenance et de loyauté qui unissent les individus à leur communauté ethnique[47].

[28] Dans cette perspective, les femmes que nous avons rencontrées soulignent que pour elles, le droit à la gouvernance autonome représente surtout le droit de se définir sur le plan individuel et collectif. Leurs narratifs révèlent également l'importance des actes qu'elles posent en ce sens, ce qui souligne l'importance de « faire » le droit à l'auto-détermination, en référence à la notion de juridicité et de *habitus*. En outre, nous avons vu dans la section précédente que les normes juridiques autochtones tirent principalement leur source de processus

47 *Supra* note 3, à la p. 11.

délibératifs. Bien que cette caractéristique facilite l'inclusion de points de vue multiples, il reste que pour être en mesure de participer à cette définition collective des normes, les individus doivent posséder un important pouvoir de négociation, ce qui n'est pas souvent le cas pour les femmes. Elles doivent donc mettre en œuvre diverses stratégies afin de mobiliser le capital social nécessaire à cette fin. Nous allons maintenant explorer plus en détails ces dynamiques d'émancipation.

4. LE CAPITAL SOCIAL ET LES STRATÉGIES DES ACTRICES

[29] Les stratégies se rapportent aux conduites des acteurs sociaux. Pour Étienne Le Roy, une conduite désigne une action à l'égard d'autrui, supposant un sens de l'initiative et de l'adaptation, c'est-à-dire ce qu'on fait soi-même et/ou ce qu'on propose en exemple. C'est à travers les conduites que s'actualisent les *habitus* et que sont utilisées, réinterprétées, contournées les différentes situations qui se présentent[48]. Il s'agit alors des façons particulières de « faire » la norme et qui sont au fondement de la juridicité. La conduite représente également une métaphore qui désigne un canal pour la transmission d'un capital culturel et social, donc des ressources d'un acteur. En effet, la notion de capital social est particulièrement utile dans les études liées à l'agentivité des acteurs sociaux. Le capital social regroupe, d'une part, le réseau de relations sociales qu'une personne peut mobiliser implicitement ou explicitement à son profit ou à celui de ses proches et, d'autre part, les ressources symboliques que sa position sociale lui confère[49]. En d'autres termes, le capital social représente la capacité des acteurs à obtenir des avantages en vertu de leur appartenance à des réseaux sociaux ou à d'autres structures sociales[50].

[30] Les stratégies mises en œuvre par les femmes autochtones se déploient donc à l'intérieur de différents champs sociaux et visent la mobilisation, puis la transmission des ressources auxquelles elles peuvent avoir accès. Selon Avigail Eisenberg, si les individus restent enchâssés à l'intérieur d'ensembles uniques de traditions et de valeurs, ils ont accès à des ressources limitées pour leur développement personnel[51]. La mobilité

48 *Supra* note 6, à la p. 79.

49 Pierre Bourdieu « The Forms of Capital » dans J. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education,* New York, Greenwood, 1985, p. 241-258 à la p. 248.

50 Alejandro Porte «Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology» (1998) 24:1 Annual Review of Sociology 1-25, à la p. 6.

51 Avigail Eisenberg, *Reconstructing Political Pluralism*, New York, SUNY Press, 1995, à la p. 187.

permet donc aux individus de développer de nouvelles perspectives critiques. De cette manière, ils sont en mesure de réévaluer régulièrement les activités qu'ils entreprennent dans leurs communautés d'affiliation principale à partir des critères qu'ils développent chez d'autres. La capacité de tirer parti d'expériences personnelles dans une diversité de situations de groupe favorise ainsi un développement personnel multidimensionnel.

[31] Une fois ces ressources de capital social mobilisées, les femmes sont également en mesure de les transférer au niveau communautaire. Ce capital social joue un rôle déterminant dans les processus délibératifs de définition des normes au sein des cultures juridiques autochtones. Pour John Borrows, le capital social alimente de manière importante le droit autochtone, car il favorise la confiance et la bonne volonté, ce qui permet d'engendrer les obligations mutuelles nécessaires à une action de groupe concertée[52]. Des relations sociales saines créent un système juridique fort en raison du capital social accru sur lequel elles peuvent se fonder. C'est une question de légitimité[53].

[32] Il s'agit donc d'un processus à double sens. Alors que les groupes sociaux ont besoin de capital social pour rallier leurs membres, les membres d'une communauté ont également besoin de capital social pour se définir en tant que groupe. Le processus délibératif permettant la définition collective des normes doit se développer sur ces deux fronts, de façon complémentaire et mutuellement constitutive[54]. C'est également ce qui ressort des extraits des entretiens menées auprès des femmes autochtones que nous avons présentés dans la section précédente. Ces femmes sont particulièrement actives et efficaces à ce jeu, dans le cadre de leur lutte pour transformer les situations d'oppression. Leurs objectifs politiques se trouvent considérablement renforcés par le fait qu'elles sont en mesure de puiser dans les ressources de perspectives multiples[55].

5. LES STRATÉGIES DES FEMMES AUTOCHTONES

[33] Dans le domaine de la juridicité, les stratégies des femmes que nous avons identifiées jusqu'à présent sont de deux types. Premièrement, les

52 *Supra* note 11, à la p. 36.

53 *Supra* note 8, à la p. 624.

54 *Supra* note 3, à la p. 33.

55 *Ibid*, à la p.167.

femmes ont recours aux instruments nationaux de protection des droits individuels reconnus en droit canadien comme levier politique. Deuxièmement, les femmes mobilisent les institutions internationales de droits de la personne en déployant des stratégies de visibilité médiatique, notamment à travers le discours sur les violences sexuelles. Ces stratégies ont comme objectif commun de faciliter leur participation politique au sein de leur communauté. De cette manière, les femmes autochtones deviennent des «traductrices» entre les différents champs sociaux[56]. Elles permettent aux membres de leurs réseaux de reformuler leurs demandes (pour une participation politique) dans le langage des autres (les enjeux de droits de la personne).

[34] Pour commencer, les organisations qui représentent les femmes autochtones au Canada établissent un lien étroit entre les droits d'appartenance à la communauté et les garanties juridiques de la *Charte canadienne*[57]. Ainsi, un enjeu juridique déterminant pour les femmes autochtones et qui touche la gouvernance autochtone est sans aucun doute la question du statut d'« Indien ». De *Lavell* (1974) à *McIvor* (2009)[58], l'analyse des recours judiciaires introduits par les femmes et qui visent à contester les aspects discriminatoires de la *Loi sur les Indiens*[59] en matière de statut nous révèle deux éléments importants. D'abord, les femmes autochtones ont eu recours aux institutions des droits de la personne plutôt qu'aux normes juridiques « authentiquement » autochtones afin de revendiquer leurs droits. En découle ensuite l'idée largement répandue que la question des droits individuels des femmes est en contradiction avec la reconnaissance des droits collectifs autochtones, notamment en ce qui a trait à la préservation de leur culture et à leur gouvernance autonome.

[35] Cependant, à partir d'une analyse relationnelle, le recours au droit à l'égalité reconnu dans la *Charte* peut être interprété comme un moyen visant à garantir le droit de participation politique des femmes autochtones aux processus communautaires, leur permettant de définir leur place au sein du groupe, selon les priorités qui leur sont propres[60]. La

56 *Supra* note 1.

57 *Supra* note 46.

58 Lavell c Procureur général du Canada, [1971] CF 347; 22 DLR (3d) 188, McIvor v The Registrar, Indian and Northern Affairs Canada, [2007] BCSC 827. McIvor v Canada (Registrar of Indian and Northern Affairs), [2009] BCCA 153.

59 *Loi sur les Indiens*, LRC (1985), c I-5.

60 *Supra* note 3, à la p.168.

Charte représente donc une ressource, un outil de lutte pour que les femmes soient mieux intégrer dans leur communauté[61]. L'approche relationnelle nous amène ainsi à porter notre attention sur les moyens utilisés par les femmes et qui visent à équilibrer l'accès aux délibérations publiques et aux processus de prise de décisions concernant les valeurs fondamentales de leur communauté. De cette manière, le droit de l'État peut arriver à protéger les femmes autochtones et les valeurs qu'elles privilégient non pas en imposant des normes générales et impersonnelles de façon ascendante, mais plutôt en restructurant les relations sociales qui favorisent la mise en application de ces valeurs[62].

[36] Il est facile d'apprécier la façon dont le droit étatique structure ou restructure les relations sociales. En outre, les femmes autochtones du Canada sont marquées et marginalisées par un lourd passé de discrimination législative. Nous savons que la *Loi sur les Indiens*, adoptée en 1876, a remplacé les structures traditionnelles de gouvernance autochtone par l'élection de conseils de bande dont l'administration est laissée à la discrétion du gouvernement canadien. Cette loi est allée plus loin encore en imposant une identité politique, légale et sociale aux membres des communautés autochtones, ce qui a eu pour effet de placer les femmes en situation de subordination.

[37] Pour Val Napoleon, il serait possible de promouvoir une conception relationnelle des nations autochtones[63]. Ainsi, l'autonomie ne serait pas la propriété d'un sujet indépendant (individus, peuples, nations), mais représenterait plutôt une qualité dans le cadre de relations d'interdépendance mutuellement constitutives entre partenaires égaux. L'enjeu juridique se centrerait alors sur la façon dont le droit pourrait aider à bâtir des relations plus autonomes et égalitaires, que ce soit entre les nations autochtones, entre ces nations et le gouvernement canadien, ou entre les membres d'une même collectivité.

[38] La seconde stratégie que nous avons identifiée consiste pour les femmes à mobiliser les normes et les ressources internationales à travers une importante visibilité médiatique. Pour Brighenti, la visibilité est un champ symbolique qui se situe à l'intersection de l'esthétique, c'est-à-dire des relations de perception, et du politique, donc des relations de

61 *Ibid*, à la p. 169.

62 Voir *supra* note 40, à la p. 242.

63 Val Napoleon « Aboriginal Self Determination: Individual Self and Collective Selves » (2005) 29:2 Atlantis 31-46.

pouvoir[64]. Grâce à de telles spatialisations politisées, des lignes de force sont activées, canalisées ou déviées. Ce sont des circuits sociaux qui conditionnent, dirigent ou détournent la concrétisation physique de la coercition ou de la contrainte[65].

[39] La visibilité médiatique donne accès aux lieux et aux rapports de pouvoir. Au Canada, la campagne médiatique sur les femmes autochtones disparues ou assassinées, *Sisters in Spirit*, est emblématique à cet effet. Elle a d'abord été initiée par l'Association des Femmes Autochtones du Canada (AFAC) puis reprise à plus grande échelle par Amnistie Internationale. À partir des narratifs de souffrance exprimés par les familles des disparues, l'AFAC a développé un plaidoyer internationalement reconnu afin de rendre visible la violence commise à l'encontre des femmes autochtones au Canada en tant qu'enjeu de droits de la personne[66]. Ainsi, les histoires individuelles deviennent politiquement efficaces lorsqu'elles sont rattachées à un principe plus large qui fournit une base pour former des alliances et construire une coalition politique. Quand une histoire locale est insérée à l'intérieur d'un discours global, elle permet aux femmes d'aller chercher un soutien à l'extérieur de la communauté, dans un contexte où les structures locales ne permettent pas toujours d'assurer leur sécurité ou d'accommoder leurs aspirations d'égalité et de prospérité. De cette manière, les femmes peuvent avoir recours localement au langage du droit international des droits de la personne sans que leur engagement envers ces normes ne soit ancien ou profond[67].

[40] En fait, le recours aux droits de la personne reconnus en droit international requiert l'utilisation de stratégies de visibilité médiatique. Selon Ronald Niezen, la légitimité quasi-universelle de ce régime de droit découle de l'importance de la mobilisation de l'opinion publique comme mécanisme de contrainte[68]. Par conséquent, l'effectivité des normes du droit international dépend largement de la capacité des acteurs à rendre la souffrance des victimes visible dans le but d'attirer la sympathie du public. Le public joue donc un rôle déterminant pour façonner les

64 Andrea Brighenti, « Visibility: A Category for the Social Sciences » (2007) 55 Current Sociology 323–48.

65 David Delaney, « Le juridique, le spatial et la pragmatique de la construction de la réalité » dans Patrick Forest (dir.), *Géographie du droit: Épistémologie, Développement et Perspectives*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 117-135, à la p. 120.

66 Dian Million, Therapeutic Nations, Healing in an Age of Indigenous Human Rights, Tuscon, University of Arizona Press, 2013, à la p. 53.

67 *Supra* note 1, à la p. 215.

68 Ronald Niezen, *supra* note 28, à la p.7.

identités et les comportements stratégiques des groupes qui revendiquent des droits. Niezen définit le «public» comme une entité qui existe principalement dans l'imaginaire des groupes qui tentent de le rejoindre, de le mobiliser[69]. Il lui donne différentes caractéristiques : influençable, hypocrite, curieux et enclin à l'indignation devant l'injustice. Ici, la notion d'injustice ne représente pas une simple contravention formelle du droit. Elle est surtout une source puissante d'émotion et de sympathie, parfois exprimée à travers un sens d'outrage personnel, même envers des injustices distantes qui impliquent des acteurs inconnus[70].

[41] Les initiatives de gouvernance internationale en faveur d'une justice universelle et collective dépendent de stratégies de défense globalement uniformes, qui se déploient à l'intérieur d'un répertoire reconnu d'expressions culturelles et de souffrance humaine[71]. Dans le premier cas, les symboles culturels ou nationaux jouent un rôle important dans le cadre des revendications identitaires des groupes autochtones, mais aussi sur la façon dont ces groupes souhaitent être perçus[72]. En l'absence de pouvoir substantiel, certains dirigeants autochtones utilisent des métaphores, des symboles et des images politiques comme stratégie permettant de redessiner la frontière entre leur communauté et la société dominante[73]. Cette frontière est donc créée par l'utilisation stratégique et emblématique de symboles culturels et politiques[74]. Dans ce contexte, il semblerait que les normes et les institutions internationales des droits de la personne soient utilisées abondamment par les groupes autochtones, car elles leur offrent des possibilités d'actions tout en leur permettant d'affirmer leur identité[75].

[42] Les stratégies des femmes peuvent être interprétées dans la même veine, mais elles s'inscrivent plutôt dans le registre de la souffrance humaine. Cela consiste par exemple à insister sur les statistiques toujours impressionnantes du taux de violence commise à l'encontre des femmes,

69 *Ibid* à la p. 26.

70 *Ibid* à la p. 49.

71 *Ibid*, à la p. 228.

72 *Supra* note 3, à la p. 12.

73 J. Rick Ponting, "An overview of First Nations' Empowerment and Disempowerment: Editor's Introduction to Part 2", dans Ponting (ed) *First Nation in Canada; Perspectives on Opportunity, Empowerment, and Self-Determination,* Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1997.

74 *Supra* note 3, à la p. 69.

75 *Supra* note 28, à la p. 218 et *supra* note 1, à la p. 2.

mais surtout à insister sur les témoignages des victimes dans l'espace public[76]. Pour certains auteurs, les processus de construction du statut de «victime» au sein de la sphère publique internationale sont d'une importance particulière parce que les témoignages des victimes sont essentiels pour nourrir le caractère sensationnaliste de la justice internationale[77]. Plus le témoignage de la victime sera spectaculaire, plus urgent sera l'appel pour un soutien moral, financier et juridique à l'État de droit[78].

[43] Ces exemples renforcent donc le postulat selon lequel l'identité est multidimensionnelle et peut être utilisée afin de répondre à différents enjeux politiques. En appliquant cette analyse relationnelle à l'identité des femmes autochtones, Schouls arrivent à trois constats[79]. D'abord, que cette identité est constituée par une combinaison plurale d'attributs. Ensuite, que ces attributs s'entrechoquent et s'entrecoupent souvent. Ils ne sont donc pas toujours réconciliables. Par conséquent, les stratégies d'émancipation qui se concentrent exclusivement sur un attribut de cette identité auront tendance à être politiquement restrictives. Par exemple, au niveau national, Martin J. Cannon considère que dans l'affaire *McIvo*r (2009), la Cour a été incapable de reconnaître que la discrimination fondée sur le sexe est intimement liée à celle fondée sur l'origine ethnique[80]. Cette décision reproduit donc la fiction eurocentrique séparant « femme » et « indien » qui est à la base de la discrimination intersectionnelle vécue par les femmes autochtones au Canada.

[44] En ce qui a trait aux stratégies de visibilité médiatique, Dian Million démontre que la théorie du trauma a façonné les discours autochtones relatifs à la justice[81]. Ce narratif visait à créer un lien entre la guérison individuelle et le droit à l'auto-détermination des communautés, telle qu'il l'a été formulé par les femmes autochtones au Canada. Il a toutefois été repris par les institutions canadiennes dominantes afin de mettre l'accent

76 Voir à ce sujet Douma, Nynke, et Hilhorst, Dorothea, Fond de commerce? Sexual Violence Assistance in the Democratic Republic of Congo, research brief #4. Wageningen: Disaster Studies, 2013, à la p. 9.

77 Voir à ce sujet Kamari Maxine Clarke «The Rule of Law Through Its Economies of Appearances: The Making of the African Warlord» (2011) 18 Ind. J. Global Legal Stud. 7. à la p. 11.

78 Ibid.

79 *Supra* note 3, à la p. 161.

80 Voir Martin J Cannon, « Race Matters: Sexism, Indigenous Sovereignty, and McIvor» (2014) 26:1 Canadian Journal of Women & the Law 23-50. Sébastien Grammond arrive également à la même conclusion.

81 *Supra* note 66.

sur l'aspect médicalisé de la guérison individuelle et gommer toutes références à l'autodétermination collective. Dans ce contexte, la prise en compte de l'ensemble des dimensions d'une subjectivité particulière, qu'elle soit individuelle ou collective, est essentielle afin d'identifier, de définir et d'institutionnaliser les droits de la personne.

Conclusion

[45] Pour conclure, il est nécessaire d'interpréter les expériences de juridicité des femmes autochtones et leur rapport à la gouvernance à la lumière des différents processus que nous venons d'exposer. Dans un premier temps, la notion de multijuridisme nous permet de relever l'importance de la délibération au sein des systèmes juridiques autochtones. Cette délibération sert généralement de contre-pouvoir visant à équilibrer les rapports de force à l'intérieur d'une collectivité. Cette prédominance de l'ordre négocié offre alors aux femmes une marge de manœuvre pour influencer la définition collective des normes au niveau communautaire. Pour ce faire, elles déploient des stratégies visant à mobiliser du capital social à travers les différents champs sociaux semi-autonomes dont elles ont accès en vertu de leur appartenance identitaire multidimensionnelle.

[46] S'il fallait se référer à une métaphore afin de modéliser cette conclusion, ce serait celle du jeu social. L'idée du jeu intègre en effet trois postulats essentiels : d'abord, que la vie sociale est structurée et construite, ce qui définit les catégories d'acteurs, les règles et les objectifs qui sont en jeu. Ensuite, que la vie sociale est précisément sociale, c'est-à-dire qu'elle s'incarne dans le cadre d'un réseau de relations et d'interactions entre les positionnements multiples et fluides des sujets. Enfin, bien qu'il n'existe pas d'agent parfaitement autonome, le modèle du jeu social rend compte du fait que chacun possède une certaine agentivité. Ainsi, les actrices sociales jouent avec des aptitudes, des intentions, des connaissances et de l'intelligence[82]. Dans cette perspective, la notion de jeu est non seulement liée aux déplacements des femmes à l'intérieur des différents champs sociaux, mais se rapporte également au jeu entre leurs multiples identités genrées.

82 Voir à ce sujet le modèle du jeu d'Étienne Le Roy *supra* note 6 et l'analyse de Sherry Ortner, *supra* note 35.

[47] Finalement, le double-sens de ces processus mérite d'être encore une fois souligné. De cette façon, nous avons voulu démontrer que la protection des droits individuels des femmes favorise l'épanouissement des droits collectifs de leurs communautés. Et inversement : la satisfaction de leurs droits individuels dépend également de la reconnaissance de leurs droits autochtones collectifs.