

Université de Montréal

**Onze femmes inuit à Montréal : comprendre leur expérience d'itinérance et de sortie de
rue**

Par Geneviève Dessureault

**École de service social
Faculté des arts et des sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de
l'obtention du grade de Maître ès sciences (M.Sc.) en service social**

avril, 2015

© Geneviève Dessureault, 2015

Université de Montréal

Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :

**Onze femmes inuit à Montréal : comprendre leur expérience d'itinérance
et de sortie de rue**

Présenté par :

Geneviève Dessureault

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Chantal Lavergne, présidente-rapporteuse

Pauline Morissette, directrice de recherche

Marguerite Loiselle, codirectrice de recherche

Natacha Brunelle, examinatrice externe

RÉSUMÉ

La présente étude a pour objectif de comprendre l'expérience d'itinérance des femmes inuit du Nunavik installées à Montréal dans les trois phases de leurs trajectoires, soit le prédéplacement, le déplacement et le postdéplacement. Le cadre d'analyse privilégié est celui de l'approche intersectionnelle, car il invite à reconnaître la pluralité des composantes identitaires qui s'entrecroisent de façon unique dans l'expérience personnelle et collective, et amènent les femmes à cumuler les sources de vulnérabilité. Cette approche privilégie l'étude du point de vue des femmes marginalisées en leur laissant la parole, ce qui a été fait grâce à la méthode des récits de vie.

L'échantillon a été construit sur la base de deux groupes afin d'explorer l'expérience d'itinérance incluant la sortie : cinq participantes étaient itinérantes et six autres se disaient sorties de la rue au moment des entretiens. Cette recherche a été développée en collaboration avec une interprète culturelle et linguistique. Les données proviennent d'observations, d'une informatrice-clé et de vingt-et-une entrevues. Dix des onze participantes ont été rencontrées à deux reprises. Après une première entrevue non directive, le récit de vie de chacune a fait l'objet d'une analyse thématique et a été recomposé sous forme de trajectoire résumée graphiquement. La seconde entrevue démarrait par la présentation de cette trajectoire résumée pour inviter les femmes à participer à une validation des données en plus d'enrichir leur récit.

Les résultats confirment certains résultats d'études tout en apportant des éléments nouveaux. Par exemple, le handicap, conjugué au genre, expose particulièrement les femmes inuit à la violence communautaire et interpersonnelle au Nunavik. Les commérages, perçus comme abusifs et oppressants par les femmes, font partie d'une intense violence communautaire au Nord et motivent le déplacement de celles-ci vers Montréal. Avec la récente sédentarisation, la vie en grande proximité exacerbe l'importance des commérages. Quant à la sortie de rue, elle est particulière aux femmes inuit : le copain détient un pouvoir d'inflexion de leurs trajectoires d'itinérance. Les femmes conçoivent le copain comme une clé culturelle leur donnant accès au système de logement puisqu'il connaît les rouages culturels et structurels de la vie à Montréal.

Mots clés : Femmes inuit, Nunavik, déplacement, itinérance urbaine, approche intersectionnelle, récits de vie, trajectoire.

ABSTRACT

This study aims to understand the homelessness experience of Inuit women native to Nunavik who are living in Montreal in the three stages of their trajectories: pre-displacement, displacement and post-displacement. An intersectional approach was chosen as the appropriate analytical framework because it allows the recognition of the plurality of the components of these women's identities, which intersect in a unique way throughout their personal and collective experiences, and cause them to cumulate sources of vulnerability. This approach favours the study from the point of view of the marginalized women by giving them a voice, which has been made possible here with the life history method.

The sample was composed of two groups in order to explore the experience in and out of homelessness, as five participants were homeless and six others claimed to have gotten off the streets at the time of the interviews. This research was done with the help of a linguistic and cultural interpreter. The data sources were: observations, a key informant and twenty one interviews. Ten of the eleven participants were interviewed twice. After a first non-directive interview, a thematic analysis of each participant's life story was conducted and their stories were recomposed graphically in order to form summarized trajectories. The second interview started off with the presentation of each individual's summarized trajectory so that these women may validate the data and enhance each of their stories.

The results of this study confirm the results of previous ones, while also adding new elements. For example, the handicap conjugated to gender particularly exposes Inuit women to community violence and interpersonal violence in Nunavik. Perceived as abusive and oppressing to women, gossip is an element of the intense community violence in the North and motivates them to move to Montreal. With the recent adoption of a sedentary lifestyle, living in closeness exacerbates the intensity of this gossip. The getting off the streets is particular for Inuit women: the boyfriend holds the inflexion power on their homelessness trajectories. Women think of their boyfriend as a cultural key that gives them access to the housing system because he knows the cultural and structural mechanisms of Montreal's life.

Key words: Inuit women, Nunavik, displacement, urban homelessness, intersectional approach, life stories, trajectory.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	I
ABSTRACT	III
ᐅᓕᓕᓂᓯᓚᓂᓕᓂᓂ ᓂᓯᓯᓂᓯᓂᓂ	V
LISTE DES TABLEAUX	IX
LISTE DES ABRÉVIATIONS	X
AVANT-PROPOS	XIII
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : ÉTAT DES CONNAISSANCES	5
1.1 Les changements drastiques vécus au XXe siècle au sein des communautés inuit	5
1.2 Le contexte de vie au Nunavik qui vulnérabilise les individus	10
1.2.1 L'état de la pauvreté	10
1.2.2 La crise du logement	11
1.2.3 L'état de santé précaire des Inuit	13
1.2.4 Les problèmes sociaux et la consommation de substances psychoactives	13
1.3 Une réalité en hausse : les Autochtones en milieu urbain	17
1.3.1 Les trajectoires de migration des femmes autochtones.....	17
1.3.1.1 Des trajectoires plurielles	17
1.3.1.2 La durée de séjour à Montréal	18
1.3.1.3 Les motifs de migration	18
1.3.1.4 Les facteurs d'exode et d'attrait.....	19
1.3.2 Les défis de la ville pour les Inuit	21
1.4 L'itinérance des femmes inuit	23
1.4.1 Les moyens de résistance	26
1.4.2 La sortie de rue	27
1.5 Les objectifs de recherche	28
1.6 La définition des concepts	29
1.6.1 Le déplacement.....	29
1.6.2 L'itinérance	29
1.6.3 La sortie de rue	31
CHAPITRE 2 : CADRE D'ANALYSE	32
CHAPITRE 3 : MÉTHODOLOGIE	35
3.1 Une recherche qualitative	35

3.2 La méthode des récits de vie.....	35
3.3 Les femmes rencontrées.....	36
3.3.1 La population de l'étude, les critères d'inclusion et l'échantillon	36
3.3.2 Le critère d'exclusion : la confusion.....	38
3.4 Le travail de collaboration	38
3.5 Le recrutement	39
3.6 La collecte des données	41
3.7 L'analyse des données	43
3.8 Les enjeux éthiques	44
3.8.1 L'anonymat des participantes.....	44
3.8.2 La confidentialité des données	44
3.8.3 L'éthique du processus de recherche	45
CHAPITRE 4 : RÉSULTATS ET DISCUSSION.....	46
4.1 Le prédéplacement : le contexte de vie au Nunavik.....	47
4.1.1 Les dimensions collectives des trajectoires	47
4.1.1.1 La violence	47
A) La violence interpersonnelle.....	47
B) La violence communautaire.....	50
C) La banalisation de la violence	51
4.1.1.2 La stigmatisation des enfants adoptés	53
4.1.1.3 Le handicap.....	55
4.1.1.4 La vie de proximité	56
4.1.1.5 La précarité économique.....	57
4.1.1.6 L'expérience de la maternité au Nunavik.....	59
4.1.1.7 La résistance des femmes les mènent à Montréal	62
4.1.2 Les dimensions individuelles des trajectoires.....	65
4.2 Le déplacement	66
4.3 Le postdéplacement : le contexte montréalais	67
4.3.1 Le portrait de l'itinérance des participantes.....	68
4.3.2 Les éléments de vulnérabilité à l'itinérance	70
4.3.2.1 L'expérience de la violence envers les femmes.....	70
4.3.2.2 L'expérience de l'arrivante précaire en milieu urbain.....	72
4.3.2.3 L'appartenance ethnique	74
4.3.2.4 La précarité économique.....	76
4.3.2.5 L'appartenance à un groupe minoritaire au sein de la société majoritaire	78
4.3.3 L'expérience de la maternité à Montréal	79
4.3.4 L'expérience de l'itinérance.....	81
4.3.5 Des moyens de résistance.....	82
4.3.5.1 Le copain, source de souffrance et source de protection	82
4.3.5.2 La consommation de substances psychoactives	84
4.3.6 L'idée du non-retour au Nunavik	86

4.4 L'expérience de la sortie de rue	88
4.5 La discussion des principaux résultats concernant le prédéplacement.....	90
4.5.1 Les facteurs d'exode du Nunavik	91
4.5.1.1 Le vécu de la violence au Nunavik.....	91
4.5.1.2 Le manque de protection et de sécurité dans leur communauté et dans tout le Nunavik.....	93
4.5.1.3 La stigmatisation par les commérages	96
4.5.1.4 La stigmatisation liée à leur propre adoption coutumière	96
4.5.1.5 La volonté de fuir les services de protection à l'enfance	97
4.5.2 D'autres dimensions du contexte de vie au Nunavik.....	98
4.5.2.1 La précarité économique.....	98
4.5.2.2 Les effets de la colonisation	99
4.6 La discussion des principaux résultats concernant le déplacement.....	101
4.7 La discussion des principaux résultats concernant le postdéplacement	103
4.7.1 Les facteurs d'attrait de la ville	103
4.7.2 L'expérience d'itinérance.....	103
4.7.2.1 Les éléments de vulnérabilité à l'itinérance	103
4.7.2.2 La résistance à l'itinérance	107
4.7.3 L'expérience de la sortie de rue.....	108
4.8 Les limites de cette étude	110
CONCLUSION	113
QUELQUES MOTS DES FEMMES À LEURS CONSŒURS ITINÉRANTES	120
RÉFÉRENCES.....	121
ANNEXE 1 : FORMULAIRE DE CONSENTEMENT	I
ANNEXE 2 : CERTIFICAT D'ÉTHIQUE	V
ANNEXE 3 : EXEMPLE DE TRAJECTOIRE RÉSUMÉE	VI
ANNEXE 4 : EXEMPLES DE QUESTIONS TIRÉES DU GUIDE DU SECOND ENTRETIEN	VII

LISTE DES TABLEAUX

Tableau I :

Durée depuis l'arrivée à Montréal, périodes et type d'itinérance et sortie68

LISTE DES ABRÉVIATIONS

CCMM-CSN : Conseil central du Montréal métropolitain – Confédération des syndicats nationaux

CDPDJQ : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec

CÉRAS : Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences

CRSHC : Conseil de recherche en sciences humaines du Canada

CRSNGC : Conseil de recherche en sciences naturelles et en génie du Canada

DPJ : Direction de la protection de la jeunesse

EAPA : Enquête auprès des peuples autochtones du Canada

FAQ : Femmes Autochtones du Québec

INSPQ : Institut national de santé publique du Québec

IRSC : Instituts de recherche en santé du Canada

MFR : Mesure de faible revenu

MSSSQ : Ministère de la Santé et des Services sociaux du Québec

PAQ : Projets Autochtones du Québec

RAPSIM : Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal

RCAAQ : Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec

RRSSSN : Régie régionale de la santé et des services sociaux Nunavik

TFR : Taux de faible revenu

*Aux participantes qui ont accepté avec courage de se raconter.
À la mémoire de celles d'entre elles qui nous ont quittées.
À toutes les femmes inuit qui espèrent une vie meilleure.*

ᓄᓕᓐᓂᓂᓂ ᓄᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᓄᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ.
ᓄᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᓄᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᓄᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ.
ᓄᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᓄᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᓄᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ.

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à Annie Pisuktie, une merveilleuse femme forte, critique et dévouée pour ses consœurs et confrères. Merci Annie pour les réflexions sur les défis auxquels sont confrontés les Inuit aujourd'hui.

Je remercie mes deux directrices, mesdames Pauline Morissette et Marguerite Loisel qui, par leur disponibilité et leur accompagnement, m'ont permis de relever le défi qu'est l'apprentissage d'un premier processus de recherche universitaire. Je suis aussi reconnaissante envers les professeur.e.s de l'école de service social et plus particulièrement envers Mme Céline Bellot pour son soutien. Merci à Mme Marguerite Paradis, mon mentor. Je remercie M. Gérard Duhaime et la Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée pour l'accompagnement dans le processus de recherche et pour les réflexions pertinentes du sociologue passionné du Nord et du peuple inuit.

Je veux aussi remercier ardemment Jean-Marc, Ginette, Claudine, Hugo, Michelle et mes ami.e.s pour les discussions, pour l'écoute, pour les encouragements et les moments de détente. Je remercie Sylvie et Claudine pour les relectures attentives.

Je suis grandement reconnaissante envers François, mon conjoint, pour son indéfectible appui, pour ses encouragements et pour tout son amour. Son accompagnement a été pour moi la clé de cet apprentissage parsemé d'embûches et de défis comme étudiante et comme nouvelle maman. Un grand merci rempli d'amour à mon petit homme Henri qui m'a offert des moments de détente quotidienne et de rire. Avec le dépôt de ce mémoire, nous tournons la page pour enfin entreprendre de nouveaux projets.

Finalement, je remercie pour le soutien financier considérable les organismes suivants : le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH), le Centre International de Criminologie comparée (CICC), le Comité permanent sur le statut de la femme de l'Université de Montréal et la Société Makivik.

AVANT-PROPOS

En 2011, nous avons réalisé un stage en travail social à la Résidence du Y¹ à Montréal. À cet endroit sont hébergés des patient.e.s inuit venus du Nunavik (territoire nordique de la province de Québec) pour recevoir périodiquement ou ponctuellement des services de santé. Ce stage où nous avons côtoyé des patient.e.s inuit et leurs accompagnateur.trice.s pendant près de 6 mois, nous a amené à nous interroger à leur sujet. Deux principales préoccupations se sont retrouvées au centre de notre réflexion et ont été l'amorce de cette étude : pourquoi certaines patientes ou accompagnatrices ne retournent-elles pas au Nunavik? Quelle expérience vivent-elles à Montréal?

À la suite de notre stage, nous avons poursuivi nos rencontres à Montréal avec des organismes travaillant avec des Inuit urbains, soit le centre de jour *Chez Doris* venant en aide aux femmes vulnérables ou itinérantes et le refuge mixte *Projets Autochtones du Québec* (PAQ). Puis nous avons rencontré des membres de la Société Makivik, société de représentation des Inuit et de promotion du développement des communautés du Nunavik. Ces démarches nous ont permis de prendre connaissance du phénomène de l'itinérance chez les femmes inuit et de la préoccupation de ces organismes quant à la situation de ces femmes à Montréal.

¹ La Résidence du Y est un organisme des YMCA du Québec, un regroupement communautaire de tous les centres YMCA. Bien que leur nom s'écrive en lettres majuscules, ce n'est pas un acronyme. Voir : <http://www.ymcaquebec.org/fr/>

INTRODUCTION

À partir des années 80, la migration urbaine des Autochtones s'accroît (Lévesque, 2003). Comme en témoignent les recensements canadiens (Statistique Canada, 2008), la présence des Inuit² connaît une hausse de 60 % entre 1996 et 2006 dans les grands centres urbains du pays. Au recensement de 2001, 49 % de la population autochtone déclarait vivre en milieu urbain et 25 % vivait dans les dix plus grandes villes du Canada, soit Winnipeg, Edmonton, Vancouver, Calgary, Toronto, Saskatoon, Regina, Ottawa-Hull, Montréal et Victoria (Statistique Canada, 2008). À Montréal, la proportion de la population ayant déclaré une identité autochtone au recensement de 2006 était de 0,5 %, soit 17 865 personnes (Statistique Canada, 2008).

Avec leurs 50 485 membres, les Inuit canadiens comptent pour 4 % de la population autochtone du pays. Selon le dernier recensement, 570 Inuit ont été dénombrés à Montréal (Statistique Canada, 2008). Le chercheur Kishigami (2008) estime que cette statistique est en deçà du nombre réel d'Inuit présents à Montréal. En considérant ceux en ville pour des raisons de santé (séjour temporaire) en plus des étudiant.e.s et des sans-abris, le chercheur estime plutôt qu'environ 800 Inuit se trouvaient en ville en 2008. Abstraction faite de cet écart, il demeure que la présence des Inuit à Montréal a augmenté récemment de façon significative.

Précisons que les Inuit font partie des peuples autochtones du Canada, mais à la différence des membres des Premières nations, ils ne sont pas assujettis à la Loi sur les Indiens. Ils vivent majoritairement dans les municipalités nordiques des territoires arctiques du pays formant l'Inuit Nunangat : le Nunavik, le Nunavut, la région inuvialuite et le Nunatsiavut (Statistique Canada, 2008). Les habitants inuit du territoire du Nunavik se nomment aussi les Nunavimmiut.

² Dorais (2004) met en lumière un débat entre inuitophiles et francocentristes autour de l'orthographe du mot « *inuit* ». L'auteur campe ce débat entre la rectitude politique et la rectitude linguistique. En 1979, l'Office de la langue française du Québec (OLFQ) décide, en accord avec la tradition linguistique inuit, que le nom « *inuit* » doit rester invariable au singulier « *Inuk* » et au pluriel « *Inuit* » alors que l'adjectif est toujours pluriel et invariable « *inuit* ». Toutefois, en 1993, un changement orthographique à l'OLFQ impose l'accord du nom et de l'adjectif « *inuit* » en genre et en nombre. Les peuples inuit n'ont pas été consultés sur ce changement et le rejettent dès 1994. Dans ce débat, nous choisissons de respecter l'orthographe inuktitut et nous rangeons donc du côté de la rectitude politique. Nous écrivons donc dans ce mémoire : « *Inuk* », nom singulier invariable en genre, « *Inuit* », nom pluriel invariable en genre et « *inuit* », adjectif invariable en genre et en nombre.

REGARD STATISTIQUE SUR L'ITINÉRANCE URBAINE DES AUTOCHTONES ET DES INUIT

Aucun dénombrement des personnes itinérantes à Montréal n'a eu lieu depuis celui de 1996-97³ ce qui limite notre connaissance du portrait de l'itinérance dans la métropole. Néanmoins, selon la Ville de Montréal (2012), le phénomène de l'itinérance est en hausse si on se fie aux données d'achalandage des refuges : 6 % de hausse chez les femmes et 2 % chez les hommes pour l'année 2011-2012. Dans la Politique nationale de lutte à l'itinérance déposée en 2014, le ministère de la Santé et des Services sociaux du Québec (MSSSQ) constate plutôt une augmentation de 49 % du nombre de nuitées dans les services montréalais de refuges pour femmes pendant l'hiver 2011-2012 en comparaison avec celui de 2008-2009 (MSSSQ, 2014a, p. 14). En plus d'être en hausse, le visage de l'itinérance à Montréal s'est transformé au cours des dernières années vers une nouvelle composition où on retrouve plus de femmes et plus de membres des Premières nations et d'Inuit (Ville de Montréal, 2012).

L'étude de Sider (2005) fait ressortir qu'alors que les Autochtones représentent 4 % de la population canadienne, ils comptent pour 10 % des personnes itinérantes au pays. Ils sont donc l'un des groupes surreprésentés en itinérance. Montréal n'échappe pas, non plus, à cette surreprésentation.

Concernant les Inuit, ils forment 10 % de la population autochtone québécoise, mais constituent 45 % de la population autochtone itinérante de la métropole (MSSSQ, 2014a). La récente Politique nationale de lutte à l'itinérance du Québec et le nouveau plan d'action 2014-2017 de la ville de Montréal en itinérance reconnaissent la spécificité de la problématique de l'itinérance chez les Inuit de la métropole. Kishigami (2008), qui a mené une étude auprès d'Inuit itinérants, affirme que leur itinérance reste sous-estimée, car elle est plus cachée que pour d'autres groupes de sans-abris. Cependant, les recherches sur l'itinérance autochtone ont plutôt été réalisées dans

³ Au moment du dépôt de ce mémoire au printemps 2015, un dénombrement des personnes itinérantes avait cours à Montréal (<http://jecompte-mtl.ca/>). Il était mené par le Centre de recherche de l'Institut universitaire en santé mentale Douglas dans le cadre d'un large partenariat avec la ville de Montréal et plusieurs autres organisations. Il faudra attendre quelques mois encore avant d'avoir les premiers résultats de cet exercice de dénombrement.

les villes de l'ouest du Canada sans s'arrêter à la situation des Inuit en particulier (Beavis, Klos, Carter, et Douchant, 1997; Kishigami, 2008, 2014).

Si les Autochtones sont surreprésentés parmi la population itinérante et si les Inuit le sont parmi les Autochtones itinérants à Montréal, qu'en est-il de la situation des femmes nunavimmiut? En 2002, « alors que les femmes représentent 22.8 % de la population itinérante à Montréal, les femmes autochtones comptent pour la moitié (50 %) de la population autochtone vivant en situation d'itinérance » (Native Friendship Centre of Montreal, 2002 cité dans Conseil central du Montréal métropolitain – CSN (CCMM-CSN), 2012, p. 8). Par contre, il n'existe pas, à notre connaissance, de données statistiques précises sur les femmes inuit ou nunavimmiut itinérantes.

La recherche de Kishigami (2008) a mis en lumière une particularité alarmante chez les femmes inuit itinérantes : elles restent en moyenne 13,3 ans dans la rue à Montréal comparativement à 2,9 ans pour les hommes inuit. Cependant, les quelques recherches qui se sont intéressées à l'itinérance des Inuit ne se sont pas attardées à comprendre spécifiquement ce phénomène chez les femmes. Ce constat suscite certaines questions : comment des femmes inuit s'engagent dans une trajectoire d'itinérance? Comment expliquent-elles leur arrivée dans la rue? Si certaines s'en sortent, comme nous l'ont rapporté les intervenantes de *Chez Doris*, comment y arrivent-elles?

Ce mémoire a donc pour objectif d'améliorer la compréhension des trajectoires d'itinérance de femmes nunavimmiut installées à Montréal. Pour ce faire, nous avons donné la parole à onze femmes dont six étaient sorties de la rue et cinq étaient toujours itinérantes au moment des rencontres. Elles nous ont raconté leur récit au cours de deux entretiens.

D'un point de vue social, la recrudescence de l'arrivée des femmes inuit à Montréal ainsi que l'augmentation de leur présence dans la rue doivent faire l'objet de plus d'intérêt de la part des chercheur.se.s, des politicien.ne.s, des organismes subventionnaires et des services d'aide afin que des interventions répondant à leurs besoins particuliers soient développées. Mieux comprendre cette situation en permettant d'abord aux femmes d'en parler elles-mêmes permettra d'améliorer les interventions. Notre but éthique a principalement été de « donner une voix » à ces femmes.

Ce mémoire de maîtrise est organisé en six chapitres. Un tableau du contexte de vie dans les communautés du Nunavik ouvre le premier chapitre afin de mieux cerner la situation nordique. Ce même chapitre porte sur l'état des connaissances scientifiques relatives aux problématiques de la migration urbaine des Autochtones et des Inuit, puis de l'itinérance des femmes inuit à Montréal. Dans le second chapitre, le cadre intersectionnel qui éclaire notre analyse est détaillé. La méthode des récits de vie est présentée dans le troisième chapitre. Dans le quatrième chapitre, les résultats sont exposés, selon les trois phases des trajectoires d'itinérance des participantes soit le prédéplacement, le déplacement et le postdéplacement. Suivent dans le cinquième chapitre la discussion des résultats principaux et les limites de la recherche. Ce mémoire se termine avec un sixième chapitre portant sur les retombées inattendues de l'étude. En conclusion, nous proposons une réflexion sur les apports de cette étude pour l'intervention sociale puis des pistes de recherches. À la toute fin du mémoire sont présentés quelques mots formulés par les participantes à l'intention de leurs consoeurs.

CHAPITRE 1 : ÉTAT DES CONNAISSANCES

Le phénomène de l'itinérance des femmes inuit est en hausse dans la ville de Montréal depuis quelques années. Seulement quelques recherches se sont attardées à l'itinérance soit chez les femmes autochtones, soit chez les hommes et femmes inuit. Ce phénomène reste bel et bien complexe et diverse. Les résultats des études antérieures portant sur la migration urbaine, l'itinérance et la sortie de rue sont présentés dans ce chapitre. Certaines études rapportées ici renvoient aux Autochtones en général, incluant les Inuit. D'autres sont plus spécifiques aux Premières nations historiquement appelées « *Indiens* » [sic]. Leur pertinence historique et contextuelle à la situation actuelle des femmes inuit justifie leur inclusion dans l'état des connaissances.

Avant tout, un bref portrait historique et le contexte socio-économique du Nunavik sont présentés. Ce choix est cohérent avec le cadre d'analyse intersectionnel de cette étude qui sera présenté dans le prochain chapitre.

1.1 LES CHANGEMENTS DRASTIQUES VÉCUS AU XX^e SIÈCLE AU SEIN DES COMMUNAUTÉS INUIT

Depuis le début du XX^e siècle, les Inuit ont vu leur mode de vie traditionnel semi-nomade bouleversé par des changements liés aux contacts plus fréquents avec les Canadiens allochtones. Ces changements sont concomitants avec les politiques de colonisation des gouvernements.

« Plus d'un siècle après la fin de la colonisation de l'Amérique du Nord, les Indiens [sic] en subissent toujours les conséquences. Avec les Noirs, leurs compagnons d'infortune, ils ont été les grands perdants de l'histoire américaine. Mais contrairement aux Noirs, qui furent déportés d'Afrique pour servir la colonisation et asservis pour des motifs économiques, les Indiens [sic] furent considérés comme des obstacles à la colonisation, comme des parasites à éliminer. [...] Pendant la première moitié du XX^e siècle, une politique de type colonial s'appliqua à leur égard, avec pour objectifs de les surveiller et de les assimiler,

afin de faire disparaître des cultures indiennes [sic], regardées avec dédain ou parfois avec mauvaise conscience. » (Ndiaye, 2003, p. pp. 89-90)

L'effondrement de la traite et du commerce aux environs des années 1940-50 abandonne les communautés inuit à la dépendance économique et à la sécurité sociale assurée par les gouvernements (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJQ), 2007; Duhaime, 1989). Un penseur inuit du Nunavik, Taamusi Qumaq (1914-1993), témoigne dans son autobiographie de l'impuissance des Inuit face aux changements économiques imposés affectant leur mode de vie à partir du milieu du XXe siècle :

« L'an 1958 fut l'époque où arrivèrent les Blancs (en certain nombre). Nous, les Inuit, n'avions pas un mot à dire sur la façon dont le développement allait prendre place. Nous étions ignorants. C'est comme si nous ne pouvions qu'observer ce qui se déroulait dans notre collectivité [Puvirnituk]. » (Qumaq, 2010, p. 86)

Duhaime (1989) est d'avis que les effets de la colonisation du Nord ont poussé la société inuit traditionnelle vers une société de marché. Les rapports traditionnels d'échange sur lesquels reposaient la survie des groupes inuit (les individus étant soumis au groupe pour en assurer sa survie) ont alors été modifiés par la société de marché où l'acquisition de biens et la survie sont possibles par le travail salarié et l'État-providence. Ceci engendre de nouveaux aménagements culturels dans la société inuit : l'État assure le secours, la famille remplace le groupe pour répondre aux besoins de base devenant donc plus atomisée, et les rapports s'individualisent. Tout ceci n'est pas sans perturber les rôles sociaux traditionnels et définis.

« L'État-providence, institutionnalisant un type nouveau de rapports sociaux, constitue un facteur d'émancipation des familles par rapport à la collectivité, au prix d'une dépendance sociale, nouvelle elle aussi. Ces métamorphoses créent un contexte favorable à l'émergence de l'individualité. » (Duhaime, 1989, p. 104)

La production salariée individuelle remplace la production collective traditionnelle, affectant l'équilibre communautaire et créant ainsi des ruptures intergénérationnelles et culturelles. Taamusi Qumaq (2010) raconte comment, dès 1960, il s'est adapté aux « coutumes de l'homme blanc » en vivant dans une maison faite de « matériaux de l'homme blanc »; il n'a plus jamais construit d'igloo, mais il a toujours dû payer un loyer pour ne pas être expulsé. Son témoignage

raconte la transition des Inuit vers la dépendance, vers la perte d'autonomie qu'a engendrée la colonisation.

Différents programmes d'aide gouvernementale (p. ex. : les politiques de logements sociaux et la construction des villages entre 1959-1975) ainsi que des mesures gouvernementales (p. ex. : le contrôle des chiens de traineau, le régime des écoles fédérales pour les Inuit) ont eu des effets dramatiques, plongeant les Inuit dans des politiques paternalistes, assimilationnistes et dans un processus de sédentarisation entraînant dans leurs sillages des changements culturels majeurs et sans précédent (Duhaime, 1989; King, 2006; Lévesque, 2010). Ajoutons que le système « occidental » des écoles instauré à la fin du XIXe siècle a déraciné, a acculturé et a plongé des centaines d'enfants dans des conditions abusives. Les parents étaient menacés de perdre l'aide du programme d'allocations familiales mis en œuvre en 1944 par le gouvernement fédéral s'ils n'envoyaient pas leurs enfants dans les écoles fédérales, parfois très éloignées de leur lieu de vie. De plus, « le programme encourageait les Inuits [sic] du Nord à adopter des habitudes du Sud comme le fait de donner aux bébés du lait [commercial] et du pablum comme aliment de base » (King, 2006, p. 12). Ainsi, il y a eu une forte augmentation de la fréquentation scolaire en seulement 9 ans selon les données de King (2006) : elle est passée de 15 % en 1955 à 75 % en 1964 pour les enfants inuit de 6 à 15 ans. À ces pratiques agressives et paternalistes s'est ajoutée une volonté d'assimilation des Inuit en priorisant l'enseignement de l'anglais. Taamusi Qumaq en témoigne dans son autobiographie :

« Cet été-là [1958, Puvirnituk], on construisit aussi une école. C'est le gouvernement fédéral qui fit ériger ces premières écoles. On nous disait que lorsque nos enfants auraient reçu une éducation, ils seraient en mesure d'aider les Inuit. [...] Lorsque nous demandions aux enfants ce qu'ils apprenaient, ils disaient qu'ils n'avaient pas le droit de parler leur propre langue, qu'ils devaient parler en anglais seulement. » (Qumaq, 2010, p. 86)

Memmi (1957) proposent que, par le processus de mystification de la colonisation, les colonisés et les générations subséquentes viennent à intérioriser des images, des valeurs et des idéologies du colonisateur comme leur incapacité, leur moindre valeur, ou encore que tout ce qui provient du colonisateur est meilleur. Voilà comment l'oppression s'entretient et se maintient de façon insidieuse. Pour les Inuit, la colonisation fait vivre encore aujourd'hui de la dépendance face à

l'État (financière, économique, alimentaire, et même au niveau du logement) et des sentiments d'impuissance, d'inutilité, d'infériorité, de honte et d'être « moins que rien ». La dépendance induit une perte de fierté culturelle et identitaire. De la colonisation découle aussi un changement radical et abrupt de mode de vie qui a entraîné la perte des rôles sociaux auparavant définis ce qui se répercute dans l'organisation sociale et familiale.

Pour certains auteurs, ces moments importants de l'histoire autochtone du Canada ont représenté des tentatives de génocide culturel ou du moins, d'acculturation, qui laissent des familles et des communautés entières aux prises avec des traumatismes intergénérationnels importants. Selon la CDPDJQ, la multiplicité des problèmes sociaux qui affectent aujourd'hui les communautés inuit témoigne de l'ampleur de la crise identitaire liée à la perte de leurs repères culturels (CDPDJQ, 2007).

Reste que malgré ces changements et ces traumatismes, chez les Inuits, les activités liées à la consommation de nourriture traditionnelle (chasse, pêche, cueillette, préparation, partage communautaire) et l'usage de l'inuktitut continuent d'être des activités culturellement significatives. L'*Enquête auprès des peuples autochtones* de 2006 (EAPA) effectuée par Statistique Canada révèle que 68 % des adultes inuit pratiquaient encore les activités liées à la consommation de nourriture traditionnelle bien qu'elles soient de plus en plus récréatives et que 99 % des Nunavimmiut parlaient l'inuktitut, langue traditionnelle et vecteur identitaire (Statistique Canada, 2008).

« Consuming country foods is important to Inuvialuit [Inuit from the western part of Canada] identity, and the culmination of a series of cooperative activities – harvesting, processing, distributing and preparing – that require behaving in ways that emphasize Inuvialuit values of cooperation, sharing and generosity. » (Inuvialuit Regional Corporation, 2007 cité dans Tait, 2008, p. 22)

Une des sphères de la vie des communautés inuit influencée par la colonisation et soulignée dans la recherche de Flynn et Brassard (2012), est la parentalité et le rôle maternel : « en milieu autochtone, la parentalité dépasse les frontières de la famille nucléaire et s'étend non seulement aux membres de la famille élargie, mais se prolonge dans toute la communauté » (Flynn et Brassard, 2012, p. 115). C'est ce que les auteures appellent la parentalité collective des

Autochtones qui participe à ancrer les enfants dans la culture. Ce maternage culturel autochtone est mécompris par les services de protection de l'enfance. Ces services « perpétue[nt] l'imposition d'un système de valeurs ainsi qu'une culture dominante et un savoir-faire qui dévaluent la culture autochtone » (Kline, 1993 cité dans Flynn et Brassard, 2012, p. 119). Ces pratiques peuvent être qualifiées, comme d'autres l'ont dit, de violences structurelles. À ce propos, une étude menée par Fox en 2004 a démontré que les enfants allochtones ont prioritairement reçu des services de protection à l'enfance visant leur maintien dans le milieu familial alors que plus souvent les enfants autochtones ont été placés ou mis sous mesure judiciaire (cité dans Flynn et Brassard, 2012). Ce système colonial teinte encore aujourd'hui la société canadienne, « les mères autochtones, en raison des différentes politiques assimilationnistes qui les ont ciblées historiquement et parce que ces systèmes actuels [de protection de l'enfance] jugent leurs pratiques parentales « négligentes » ou « à risque », sont sujettes à la violence structurelle » (Flynn et Brassard, 2012, p. 105). Ainsi, les mères elles-mêmes sont victimes de racisme et de discrimination de la part des intervenants. Dans ce contexte, les mères autochtones, en plus d'être victimes de discrimination de la part des institutions, sont aux prises avec notamment des traumatismes intergénérationnels non réglés qui entraînent une faible estime de soi et une perception négative de leur culture et de leur rôle social. En conséquence, plusieurs éprouvent une difficulté à transmettre leur identité autochtone à leurs enfants et à assumer pleinement leur rôle maternel (Flynn et Brassard, 2012).

Parmi les pratiques parentales inuit, l'adoption coutumière est une tradition encore très répandue au Nunavik. Un enfant sur quatre, né entre 2000 et 2004, a été adopté de façon traditionnelle par d'autres Inuit (CDPDJQ, 2007). Elle se base sur une conception où les enfants appartiennent à l'ensemble de la communauté. Toutefois, l'adoption coutumière semble aujourd'hui plus lourde à assumer pour les familles inuit depuis les changements importants de la colonisation.

« Dans la culture inuit traditionnelle, l'enfant appartient à la communauté, qui en est responsable. Toutefois, plusieurs personnes ont indiqué en entrevue que la sédentarisation, et avec elle l'apparition de certains problèmes sociaux, a fait en sorte que bien que la famille étendue demeure une valeur pour les Inuits [sic], ils ne sont plus en mesure de l'assumer collectivement. » (CDPDJQ, 2007, p. 7)

Dans certains cas d'adoption traditionnelle, des problèmes importants ont été identifiés par la CDPDJQ. Ils sont liés aux changements culturels et identitaires importants qui ébranlent les institutions culturelles aussi solides que la parentalité. En voici quelques-uns qui ont été relevés : 1) l'adoption peut être forcée contre la volonté de la mère; 2) l'adoption peut avoir lieu par convenance dans une famille inadéquate; 3) les enfants peuvent être transférés à plusieurs reprises d'une famille à l'autre; 4) « les enfants adoptés sont ceux qui éprouvent le plus de difficultés dans la famille d'adoption. Ils en sont le souffre-douleur. Selon des membres du personnel médical, les parents adoptifs s'intéressent moins à la santé de l'enfant qu'ils ont adopté qu'à celle de leurs autres enfants » (CDPDJQ, 2007, p. 8).

1.2 LE CONTEXTE DE VIE AU NUNAVIK QUI VULNÉRABILISE LES INDIVIDUS

1.2.1 L'ÉTAT DE LA PAUVRETÉ

La pauvreté est importante dans l'Inuit Nunangat. Parmi les 70 % des Inuits canadiens âgés de 15 ans et plus qui occupaient un emploi au moment de l'*Enquête de santé auprès des Inuits du Nunavik* de 2004 effectuée par l'INSPQ, seulement 67 % d'entre eux avaient un emploi à temps complet (Anctil, 2008). Cette situation se répercute sur le revenu des ménages. Afin d'évaluer la pauvreté des ménages selon le taux de faible revenu (TFR) dans l'Inuit Nunangat, Duhaime et Édouard (2012) proposent un calcul de la mesure de faible revenu (MFR) tenant compte de la composition des ménages et des prix à la consommation en parité de pouvoir d'achat calculée en dollars du Sud de 2007. Ainsi, dans la grande région de l'Arctique canadien, 44 % des ménages ont un faible revenu soit un revenu inférieur ou égal à 22 216 \$ (après impôts), la MFR pour la grande région. Au Nunavik, 37,5 % (TFR) des ménages ont un revenu inférieur ou égal à 22 943 \$, la MFR du territoire. Ces résultats démontrent des taux de pauvreté au Nunavik (37,5 %) et dans tout l'Inuit Nunangat (44 %) trois fois plus élevés qu'au Canada et au Québec (Duhaime et Édouard, 2012). Cette pauvreté se traduit par des situations d'insécurité alimentaire importante et affecte globalement les conditions de vie des Inuit. En effet, « en 2004, près d'une personne sur quatre (24 %) a affirmé avoir manqué de nourriture au cours du mois précédent l'Enquête [de santé auprès des Inuit du Nunavik] » (Anctil, 2008, p. 4).

1.2.2 LA CRISE DU LOGEMENT

Jusque dans les années 1940, la majorité des Inuit logeait, selon les saisons, dans des tentes ou des igloos. Ces habitations répondaient à leur rythme de vie principalement nomade et étaient construites à partir des ressources disponibles sur leur territoire (peaux, terre, neige, etc.) (Bonesteel, 2006; Duhaime, 1985). Avec la colonisation, l'occupation par les Blancs du territoire et la construction des villages, le mode de vie des Inuit a changé vers une plus grande sédentarité. Ce n'est qu'à partir des années 1960, avec les programmes gouvernementaux de logement, que la majorité des Inuit a changé d'habitation. Ce changement est donc relativement récent. En 2006, 95 % des Inuit étaient locataires (Tait, 2008, p. 17), presque exclusivement des logements sociaux gouvernementaux. Cette situation est la conséquence des politiques des années 60 de prise en charge du logement par les gouvernements et des coûts actuels d'acquisition trop élevés en proportion des bas revenus.

La précarité au niveau du logement, majoritairement locatif, est exacerbée par l'augmentation importante de la population qui entre 2001 et 2006 a été de 12 % comparativement à 4,3 % pour l'ensemble de la population québécoise (Déry et Zoungrana, 2009). L'EAPA de 2006 révèle que 49 % des Nunavimmiut vivaient dans des logements surpeuplés : cette proportion est nettement supérieure à celle des Inuit canadiens (31 %) et des allochtones du pays (3 %) (Statistique Canada, 2008). Le sous-financement chronique des logements force 46 % des Nunavimmiut à vivre dans des maisons nécessitant des réparations majeures, en comparaison à 28 % des Inuit canadiens et 7 % des allochtones du pays (Déry et Zoungrana, 2009). Une telle situation engendre des conditions propices aux problèmes de santé, dont la transmission de maladies infectieuses comme la tuberculose, et aux problèmes sociaux, dont la violence, le suicide, l'alcoolisme et la toxicomanie (CDPDJQ, 2007; CCMM-CSN, 2012; Déry et Zoungrana, 2009). À ce titre, Déry et Zoungrana (2009) proposent que la violence familiale, les abus sexuels et le fait d'y être exposé sont des conséquences directes du surpeuplement des logements. Les auteurs suggèrent une compréhension structurelle de la violence au Nunavik : elle est liée à la crise du logement. Les femmes victimes de violence ont difficilement d'autres alternatives de logement pour se sortir d'un milieu malsain étant donné la pénurie actuelle au Nunavik. Cette situation de pénurie, causée, entre autres, par des choix gouvernementaux,

amène un surpeuplement qui exacerbe les situations à risque de violence : les jeunes adultes qui veulent voler de leurs propres ailes, mais qui ne trouvent pas de logement; les nouveaux parents, les couples... se retrouvent à vivre ensemble en manque d'intimité et d'espace.

« [Overcrowded housing] is the threat to the population's mental health. [...] Overcrowding, lack of privacy and personal space, and the impossibility of access to other housing options may push a tense family situation toward deterioration. As overcrowding contributes to interpersonal conflicts within the family and community, the housing situation may be related to elevated suicide and violence rates. » (Déry et Zoungrana, 2009, p. 11)

Au sein des communautés, l'itinérance de style *couch surfing*⁴ engendrée par la pénurie de logements vient également surcharger les logements présents étant donné le peu de refuges disponibles dans l'Inuit Nunangat et les conditions climatiques qui rendent la vie à l'extérieur impossible (Tait, 2008). Le gouvernement régional Kativik et la Société Makivik demandent dans le Plan Nunavik la construction de logements afin de combler les besoins locatifs qui, en avril 2010, s'élevaient à 995 unités (Institut culturel Avataq, 2012). Pour remédier à la situation, ils demandent la mise en œuvre d'un programme de rattrapage pour la construction de logements sociaux en plus d'un programme de nouvelles constructions pour combler l'augmentation de la demande.

Le CCMM-CSN (2012), dans son mémoire sur le logement au Nord, lie la crise du logement au Nunavik à l'itinérance des Inuit au Sud : comme un effet domino.

« La crise du logement et les effets néfastes qu'elle peut engendrer [...] poussent également les Inuit à prendre le pari de fuir le surpeuplement au Nord en espérant trouver une amélioration de leur vie en quittant leur communauté pour les centres urbains, dont Montréal. Il s'agit d'un pari risqué, qui se traduit trop souvent pour les plus vulnérables par l'itinérance urbaine. » (2012, p. 8)

⁴ Le « couch surfing » défini par Carle et Bélanger-Dion (2007) est le recours à l'hébergement chez des connaissances, des amis, de la parenté dans des conditions avec peu ou sans intimité, parfois avec peu de salubrité et de sécurité. Ainsi, les personnes épuisent leur réseau de soutien, car les auteurs soulignent que souvent ces séjours « se terminent dans la chicane, le désordre, la révolte, l'éviction » (Carle et Bélanger-Dion, 2007, p. 318).

1.2.3 L'ÉTAT DE SANTÉ PRÉCAIRE DES INUIT

Dresser un portrait général de la santé des Inuit n'est pas un objectif de notre recherche. Mentionnons seulement que plusieurs problèmes sociaux et économiques menacent les conditions de santé des Inuit, tels que la pauvreté, la violence, l'abus de substances psychoactives, le sous-emploi, la négligence et le surpeuplement des logements (Cameron, 2011). Certains des principaux indicateurs de santé (l'espérance de vie à la naissance et la mortalité infantile) continuent de démontrer que l'écart entre l'état de santé des Nunavimmiut et la population québécoise générale s'agrandit (Institut culturel Avataq, 2012). De plus, Cameron (2011) souligne dans son rapport sur la santé autochtone que le manque de soins spécialisés accessibles dans le Nord du Canada oblige les Inuit à se déplacer vers les centres urbains ce qui engendre des coûts financiers, sociaux et émotionnels considérables pour les familles et les individus ainsi que de plus grandes dépenses gouvernementales pour le système de soins de santé. Cependant, cet accès délocalisé reste restreint pour les Inuit vivant dans l'Inuit Nunangat en comparaison avec la population canadienne générale. En effet, 56 % des adultes inuit ont eu un contact avec un médecin dans les 12 mois précédents l'EAPA de 2006 comparativement à 79 % des adultes canadiens (Tait, 2008). Ce manque de soins spécialisés accessibles est une situation de discrimination envers les Inuit.

1.2.4 LES PROBLÈMES SOCIAUX ET LA CONSOMMATION DE SUBSTANCES PSYCHOACTIVES

La pauvreté, le suicide, la négligence et les abus sexuels, la violence familiale, conjugale et financière, la violence envers les femmes, la dépendance aux drogues et à l'alcool sont souvent mentionnés dans les études qui tentent de dresser un portrait de la situation sociale du Nunavik. Ces problèmes prennent avant tout racine dans les conditions historiques de la colonisation et de l'assimilation. Ils témoignent des effets de la violence structurelle, de la perpétuation de l'oppression envers les Inuit, des traumatismes intergénérationnels, de l'expérience d'acculturation et de la perturbation récente et rapide de leurs modes de vie traditionnels.

La violence physique et sexuelle serait une forme d'expression de la souffrance au sein des communautés. Selon l'*Enquête de santé auprès des Inuits du Nunavik* de 2004, la violence est très présente et particulièrement la violence sexuelle. Plus de la moitié des adultes (54 %)

rapportent avoir vécu au cours de leur vie une ou plusieurs formes de violence physique (Anctil, 2008).

« En 2004, un adulte sur trois (32 %) affirmait avoir été victime d'agression sexuelle ou de tentatives d'agression sexuelle au cours de l'enfance ou de l'adolescence, et un adulte sur cinq (20 %) affirmait avoir rencontré le même problème à l'âge adulte. La situation est d'autant plus préoccupante chez les femmes : la moitié d'entre elles affirment avoir été victimes d'agression sexuelle ou de tentatives d'agression sexuelle alors qu'elles étaient mineures (49 %), le quart aurait rencontré le même problème à l'âge adulte (27 %). La violence envers les hommes n'est néanmoins pas à négliger : 16 % auraient rencontré ce problème alors qu'ils étaient mineurs et 13 % à l'âge adulte. » (Anctil, 2008, p. 6)

Ces données sont relativisées par Flynn (2010) : soit pour la méthodologie utilisée ou pour la définition allochtone de la violence sur lesquelles elles reposent. Malgré cela, l'auteure souligne que l'ampleur de la problématique de la violence reste incontestable.

Certains Inuit pensent que la violence est ancrée dans leur communauté et est, en fait, une forme d'expression de la souffrance liée à la colonisation, aux changements qui en ont suivi et aux traumatismes engendrés.

« Les policiers, de leur côté, soulignent qu'en état d'intoxication, plusieurs hommes, et parfois des femmes, deviennent extrêmement violents : « Ce n'est pas une violence ordinaire. [...] Ce qui sort, c'est ce qui est refoulé depuis des années. Ils en veulent à la terre entière. » » (CDPDJQ, 2007, p. 10)

Quant à la consommation de substances psychoactives, elle peut être comprise en amont et en aval des problèmes sociaux auxquels les Inuit font face. Ainsi, au Nunavik, la consommation d'alcool et de drogues est un enjeu majeur du bien-être des communautés. Mentionnons tout d'abord que la consommation des Inuit diffère de celle de la population générale.

« Près du quart (24 %) des buveurs actuels du Nunavik affirment en effet avoir eu une consommation élevée d'alcool (cinq consommations ou plus en une même occasion) au moins une fois par semaine au cours de la dernière année, une proportion trois fois plus élevée qu'ailleurs au Québec (7,5 %) et au Canada (7,8 %). » (Anctil, 2008, p. 4)

Pour ce qui est de la consommation des drogues, « six répondants sur dix (60 %) ont affirmé avoir consommé de la drogue au cours de la dernière année, une proportion quatre fois plus élevée que ce qui est observé ailleurs au Canada » (Anctil, 2008, p. 5).

Selon l'étude de Plourde, Brunelle, et Landry (2011), les jeunes filles consomment plus d'alcool et de cannabis, de façon plus régulière et sont plus sujettes que les jeunes garçons à ce qu'on appelle le « *binge-drinking*⁵ ». Les participant.e.s à cette étude expliquent les problèmes de consommation au sein de la population du Nunavik en parlant de l'influence du Sud sur leur mode de vie, de l'accès facilité aux substances grâce aux *bootleggers*⁶ ou les voyageurs en provenance du Sud et du fait d'avoir vécu dans un environnement familial et communautaire où la consommation était omniprésente et donc d'avoir intégré cette réalité depuis l'enfance. Les répondant.e.s de l'étude de Plourde et al. (2011) associent principalement la consommation inappropriée d'alcool et de drogues à une stratégie de soulagement de la souffrance (*coping strategy*) liée à la pauvreté, au sentiment d'infériorité, aux problèmes familiaux, à la violence, aux abus, sexuels en particulier, et au suicide de proches. Ces répondant.e.s expliquent également la consommation comme étant liée à l'ennui, au manque d'activités, au manque d'emploi, au manque de connaissances des effets dommageables de la consommation, aux effets de la colonisation et à la perte d'identité. Un répondant de leur étude parle des changements amenés par la colonisation et la sédentarisation en soulignant le défi actuel imposé par la vie en communauté, en proximité.

« All the people in the community, we struggled with all the characteristics of modern change. And not always successfully. The people weren't really made to live in a centralized location. In some places with 1,000, close to 2,000 people. They try to get along without problems. Our culture, our language and our lifestyle had flourished in the isolation of camp life, with the seasons, with no more than, say 30 or 40 people, all linked in some way. In a camp and in this arrangement, life's goal was centred on the need for food. » (Layne- Leader cité dans Plourde et al., 2011, p. 37)

Plourde et al. (2011) soulignent dans leur analyse des causes de l'abus de substances au Nunavik, qu'il y a une forme d'acceptation, voire de fatalisme parmi la population face à ce

⁵ *Binge-drinking* est une expression anglaise pour désigner le fait de prendre cinq consommations d'alcool ou plus lors d'un même événement (Plourde et al., 2011).

⁶ On nomme *bootleggers* les contrebandiers ou les trafiquants de substances psychoactives.

problème : tout le monde consomme, c'est comme ça. Pour les Inuit, la consommation de substances psychoactives s'inscrit dans le quotidien, ce qui incite les gens à reproduire ces comportements. L'étude suggère qu'au Nunavik, la consommation est une activité sociale partagée au sein des communautés (Plourde et al., 2011).

Bien entendu, cette consommation a ses conséquences. Selon les répondant.e.s de l'étude de Plourde et al. (2011), la principale victime de la consommation de substances psychoactives serait la famille. L'infidélité, la jalousie, les ruptures, la violence, sous toutes ses formes, et la négligence envers les enfants en sont les principales manifestations. En effet, selon la CDPDJQ, « plus de la moitié des enfants [nunavimmiut] vivent dans un milieu où la consommation abusive d'alcool et la violence sont présentes chez l'un ou plusieurs membres de la famille vivant sous un même toit » (CDPDJQ, 2007, p. 9). La consommation est souvent mentionnée comme facteur de la violence. Plourde et al. (2011) considèrent que la violence et les abus sont des effets de la consommation qu'on ne retrouverait pas sans elle. Aujourd'hui, les Inuit vivraient plus de peur au sein de leur communauté à cause de cette consommation de substances et de ses impacts sur les comportements : les portes sont plus souvent verrouillées maintenant. Les auteures de l'étude affirment que la consommation excessive d'alcool combinée avec la vie en promiscuité (liée au surpeuplement des logements) peut amplifier les risques d'abus de toute sorte au sein des communautés (Plourde et al., 2011).

Terminons en soulignant le haut taux de suicide dans les communautés inuit canadiennes.

« In 2002, the document "Suicide Prevention in Inuit Communities" reported a suicide rate in Nunavik of 82/100,000 inhabitants versus 13/100,000 inhabitants in the rest of Canada. » (Canadian Association for Suicide Prevention, 2004 cité dans Plourde et al., 2011, p. 5).

Certains auteurs proposent une lecture du suicide comme étant un comportement résultant de la consommation excessive de substances psychoactives (Hufford, 2001). D'autres affirment plutôt que le suicide est l'expression ultime de la crise identitaire et de la souffrance des Inuit (Wexler, 2006).

1.3 UNE RÉALITÉ EN HAUSSE : LES AUTOCHTONES EN MILIEU URBAIN

Nous présentons ici une synthèse des écrits sur la migration des Autochtones vers la ville et les principaux défis qui les y attendent. Il est important de souligner que la migration des populations autochtones au Canada et aux États-Unis a été influencée par des dynamiques historico-politiques différentes dans les deux pays. Bien qu'elle n'ait commencé de façon significative dans les deux pays qu'au début du 20^e siècle, aux États-Unis, après la Deuxième Guerre mondiale, l'introduction du programme fédéral de « relocalisation » des Autochtones a offert des emplois et des logements en ville en promettant une amélioration des conditions de vie. Ce programme visait l'assimilation des populations autochtones par l'urbanisation (Fixico, 2001). Un tel programme n'a pas existé au Canada. Notons que cette tentative d'assimilation aux États-Unis a plutôt échoué, car on a observé la constitution de nouvelles communautés autochtones urbaines fortes avec leur identité propre. Cette situation particulière plonge aujourd'hui les Autochtones urbains et les Autochtones migrants des États-Unis dans des dynamiques différentes de celles des Canadiens. Nous avons donc privilégié la littérature canadienne sur la vie urbaine des Autochtones, ce qui a limité les écrits scientifiques pertinents pour notre étude.

1.3.1 LES TRAJECTOIRES DE MIGRATION DES FEMMES AUTOCHTONES

La mobilité des Autochtones est plus importante que celle de la population allochtone : « plus de la moitié (55 %) de la population autochtone a changé de domicile au Canada entre 1991 et 1996, au lieu de 40 % seulement pour la population non autochtone » (Norris et Clatworthy, 2003, p. 59).

1.3.1.1 Des trajectoires plurielles

Il existe différentes trajectoires de migration des femmes autochtones vers les grands centres urbains qui généralement comportent plusieurs escales (Downe, 2008). Les femmes autochtones interviewées par Lévesque (2003) avaient, dans 75 % des cas, séjourné dans trois villes ou villages, dans l'année précédant leur arrivée à Montréal. Et plusieurs d'entre elles n'en étaient pas à leur premier séjour à Montréal. Ces résultats rejoignent ceux de Kishigami (1999, 2008; Kishigami et Lee, 2008) qui révèlent que plusieurs Inuit (hommes et femmes) ont fait de

multiples migrations avant d'arriver à Montréal. La mobilité est forte pour les femmes autochtones et d'autant plus forte selon Lévesque (2003), pour celles issues des communautés isolées. Les femmes autochtones venant de communautés éloignées les unes des autres et des villes du Québec, sont plus largement représentées parmi les migrantes autochtones et plus enclines à cumuler les séjours dans plusieurs villes et villages avant d'arriver à Montréal. Ces études nous permettent de croire que les femmes inuit qui sont dans une trajectoire d'itinérance ont fait escale dans de multiples communautés, villes et villages avant d'arriver à Montréal. Cependant, aucune étude ne traite spécifiquement des trajectoires migratoires des femmes inuit.

1.3.1.2 La durée de séjour à Montréal

Quant à la durée du séjour à Montréal, elle semble varier selon les données de Kishigami (1999, 2006, 2008). Les Inuit y resteraient majoritairement de 1 à 10 années et il y aurait une grande différence de durée entre les hommes et les femmes : les hommes resteraient en moyenne de 1 à 5 ans (47,4 % des hommes) et les femmes de 6 à 10 ans (30,6 % des femmes) (Kishigami, 1999). Cette différence est due, selon l'auteur, à ce que les hommes se déplacent plus que les femmes entre les villes du sud du Canada. Montréal est un point d'arrivée important pour les Inuit du nord-est du Canada, étant donné les vols aériens directs. Toujours selon Kishigami (2006), l'idée première de migration de la majorité des Inuit qui font l'expérience de l'itinérance n'était qu'un déplacement temporaire.

1.3.1.3 Les motifs de migration

La migration vers les villes traduit des réalités plurielles, différentes pour les hommes et les femmes. Les femmes autochtones ont un taux supérieur de migration hors réserves alors que les hommes ont un taux supérieur de migration vers les réserves (Gerber, 1984; Norris et Clatworthy, 2003). À ce sujet, Hamilton et Seyfrit (1994) ont mis en lumière dans leur étude, le phénomène du départ des femmes autochtones de leurs communautés de l'Alaska vers les villes du Sud de plus grande envergure. Ce phénomène serait assez important selon leurs données pour créer un déséquilibre démographique homme-femme dans les petites communautés inuit.

Lévesque (2003) met en lumière dans sa recherche, l'évolution des motifs de migration des Autochtones du Québec vers les milieux urbains : aujourd'hui, la migration se situe entre la

rupture et la continuité de la vie en communauté. « De nos jours, un contexte familial ou communautaire particulièrement difficile et contraignant amène plusieurs personnes à couper les liens avec leur communauté, temporairement ou à plus long terme » (Lévesque, 2003, p. 26). Toutefois, selon l'auteure, ce n'est plus seulement la rupture qui motive la migration des femmes autochtones, mais également la continuité de la vie en communauté qui se traduit par des déplacements pour le travail dans ce que l'auteure appelle la fonction publique autochtone émergente.

1.3.1.4 Les facteurs d'exode et d'attrait

Quelques auteurs se sont intéressés aux facteurs structurels, économiques, sociaux et familiaux de migration urbaine des Autochtones en termes de facteurs d'exode de la communauté et de facteurs d'attrait de la ville (Lévesque, 2003; Norris et Clatworthy, 2003). Les facteurs d'exode de la communauté sont d'ordre économique, social, familial, institutionnel ou professionnel. Ils éclairent la volonté de rupture ou de continuité avec la vie communautaire et contribuent à l'explication des schémas de déplacement des Autochtones à l'extérieur de leur communauté. Quant aux facteurs d'attrait de la ville, ils correspondent habituellement aux facteurs d'exode. Selon Norris et Clatworthy (2003) les principaux facteurs d'exode des réserves seraient : l'ennui, la qualité de vie médiocre, la pauvreté, le manque d'emplois, de logements, d'infrastructures de santé, de possibilité d'instruction et les politiques de bande. Bien qu'ils se rapportent aux réserves, rien ne nous suggère qu'ils ne soient pas d'à-propos pour les communautés inuit. Les auteurs soutiennent que les facteurs d'exode et d'attrait ont une incidence différenciée entre les hommes et les femmes autochtones. Pour les hommes, les raisons économiques seraient les plus importantes dans la décision de migrer (Gerber, 1984; Norris et Clatworthy, 2003), alors que celles liées à la famille et aux conditions sociales seraient plus souvent mentionnées par les femmes (Norris et Clatworthy, 2003). Ajoutons que selon Bonesteel (2006), « le fait que les collectivités du Nord soient petites et refermées sur elles-mêmes peut vouloir dire que les femmes qui voulaient échapper à des situations de violence familiale se retrouv[ent] dans des centres urbains où elles [o]nt accès à toute une gamme de services sociaux pour elles-mêmes et leurs enfants, et davantage de possibilités de refaire leur vie » (p. 138).

Les écrits sur la migration urbaine des Inuit sont plutôt limités (Kishigami, 1999, 2002, 2006, 2008, 2014; Tomiak et Patrick, 2010). Kishigami a mené des études entre 1999 et 2012 auprès des Inuit vivant à Montréal. En 1999, il a interviewé 54 Inuit qu'il a regroupés en trois catégories : des employés, des sans-emplois (dont des itinérants) et des étudiants. Sa recherche portait sur les conditions de vie générales des Inuit à Montréal. Trois principales raisons de migration étaient mentionnées et s'inscrivaient dans la continuité de la vie en communauté : l'emploi, la poursuite des études et l'accès aux soins de santé. En 2004-05, l'auteur a repris son étude auprès de 52 Inuit. Parmi eux, il a interviewé 12 personnes en situation d'itinérance, dont 7 hommes et 5 femmes. La moitié de ceux-ci venait du Nunavik. Pour toutes les femmes de son étude, la première raison qu'elles mentionnaient à leur venue à Montréal était l'accompagnement d'un parent ou de leur mari, mais ensuite venait la volonté de fuir les commérages. Dans sa plus récente recherche menée en 2012, Kishigami a interviewé 75 Inuit en situation sociale et économique précaire. Majoritairement, les participants ont donné une raison négative de venue à Montréal que l'auteur résume ainsi : « *to get away from their homeland* » (Kishigami, 2014, p. 5). Les femmes donnaient les principales raisons suivantes en ordre décroissant d'importance : fuir les abus physiques, accompagner son partenaire ou la famille à Montréal, les problèmes sociaux, fuir les abus sexuels, les problèmes personnels et finalement les soins médicaux et les opportunités d'éducation (Kishigami, 2014). En revanche, les hommes inuit à Montréal étaient souvent les auteurs des problèmes que les femmes essayaient de fuir. Ils disaient être contraints de rester dans la métropole à la suite d'un jugement d'un tribunal ou être incapables de retourner après leur sortie d'un centre de détention. Ainsi, tous les Inuit présents à Montréal ne sont pas venus de leur plein gré. L'auteur lançait une réflexion sur les raisons structurelles du choix des Inuit de venir et de rester à Montréal. Cependant, il précisait très peu l'articulation de ces raisons avec la migration vers Montréal. Selon lui, des facteurs d'exode probables liés à des causes structurelles seraient : le manque d'emploi de qualité au Nord, la politique locale, les problèmes de consommation d'alcool et de drogues, le manque de logements et la violence. Ces études indiquent que les migrations ne semblent pas être synonymes de rupture avec la communauté pour la majorité, bien qu'il y a souvent pour les femmes des facteurs d'exode importants mentionnés. Le projet de migration des femmes inuit semble être une solution d'exode temporaire de la communauté afin de rompre avec les commérages et les abus bien qu'une majorité reste de façon permanente. Les facteurs

d'exode semblent plus importants que les facteurs d'attrait de la ville que sont l'accompagnement d'un proche, les possibilités de soins médicaux et les possibilités d'éducation et d'emploi. Ce sont là quelques éléments éclairant des trajectoires, mais ils n'informent pas entièrement sur la question : quelles ont été les trajectoires migratoires des femmes inuit ayant vécu ou vivant un épisode d'itinérance à Montréal?

1.3.2 LES DÉFIS DE LA VILLE POUR LES INUIT

« L'incompréhension des codes culturels du Sud, la non-corrélation entre l'offre du marché du travail et leurs compétences socioprofessionnelles et enfin le racisme dont ils sont l'objet en ville (tant pour l'obtention d'un logement que d'un emploi) sont autant de facteurs qui compromettent la réussite de leur insertion [les Inuit] dans le monde urbain et les disqualifient à la concrétisation d'une vie meilleure. » (CCMM-CSN, 2012, p. 8)

Le CCMM-CSN mentionne que les Inuit sont confrontés à une certaine inadéquation de leurs compétences en matière d'emploi en milieu urbain. Cette inadéquation est un grand défi à surmonter pour eux dans leur projet de vie à Montréal, mais il n'est pas le seul défi. Selon le rapport de Tungasuvvingat Inuit (2005), en milieu urbain, certains Inuit perdent leurs droits en matière de santé, d'éducation et de logement. L'accès aux programmes particuliers négociés avec le gouvernement québécois ou canadien peut être difficile de façon délocalisée et particulièrement ardu pour les personnes en situation d'itinérance qui sont plus susceptibles de perdre leurs pièces d'identité (Bonesteel, 2006). À cela s'ajoutent les difficultés de l'isolement social, du dépaysement, de la désorientation, de l'acculturation et du racisme. Selon Norris et Clatworthy (2003) le cumul de ces défis est lié aux difficultés à se trouver un logement et à la marginalisation économique vécues en ville par les Autochtones. Par ailleurs, ce contexte urbain les mettrait à risque à l'alcoolisme, à la toxicomanie, à la pauvreté, à l'itinérance, à la criminalité, à la victimisation, à la dépression et au suicide selon l'étude de Beauséjour, Morin, et Lafortune (2006).

La question de l'identité chez la population inuit en milieu urbain semble être un autre élément central pour comprendre l'expérience migratoire et les défis qu'amène la vie urbaine. Selon Tomiak et Patrick (2010), l'*Indigeneity*, c'est-à-dire l'identité autochtone, est emprisonnée dans

l'espace. Ainsi la migration amène une nécessaire reterritorialisation de l'identité, par sa reconstruction et sa réaffirmation en lien avec l'espace urbain, un défi créatif pour les individus.

Certaines recherches traitent des défis des patients inuit délocalisés dans des centres urbains pour des raisons de santé (Hanrahan, 2002; Montgomery-Andersen, Willén, et Borup, 2010). Ces études portent principalement sur l'expérience et les forces des Inuit pour surmonter leur délocalisation et pour reconstruire leur identité pendant et après celle-ci.

« Almost all study participants [Innu and Inuit] experience significant difficulties including profound disorientation, language and communication difficulties, inadequate accommodations, and altered diets. » (Hanrahan, 2002, p. 149)

L'acculturation et la désorientation semblent être centrales de l'expérience de délocalisation pour les Inuit. Dans leur recherche auprès de femmes inuit groenlandaises délocalisées pour accoucher, Montgomery-Andersen et al. (2010) observent que l'expérience de choc culturel des femmes, plutôt que d'être vécue comme un défi, renforçait leur attachement à leur identité traditionnelle tout en la modifiant. Ce serait un mécanisme de résilience.

Finalement, dans l'étude des besoins des Autochtones vivant à Montréal menée par le Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec, le RCAAQ (2008a), les membres des communautés ont identifié cinq principaux besoins spécifiques à leur situation urbaine : 1) l'accès à un lieu culturel accueillant où les Autochtones pourraient se retrouver entre eux et vivre un *community sens*; 2) des services d'orientation et d'information; 3) des logements; 4) des services de santé; 5) des services sociaux. Le besoin d'un lieu physique est associé ici au besoin de reterritorialiser l'identité, que le défi de la migration en ville vient exacerber.

Selon le RCAAQ (2008b), la migration fragilise les individus à cause du choc culturel et de l'isolement social. Ainsi, ils se retrouvent plus à risque de rompre leurs liens sociaux ce qui les vulnérabilisent à l'itinérance.

« [Les Autochtones] se retrouvent face à ces multiples « ruptures » si caractéristiques de l'itinérance contemporaine : affectives, économiques et culturelles. Au point de départ, ce phénomène peut prendre chez les Autochtones urbains la forme particulière « d'errance » — étape vers l'itinérance chronique — qui s'exprime par une forme d'exclusion sociale se traduisant souvent par la

difficulté à acquérir un domicile fixe, un lieu de vie durable, voire par l'incapacité à intégrer une résidence stable. » (p. 9)

1.4 L'ITINÉRANCE DES FEMMES INUIT

Concernant l'itinérance des femmes inuit, la recherche est peu abondante. Ainsi, nous avons consulté les études et les rapports d'organismes gouvernementaux et communautaires sur les thèmes de l'itinérance des femmes, de l'itinérance autochtone et de l'itinérance en général pour nous permettre d'examiner le phénomène. L'itinérance autochtone se retrouve aussi bien dans les communautés et les réserves que dans les centres urbains, mais semble être perçue et vécue de façon totalement différente (Beavis et al., 1997). Nous nous concentrerons donc sur l'itinérance en milieu urbain.

En accord avec le postulat de Paradis (1987), l'itinérance féminine est originale et ne peut être amalgamée à celle vécue par les hommes. Les femmes, autochtones en particulier, sont à risque d'itinérance étant donné leur plus grande vulnérabilité à être parent monoparental et à avoir un niveau économique bas et précaire (RCAAQ, 2008b). De plus, elles conjuguent le vécu du sexisme et du racisme au sein de notre société (Ralston, 1996).

L'itinérance peut être appréhendée en examinant ses facteurs de risques individuels, sociaux et structurels. La plupart des auteurs s'entendent sur les quatre principaux facteurs de risques individuels suivants : 1) la vulnérabilité sur le plan de la santé mentale; 2) la dépendance à l'alcool, aux drogues ou aux jeux; 3) les conditions de santé physique; 4) les traumatismes importants fragilisant les personnes. La santé mentale et les dépendances sont aussi souvent mentionnées en tant que problématiques engendrées par l'itinérance (Laberge, Morin, et Roy, 2000). Néanmoins, selon l'étude menée par Gélinau, Loudahi, Bourgeois, Potin, et Zundi (2008), le quart des femmes itinérantes qu'ils ont rencontrées n'avaient pas de problèmes de santé mentale ni de toxicomanie. Ces auteurs concluent à l'importance des facteurs structurels dans l'itinérance au féminin : la violence envers les femmes, l'exacerbation de certains rôles sociaux de genre et l'appauvrissement. Soulignons qu'ils n'abordent pas la violence envers les femmes en tant que facteur individuel d'itinérance comme le fait le MSSSQ (2014b).

Le MSSSQ (2013) parle des facteurs sociaux suivants qui, combinés dans une trajectoire de vie, mènent au risque d'itinérance : la pauvreté, les logements inabordables, la faiblesse du réseau social et la sortie d'un établissement tel qu'un hôpital, une prison ou un centre jeunesse. Ces facteurs de risques individuels et sociaux peuvent être examinés sous l'angle des facteurs structurels où différents acteurs de la société, dont l'État, les administrations, les professionnels ou les citoyens ont un rôle à jouer dans l'inflexion des trajectoires d'itinérance des femmes inuit (Campeau, 2000; Gélinau et al., 2008; Hélaridot, 2009).

Ainsi, selon Campeau (2000), l'itinérance est d'abord une manifestation directe de l'échec à un niveau structurel du système de logement d'un pays. La crise du logement actuelle au pays ne témoigne plus seulement de la rareté des logements, mais de la crise de l'abordabilité des logements et de l'appauvrissement des ménages. Toujours selon cette auteure, le déclin de l'État providence au Canada, la précarité de l'emploi lié aux modifications récentes du marché du travail et les politiques de désinstitutionnalisation dans le domaine de la santé mentale sont des facteurs de risques structurels qui expliquent la hausse de l'itinérance dans la population en général. Laberge, Morin, et Roy (2000) ajoutent à cette liste les normes sociales genrées et les rôles sociaux encore divisés qui infériorisent les femmes. À ce titre, Gaetz, Donaldson, Richter, et Gulliver (2013) soulignent que le vécu de la violence est la principale cause d'itinérance chez les femmes canadiennes en 2013.

Pour les peuples autochtones, les principaux facteurs d'itinérance mentionnés ci-devant doivent être mis en relation, avec les parcours migratoires, avec les facteurs d'attrait de la ville et d'exode des communautés et doivent être reliés aux structures sociales, économiques, culturelles et politiques qui influencent les dynamiques de discrimination et d'oppression concourant à la vulnérabilité des femmes. Comme mentionnés précédemment, outre les inégalités socio-économiques, l'exclusion, le racisme et la discrimination, les Inuit subissent les politiques patriarcales et les traumatismes issus des écoles fédérales (Beavis et al., 1997; Downe, 2008; King, 2006; RCAAQ, 2008b). Tout comme pour la population en générale, chez les Autochtones, les conditions socioéconomiques sont des facteurs de risque à l'itinérance et à la migration : les taux de chômage sont élevés, la dépendance à l'assistance sociale est importante et les conditions de logement sont médiocres dans les réserves et les communautés. De même,

la violence au foyer, la violence sexuelle ainsi que la sortie d'institutions carcérales en l'absence de maisons de transition sont des facteurs structurels de risque à l'itinérance d'une ampleur particulière pour les Autochtones (Belanger, Weasel Head, et Awosoga, 2012; Downe, 2008).

Laberge, Morin, et Roy (2000) mentionnent quant à l'itinérance des femmes qu'elle est difficilement séparable du rapport de dépendance économique et émotive qu'elles entretiennent envers les hommes. Les auteures prennent, à titre d'exemple, la précarité économique : elle est en jeu dans les facteurs de risque d'itinérance tant chez les hommes que chez les femmes. Toutefois, ces auteures sont d'avis que le processus de précarisation au féminin est, dans son ensemble, différent. Si les hommes perdent leur emploi, les femmes vivent des ruptures qui les amènent à perdre leur sécurité économique, leur logement, leurs biens, etc. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'importance de la violence envers les femmes comme facteur de risque à l'itinérance et d'autant plus pour les femmes inuit qui y sont plus exposées. Selon une étude entreprise par la Ontario Native Women's Association (1989, cité dans Beavis et al., 1997), huit femmes autochtones sur dix ont subi de la violence au foyer. Selon Beavis et al. (1997), la tolérance des communautés à la violence conjugale plonge les femmes dans la confusion et la honte : elles ont appris à s'en remettre à leur communauté pour leur bien-être et leur survie, mais en situation de violence, celle-ci ne réagit pas et ne les aide pas. La rareté des hébergements pour les femmes victimes de violence et des logements à prix abordables laisse les femmes aux prises avec la violence à moins de fuir vers d'autres communautés ou vers les centres urbains où elles se retrouvent particulièrement vulnérables à l'itinérance.

Ralston (1996) a interviewé vingt femmes canadiennes itinérantes ou ayant vécu une période d'itinérance afin de comprendre les explications qu'elles donnaient à leur expérience. Il en est ressorti que les femmes attribuaient tout d'abord leur itinérance à leur dépendance à l'alcool et aux drogues qu'elles attribuent à leurs expériences d'abus au sein de leur famille et à l'alcoolisme d'un de leurs parents. Encore une fois, l'expérience de la violence était nommée comme raison d'itinérance. Ce qui est à noter de cette étude est que les femmes de couleur attribuaient au sexisme et au racisme leur mise en marge de la société salariée et logée, ce qui suggère que ces relations de dominations concourent à l'itinérance des femmes de minorités visibles.

1.4.1 LES MOYENS DE RÉSISTANCE

L'itinérance ou le risque d'itinérance entraîne son lot de stress et de violence. Chaque journée est une lutte pour la survie, et particulièrement pour les femmes. Les femmes itinérantes mettent en œuvre plusieurs moyens de résistance, voire d'évitement de l'itinérance.

« Les femmes cherch[ent] davantage à se maintenir en hébergement, aussi précaire soit-il. Ce constat permet en outre de mieux comprendre leur invisibilité dans la mesure où ces femmes adopteraient des stratégies de survie dont l'objectif central serait le maintien dans un logement. » (Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal (RAPSIM), 2003, p. 6)

Les femmes semblent adopter deux tendances de comportement pour répondre à l'itinérance : rester invisibles ou être visibles. Lorsqu'elles restent invisibles, nous parlons alors d'itinérance cachée. Elles sont rarement vues dans les ressources et dans les espaces publics. Selon Gélinau et al. (2008), les femmes tenteront d'éviter la rue en trouvant des hébergements temporaires chez des ami.e.s, de la famille, ou une autre connaissance. Elles seront aussi portées à tolérer une situation de violence ou des conditions de vie dégradantes pour rester logées, aussi peu sécuritaire, fixe, salubre et stable que soit leur logement. Si elles perdent leur logement, les femmes continueront de rester invisibles afin d'éviter les dangers de la vie de rue, la perte de leurs enfants à la DPJ, la honte, etc. (RAPSIM, 2003). D'autres changeront de comportement et feront tout, une fois dans la rue pour être visibles. Elles adopteront des attitudes repoussantes, violentes, agressives ou encore, ne soigneront plus leur apparence. Bien qu'elles sont une minorité à le faire, celles qui adoptent ces comportements le font pour se protéger des agressions. Selon Gélinau et al. (2008), il semble que le recours aux refuges et aux maisons d'hébergement ne soit pas utilisé par la majorité des femmes. Celles qui y ont recours s'inscriraient plutôt dans un processus de sortie de l'itinérance.

Dans ses études menées à Montréal, Kishigami (1999, 2002, 2006, 2008, 2014) ne s'est pas particulièrement intéressé aux moyens de résistance des femmes inuit itinérantes, mais à ceux de tous les Inuit à Montréal. Il souligne en 2008 que la majorité des Inuit itinérants de sa recherche utilise les ressources disponibles pour dormir, manger, se doucher et se vêtir. Ils utilisent plus spécifiquement PAQ, le seul refuge pour les Autochtones de Montréal qui accepte

les personnes intoxiquées et qui est mixte. Certains bénéficient de l'assurance sociale, d'autres doivent mendier pour obtenir de l'argent.

1.4.2 LA SORTIE DE RUE

La sortie de la rue ne se résume pas à trouver un logement. Il s'agit plutôt d'un processus long par lequel les personnes en situation d'itinérance cherchent des solutions à une multitude de conditions et de problématiques de leur vie. Les auteurs Laberge, Morin, Roy et Rozier (2000) parlent d'un processus d'inflexion de l'itinérance par une reconfiguration de la trajectoire de vie passant par des expériences personnelles positives et des événements significatifs.

Peu d'études se sont intéressées à la sortie de rue chez les femmes en situation d'itinérance, encore moins chez les femmes autochtones, et aucune chez les Inuit (Laberge, Morin, Roy, et al., 2000; Laberge, Roy, Morin, et Rozier, 2002). L'intérêt des chercheurs a plutôt été porté sur la sortie des « jeunes de la rue ». Pour eux, la rue est une forme d'affirmation identitaire (Bellot, 2001; Karabanow, Clement, Carson, et Crane, 2007), un mode de vie à la marge de la société (Colombo, 2003). Bien que ces derniers n'aient pas les mêmes raisons d'y être ni le même vécu, on peut tout de même s'inspirer de leur expérience pour comprendre un peu mieux les défis de la sortie de rue. Ainsi, une composante importante de la sortie de rue de ces jeunes est le processus de transition identitaire d'un système à la marge vers un système normé : de jeune de la rue ils s'inscrivent comme citoyen de la société (Karabanow et al., 2007). Bien que le processus de sortie de rue puisse être très différent entre les jeunes de la rue et les femmes inuit itinérantes, il nous semble que l'importance de cette transition de la marge vers la société normée reste centrale.

Selon Karabanow et al. (2007), la sortie s'appuie aussi sur la détermination des jeunes dans le processus, parfois sur l'appui des ressources et surtout sur différentes motivations : le vécu d'événements significatifs, se sentir épuisés de la survie dans la rue ou désirer passer à autre chose. Les ressources aident au niveau de « comment » sortir de la rue en fournissant le logement, l'emploi et en aidant à se lier avec de nouveaux réseaux sociaux. Les auteurs constatent que le processus de sortie doit ensuite s'appuyer sur un changement de milieu physique et de réseau social. La sortie de rue est un processus complexe, non linéaire, où les

embuches, les obstacles et le risque de rechutes sont réels. Cette recherche peut nous aider à comprendre les facteurs qui aideraient les femmes inuit à quitter la rue, mais aucune recherche n'a abordé le processus de sortie de l'itinérance pour les Inuit.

Dans leur étude sur la capacité d'agir sur sa vie et l'inflexion des lignes biographiques, Laberge, Morin, Roy, et al. (2000) se sont intéressées aux trois formes distinctes de représentation de l'action chez les femmes itinérantes montréalaises : 1) le fatalisme : les femmes subissent les aléas de la vie sur lesquels elles n'ont aucune emprise; 2) l'impuissance : les femmes vivent des échecs et s'expliquent les raisons de ces échecs par la structure sociale, économique ou politique ou par leurs besoins personnels irrépressibles (c.-à-d. leur consommation); 3) l'appropriation : les femmes sont dans l'action et croient en leur capacité d'inflexion de leur destin. Ces dernières ont donc une attitude plus propice au processus de sortie de la rue comparativement aux deux autres représentations.

1.5 LES OBJECTIFS DE RECHERCHE

Cette étude cherche à combler un manque de connaissances sur les trajectoires d'itinérance des femmes inuit. Comme démontré ci-devant, il n'existe aucune recherche qui s'est attardée à comprendre le phénomène particulier de l'itinérance des femmes inuit. Toutes abordaient le phénomène chez les hommes et les femmes inuit ou encore chez les femmes autochtones en général. Également, il y a peu de connaissances sur les facteurs d'exode des communautés du Nunavik pour éclairer le déplacement des femmes vers la ville. Finalement, il n'y a pas eu d'étude abordant spécifiquement la sortie de rue des femmes inuit.

De ce fait, la présente étude a pour objectif général de comprendre l'expérience d'itinérance des femmes inuit du Nunavik installées à Montréal.

Les objectifs spécifiques de recherche sont de faire connaître certaines dimensions de leur expérience à la lumière des trois phases de leurs trajectoires d'itinérance :

- Le prédéplacement : leur contexte de vie au Nunavik, leurs raisons de déplacement, leurs facteurs d'exode de leur communauté et leurs moyens de résistance;
- Le déplacement : leur expérience et leurs moyens de déplacement;
- Le postdéplacement : leurs facteurs d'attrait de la ville, leurs moyens de résistance, les explications qu'elles donnent à leur itinérance et, le cas échéant, à leur sortie de rue.

1.6 LA DÉFINITION DES CONCEPTS

Les trois principaux concepts qui fondent la compréhension de notre sujet d'étude, soit le déplacement, l'itinérance et la sortie de rue sont définis ci-dessous.

1.6.1 LE DÉPLACEMENT

Dans le cadre de cette étude, nous entendons par déplacement, la trajectoire de migration que les femmes ont faite entre leur départ du Nunavik et leur arrivée à Montréal. Nous avons privilégié le terme « déplacement » à « migration » à cause de la connotation interétatique de la migration et aussi à la suite de la recommandation de notre interprète culturelle : le terme « déplacement » plutôt que « migration » est plus représentatif de la conception qu'ont les femmes inuit de leur expérience.

Le déplacement est une transition comportant une situation avant (prédéplacement), un déplacement contextualisé et géographique, puis une arrivée ailleurs, en l'occurrence à Montréal (postdéplacement).

1.6.2 L'ITINÉRANCE

Définir l'itinérance n'est pas aisé. La majorité des définitions renvoie au fait de ne pas avoir d'endroit où loger. Cependant, les définitions divergent en ce qui a trait à la durée, à l'absence

de logement ou à la définition du logement en soi (Beavis et al., 1997; Groleau, 1999; MSSSQ, 2013).

Dans le cadre de cette recherche, nous avons considéré l'itinérance d'abord comme une expérience subjective. Comme Lussier (2007) le pense, l'itinérance est une expérience de la violence et comme Paradis (1987), elle est une expérience de notre système social.

L'itinérance qualifie un éventail de situations allant du fait où une personne n'a pas d'adresse fixe, de logement stable, sécuritaire et salubre selon le MSSSQ (2013), au fait de vivre dans des conditions impropres aux besoins personnels et sociaux (Belanger et al., 2012; Pierson et Thomas, 2010). Nous avons décidé d'utiliser dans cette recherche une définition de l'itinérance qui ne présuppose pas de causalité avec des problématiques individuelles, bien que nous reconnaissons que l'itinérance soit une situation extrême découlant d'un long processus où différentes problématiques ont pu se conjuguer dans une trajectoire de mise à la marge de la société. Ainsi nous avons retenu deux systèmes complémentaires de définitions de l'itinérance.

1) L'itinérance peut être cachée ou visible au public. L'itinérance cachée réfère au fait de vivre dans une situation de logement précaire, instable, à risque d'éviction ou de devoir tolérer des conditions dégradantes ou non sécuritaires pour garder un abri. Pour cette étude, nous avons retenu cette définition de l'itinérance cachée, dans la mesure où les femmes inuit se sont elles-mêmes qualifiées d'itinérantes dans ces situations. 2) L'itinérance peut être situationnelle, cyclique ou chronique. Nous avons choisi la définition du MSSSQ : a) situationnelle, où une personne vit temporairement sans logement; b) cyclique, où une personne répète des aller-retour entre la rue et un logement; c) chronique, où une personne est sans logement depuis une longue période (MSSSQ, 2013). L'itinérance situationnelle est très souvent attribuable selon Brundridge (1987, cité dans Beavis et al., 1997) à une situation de crise (divorce, éviction, conflit, remise en liberté, etc.). Elle serait aussi la plus fréquente, mais plus discrète, car habituellement de type caché, comparativement à l'itinérance chronique qui elle serait nettement plus souvent de type visible. À cette catégorisation, nous avons décidé de fixer le temps passé en situation d'itinérance afin de rendre opérationnelle une différenciation entre l'itinérance situationnelle et l'itinérance chronique. Pour cette recherche, l'itinérance situationnelle est brève

et se comptabilise en quelques mois alors que l'itinérance chronique se comptabilise en saisons et dépasse les 6 mois.

1.6.3 LA SORTIE DE RUE

Dans cette recherche, nous avons considéré la « sortie de rue » ou « sortie de l'itinérance » comme étant d'abord définie par chaque personne, donc étant appréciée de façon subjective. Elle est un processus personnel non linéaire d'inflexion de sa trajectoire de vie. La sortie passe habituellement par l'obtention d'un logement et amène la personne dans de nouveaux réseaux sociaux. Elle mène à une situation de vie plus stable et sécuritaire où les personnes peuvent exercer leur autonomie et surtout se dirent « sorties de l'itinérance ».

CHAPITRE 2 : CADRE D'ANALYSE

Pour guider nos analyses, nous avons choisi le cadre de l'intersectionnalité. Ajouter ce cadre nous apparaissait particulièrement intéressant puisque notre étude porte sur les expériences d'un groupe de femmes marginalisées et minorisées. Cette approche invite à reconnaître la pluralité des composantes identitaires (ex. : genre, ethnie, âge, orientation sexuelle, handicap, classe, etc.) qui s'entrecroisent et se conjuguent les unes avec les autres de façon unique, dans l'expérience personnelle, mais également dans l'expérience collective. Cet entrecroisement mène les personnes et les groupes à cumuler les sources de vulnérabilité. Ainsi, dans cette recherche, nous jetons un regard sur l'expérience d'entrecroisement des composantes identitaires des femmes inuit vivant ou ayant vécu un épisode d'itinérance. L'approche intersectionnelle privilégie l'étude du point de vue des femmes marginalisées en leur laissant la parole sur leurs expériences de vie. Ainsi nous avons proposé aux femmes de nous raconter leur récit de vie.

L'approche intersectionnelle apporte un éclairage pertinent pour notre recherche : comprendre les trajectoires d'itinérance des femmes inuit rencontrées en respectant l'unicité de leur expérience contextualisée dans notre société pour nous éviter le piège d'une analyse qui renforcerait l'image de l'itinérance comme une responsabilité individuelle, en occultant ses facteurs sociaux et structurels.

Huit éléments de vulnérabilité associés à l'approche intersectionnelle sont examinés dans cette recherche : 1) l'ethnie ou l'appartenance culturelle; 2) le genre; 3) la classe; 4) la colonisation; 5) le contexte de vie au Nunavik; 6) le déplacement; 7) le contexte montréalais : être minoritaire en société majoritaire; 8) « la rue » ou l'itinérance.

Nous avons décliné chacun de ces éléments de vulnérabilité des femmes comme suit.

1) L'ethnie ou l'appartenance culturelle inuit expose aux préjugés, au racisme, à la discrimination et au mépris de la part de la société majoritaire et de ses institutions, sous forme d'exclusion, de marginalisation et de violence structurelle.

2) Le genre est une caractéristique qui infériorise les femmes, les rendant plus vulnérables aux abus et à la violence, puisqu'elle est exprimée principalement contre elles dans les communautés inuit. Selon l'approche intersectionnelle, en tant que collectivité, les femmes dites racisées se trouvent par rapport aux hommes et même aux hommes dits racisés, plus démunies et vulnérables à l'oppression. Les femmes dites racisées sont également infériorisées dans leurs rapports avec les femmes dites blanches (Bilge, 2009, 2010; Collins, 2002; Crenshaw, 2005; Harper, 2012; hooks, 1984). En d'autres termes, la conjugaison de l'ethnie et du genre entraîne les femmes inuit au bas de l'échelle sociale.

3) La classe en est une d'appartenance selon le niveau et les possibilités de revenus des individus (Bruce et Yearley, 2006a). Ainsi, nous nous attardons aux expériences d'emploi, au non-emploi et à la capacité financière des femmes relativement au coût de la vie. Quant à la classe inférieure (*underclass*), Bruce et Yearley (2006b) la définissent ainsi : elle inclut les sans emploi, les sans histoire d'emploi, les peu ou sans espérance d'emploi, dont les personnes dépendantes de l'assistance sociale.

4) La colonisation et ses conséquences se manifestent par plusieurs répercussions selon notre recension des écrits : une faible estime de soi et de sa culture; un sentiment de dépendance entre autres face à l'État (économique, alimentaire, etc.); un changement radical et abrupt de mode de vie qui entraîne la perte des rôles sociaux auparavant précis et une crise identitaire. Les collectivités sont aux prises avec d'importants problèmes sociaux qui expriment le vécu encore actuel des répercussions de la colonisation.

5) Le contexte de vie au Nunavik est le contexte prédéplacement rendant les femmes vulnérables pour trois situations. 1) La crise « chronique » de logements entraîne une surpopulation des habitations, des tensions et l'absence d'intimité; 2) L'isolement et l'éloignement des communautés obligent la délocalisation pour des raisons de santé, pour l'emploi ou pour les études et forcent donc un contact avec la métropole; 3) La pauvreté est particulièrement accrue dans les communautés nordiques.

6) Le déplacement inclut le déplacement physique et le contexte dans lequel la participante part puis arrive. Il réfère à l'expérience de vulnérabilité de l'arrivante précaire. Les femmes vivent

des chocs culturels. Elles ne connaissent ni les codes culturels de la ville ni les ressources, et elles arrivent avec un bagage de connaissances, en terme d'emploi entre autres, discordant avec le marché. De même, arrivée en ville, la vie communautaire qu'elles retrouvent est modifiée.

7) Le contexte montréalais : être minoritaire en société majoritaire exclut les femmes des codes culturels, les ramène à leur inadaptation, augmente leur isolement social, leur marginalisation et leur vulnérabilité à l'alcoolisme, à la toxicomanie, à la pauvreté, à l'itinérance, à la criminalité, à la victimisation, à la dépression et au suicide.

8) « La rue » ou l'itinérance est une expérience extrême de survie quotidienne et de stratégies pour se maintenir en hébergement, dans l'invisibilité, ou à l'opposé dans la visibilité, mais toujours à la recherche de sécurité personnelle.

Ainsi, l'étude de ces éléments de vulnérabilité contribue à l'enrichissement de nos analyses et jette un éclairage holistique et contextualisé sur les trajectoires d'itinérance de femmes inuit à Montréal, faisant ainsi ressortir la complexité de leur existence.

CHAPITRE 3 : MÉTHODOLOGIE

3.1 UNE RECHERCHE QUALITATIVE

Cette recherche s'inspire du mouvement intellectuel constructiviste pour sa méthodologie; chaque être humain perçoit le monde de façon singulière et subjective, et c'est cette perception, cette expérience construite qui se nomme « la connaissance ». Puisque les expériences des participantes sont complexes, singulières et plurielles, nous avons retenu la méthodologie qualitative pour rendre compte de cette richesse et de la subjectivité des expériences (Groulx, 1998). Cette approche méthodologique est pertinente pour explorer des questions jusqu'ici peu ou pas abordées par les chercheurs (Mongeau, 2008), telles que de connaître les trajectoires d'itinérance des femmes inuit installées à Montréal.

3.2 LA MÉTHODE DES RÉCITS DE VIE

Le « récit de vie » a été défini par plusieurs auteurs de diverses disciplines (Bertaux, 1997; De Gaulejac et Legrand, 2010; Desmarais et Grell, 1986; Grell, 1986; Pineau et Le Grand, 1996). Cette méthode des récits de vie a pour postulat que la personne elle-même est la mieux placée pour comprendre et pour donner sens à sa vie. Elle est considérée comme l'experte de sa situation. Cette méthodologie s'intéresse aux expériences de vie inscrites dans le temps; elle donne place à l'interprétation présente du passé et reconnaît le travail de mémoire que chaque personne interviewée fait (Schnapper, 2012). Bertaux (1997) apporte toutefois une nuance importante : le récit de vie est la narration construite d'une vie ou de certaines séquences de vie. Collé à la réalité ou non, le récit de vie est intéressant en raison de l'interprétation subjective que la personne interviewée fait de sa vie qu'elle raconte ou *reraconte*.

Pour cette recherche, nous avons choisi des récits de vie circonscrits à l'expérience d'itinérance de femmes inuit installées à Montréal. Les participantes ont raconté leur récit depuis leur vie dans leur communauté (les événements de leur enfance et de leur vie adulte). Puis elles ont

abordé leur départ du Nunavik, leur arrivée et leur vie à Montréal, leur expérience de l'itinérance et de la sortie de rue, le cas échéant.

Dans leurs trajectoires, nous avons porté une attention particulière à ce qu'elles ont mentionné comme facteurs d'exode de leur communauté, comme facteurs d'attrait de la ville, comme raisons de déplacement, comme explications de leur itinérance, comme moyens de résistance et comme explication de leur sortie de la rue.

3.3 LES FEMMES RENCONTRÉES

3.3.1 LA POPULATION DE L'ÉTUDE, LES CRITÈRES D'INCLUSION ET L'ÉCHANTILLON

L'étude porte sur les femmes nunavimmiut qui se sont déplacées à Montréal, et qui, par la suite, ont vécu une expérience d'itinérance dans la métropole. Les femmes devaient être originaires du Nunavik et majeures. Onze (11) participantes volontaires, majeures et originaires du Nunavik ont été interviewées.

Nous avons inclus seulement les femmes inuit originaires du Nunavik afin de réduire les facteurs externes de diversité, et ce, pour trois principales raisons. 1) Les femmes nunavimmiut sont plus nombreuses à Montréal que celles originaires des autres territoires inuit canadiens. 2) Les autres territoires inuit canadiens ne présentent pas la même histoire et les mêmes relations avec les populations allochtones et les institutions provinciales et fédérales. 3) La situation sociale diffère significativement entre les territoires de l'Inuit Nunangat.

L'origine géographique des participantes était répartie presque également entre la région de la baie d'Ungava (6 participantes) et celle de la baie d'Hudson (4 participantes). Une participante a révélé en cours d'entretien, être née au Nunavut alors qu'elle s'identifiait au Nunavik où elle avait vécu une partie importante de sa vie. Pour cette raison, nous avons décidé de conserver cette participante au sein de notre échantillon.

Le secteur de la baie d'Hudson regroupe les sept communautés de l'ouest, soit Kuujjuarapik, Umiujaq, Inukjuak, Puvirnituk, Akulivik, Ivujivik, Salluit. Le secteur de la baie d'Ungava regroupe les sept communautés de l'est, soit Kangiqsujuaq, Quaqtaq, Kagirsuk, Aupaluk, Tasiujaq, Kuujjuaq, Kangiqsualujjuaq. Selon les données de la Régie régionale de la santé et des services sociaux Nunavik (RRSSSN) (2013), la population des communautés du Nunavik varie entre 174 et 2075 personnes. Les femmes rencontrées provenaient autant des communautés les moins peuplées que des communautés les plus peuplées.

L'âge était le second critère d'inclusion. Nous avons recruté seulement des femmes majeures. L'âge de près de la moitié des participantes (5 sur 11) se situait entre 35 et 49 ans. Trois autres participantes avaient entre 18 et 34 ans, alors que deux avaient entre 50 et 65 ans. Nous ne connaissons pas l'âge d'une dernière participante puisque cette question était posée lors du second entretien qui n'a pas eu lieu avec celle-ci.

Notre échantillon a été construit sur la base de deux groupes afin de nous permettre d'explorer l'expérience d'itinérance incluant sa sortie : cinq (5) participantes vivaient en situation d'itinérance au moment de l'entretien et six (6) autres étaient, selon elles, sorties de la rue au moment de l'entretien.

La durée de l'itinérance n'a pas été considérée comme critère pour constituer notre échantillon. Puisque nous accordions une importance aux trajectoires qui mènent les femmes en situation d'itinérance, le temps passé en itinérance nous a semblé moins pertinent.

Nous avons considéré une femme *en situation d'itinérance* si elle disait dormir dans un refuge, dans la rue, dans un espace public ou privé (en l'utilisant sous forme de squat) ou dans un appartement où elle était reçue temporairement à la nuit (forme de *couch surfing* très pratiquée par les Autochtones en milieu urbain selon Lévesque, Cloutier, et Turcotte (2013)) et si elle se considérait en situation d'itinérance. Nous avons considéré une femme *sortie de la rue* si elle affirmait avoir eu un logement où dormir dans les jours précédents la première entrevue, si elle présentait ce logement comme étant assez stable et si elle disait être sortie de l'itinérance. Le logement pouvait être à elle, elle pouvait en payer le loyer en entier ou en partie ou encore elle pouvait y être accueillie par quelqu'un sans avoir de frais.

3.3.2 LE CRITÈRE D'EXCLUSION : LA CONFUSION

Dans cette recherche, nous avons exclu les femmes inuit présentant de la confusion liée à leur état de santé mentale ou à leur consommation de substances psychoactives, au moment du recrutement ou de l'entretien. Il était primordial pour nous que les femmes puissent consentir librement, comprendre pleinement ce qu'engageait leur participation à la recherche, que leur récit soit suffisamment cohérent et compréhensible et qu'elles soient disposées à participer à une entrevue. Ainsi, nous avons fait certaines observations pour évaluer la confusion des participantes :

- 1) la participante donne-t-elle des signes comportementaux et verbaux qu'elle ne suit pas nos propos lors du recrutement (discours décousu, inattention)?
- 2) la participante donne-t-elle des signes d'intoxication (démarche chancelante, équilibre précaire, grande agressivité, hyperactivité)?
- 3) la participante consomme-t-elle de l'alcool au moment de la rencontre?

Par ailleurs, nous avons privilégié la matinée pour le recrutement et les entretiens avec toutes les femmes rencontrées selon la recommandation de l'interprète linguistique et culturelle (voir section 3.5 *Le recrutement*, pour la présentation de l'interprète) puisque plus de femmes présentaient de la confusion liée à la consommation de substances psychoactives dès le milieu d'après-midi.

3.4 LE TRAVAIL DE COLLABORATION

Il était important selon nous que la recherche soit intéressante d'un point de vue des connaissances pour la communauté inuit. Ainsi, dès le début, nous avons travaillé avec l'organisme *Chez Doris* et avec la Société Makivik pour connaître et établir leurs besoins en matière de recherche et ainsi en assurer la pertinence. Effectuée en étroite collaboration avec une interprète linguistique et culturelle, notre cueillette des données (voir section 3.6 *La collecte des données*), incluant l'élaboration de la question d'ouverture, du guide de la seconde entrevue

et du formulaire de consentement, nous a permis d'être cohérentes et adaptées au niveau culturel. Puis nous avons validé notre compréhension des récits avec l'interprète culturelle à la suite des entrevues où elle était présente (4 entrevues). Nous avons également fait une entrevue de validation de l'analyse globale des résultats avec cette dernière. Ce processus de triangulation nous a permis une bonne compréhension de la culture des participantes et ainsi d'avoir une cohérence dans l'interprétation des résultats de notre recherche. Ce processus nous a été inspiré et est en accord avec l'Énoncé de politique des trois Conseils (CRSHC, CRSNGC, IRSC, 2010), avec le Protocole de recherche des Premières nations du Québec et du Labrador (Assemblée des Premières nations du Québec et du Labrador, 2005), et avec le guide à l'intention des chercheurs de l'Inuit Tapiriit Kanatami et du Nunavut Research Institute (2007). L'interprète a donc été une informatrice-clé, une source de connaissance de la culture inuit et une partenaire active dans ce processus de recherche.

3.5 LE RECRUTEMENT

L'interprète linguistique et culturelle dont nous avons retenu les services connaît très bien la communauté itinérante inuit. Il y a quelques années, elle a été travailleuse de rue auprès de cette population. La communauté inuit itinérante à Montréal est petite et tissée assez serrée; l'interprète culturelle était connue des Inuit montréalais. C'est donc dire qu'elle connaissait de vue la majorité des femmes rencontrées, ce qui nous a semblé un facteur favorable au recrutement. Néanmoins, les femmes étaient libres de consentir à participer à la recherche, l'interprète n'étant plus rattachée à aucun service ou ressource au moment du recrutement : les femmes ne pouvaient gagner ni perdre aucun bénéfice en raison de leur participation. Mentionnons également que l'interprète est originaire d'un autre territoire que le Nunavik.

Nous avons procédé ensemble directement au recrutement des participantes. Pour les cinq (5) femmes en situation d'itinérance, nous les avons abordées en personne dans la rue, dans les secteurs de Montréal où elles se trouvent, soit entre les stations de métro Atwater et St-Laurent. Étant donné que toute la collecte des données s'est déroulée en hiver, nous les avons également recrutées dans les centres de ressources de jour se situant dans ce secteur : *Chez Doris*, *Open*

Door, Mission St-Michael's et le *Centre d'amitié autochtone*. Pour recruter les six (6) femmes sorties de l'itinérance, l'interprète a soit invité elle-même des femmes répondant aux critères de participation, soit nous les avons rencontrées dans des centres de ressources, dans un centre de formation ou au centre commercial.

Lors du premier contact, l'interprète me présentait et expliquait en inuktitut la recherche et ses objectifs dans les termes utilisés dans le formulaire de consentement (voir annexe 1). Lorsqu'une femme acceptait de partager son histoire lors d'un entretien, l'interprète se retirait (si la femme parlait anglais) et nous fixions un moment et un lieu de rencontre à sa convenance. Nous demandions également à la participante si elle désirait que l'interprète soit présente lors de l'entrevue. Sept participantes ont refusé sa présence.

Les entrevues se sont effectuées immédiatement après le recrutement de chaque participante, dans la grande majorité des cas. Dans le cas où la femme refusait la présence de l'interprète, l'entrevue se tenait avec la chercheuse seulement.

Toutes les participantes ont choisi elles-mêmes le lieu où s'est déroulée l'entrevue, c'est-à-dire celui où elles étaient le plus à l'aise pour parler de leur histoire : restaurant, endroit public, organisme communautaire, etc. Il leur était offert un café ou un goûter si elles désiraient aller dans un restaurant.

Les entrevues se sont déroulées en anglais à l'exception des entrevues de deux participantes qui ont été interprétées entièrement de l'inuktitut vers l'anglais. Deux autres participantes qui avaient réquisitionné l'interprète ont fait leurs entrevues en anglais avec quelques moments en inuktitut. Mentionnons toutefois que les femmes n'avaient pas toutes le même niveau d'aisance en anglais. Une grande majorité d'entre elles ont présenté à un moment ou un autre de l'entrevue un vocabulaire limité ou de la difficulté à traduire des termes de l'inuktitut vers l'anglais. Ceci a pu limiter la verbalisation de leur expérience et de leurs émotions.

À chaque entrevue, nous avons demandé aux femmes si elles acceptaient l'enregistrement audio. Deux femmes ont refusé d'être enregistrées. Nous avons dans ces cas, pris des notes manuscrites, ce qu'elles avaient accepté.

Finalement, à la suite de chaque entrevue, les participantes ont chacune reçu une indemnité d'une valeur de 20 \$ payée en chèque-cadeau d'épicier, suivant la recommandation de l'interprète linguistique et culturelle.

3.6 LA COLLECTE DES DONNÉES

Nos données proviennent de trois sources : observations, informatrice-clé et entrevues. La collecte s'est échelonnée sur cinq semaines pendant lesquelles nous avons eu l'opportunité de faire des observations dans les ressources visitées pour notre recrutement. Nous en avons tiré une série de notes de terrain compilées dans notre journal de bord et que nous avons utilisées pour notre compréhension du quotidien des femmes rencontrées.

Nous avons considéré l'interprète linguistique et culturelle comme étant une informatrice-clé pour notre compréhension culturelle ainsi que pour notre compréhension de la situation d'itinérance des femmes auprès desquelles elle a travaillé plusieurs années. Nous avons ainsi des notes d'entretiens compilées dans notre journal de bord que nous avons codées et qui nous ont permis d'éclairer notre compréhension du quotidien des femmes et de la culture inuit.

Toutefois, la principale source du matériau recueilli provient des vingt-et-une entrevues réalisées avec les onze participantes. En effet, celles-ci ont été rencontrées à deux reprises à un intervalle de deux semaines, à l'exception d'une participante qui n'a été rencontrée qu'une seule fois. Nous avons choisi de faire deux entrevues pour trois principales raisons : 1) pour vérifier si nous avons bien compris les propos de l'interviewée, 2) pour permettre à l'interviewée de faire des nuances et des ajouts à la suite de la première entrevue, soit de participer à une forme de validation des données, et 3) pour approfondir des thèmes non abordés ou peu abordés lors de la première rencontre.

La première entrevue s'apparentait au type non directif et s'ouvrait sur la même question pour chacune : « *Can you tell me about your life in Nunavik?* ». Par la suite, les questions visaient à relancer la parole, à susciter l'élaboration et à demander des explications. Tel que les auteurs

Demazière et Dubar (2004) le pensent, l'entretien de type non directif l'est plutôt à cause de l'attitude d'ouverture de l'intervieweuse et de l'absence de grille d'entrevue précise. L'entretien de type non directif reste tout de même orienté par le processus de recrutement et de consentement où les buts de l'étude et les sujets qui seront abordés sont présentés. Effectivement, avant le début de l'entretien, nous rencontrions les femmes et leur expliquions le but de la recherche et les principaux thèmes que nous désirions aborder avec elles au sujet de leur expérience d'itinérance et de sortie de rue, le cas échéant, via le formulaire de consentement. Cette démarche nous a offert des récits pertinents, originaux et reconnaissants la liberté des femmes à se raconter comme elles le désiraient, dans l'ordre qu'elles désiraient, en proposant le sens de leur expérience et en abordant les sujets de leur choix.

À la suite de la première entrevue, nous utilisons les deux semaines avant la prochaine rencontre pour faire les notes postentretiens, pour faire les retranscriptions, pour résumer graphiquement les trajectoires, puis pour préparer le guide d'entretien à venir selon les « trous » et les besoins d'éclaircissement (Mayer et Deslauriers, 2000). Neuf entretiens sur onze ont été retranscrits. Les deux autres ont été seulement réécoutés plusieurs fois, faute de temps entre les deux entretiens, puis ont été retranscrits après la collecte des données. À partir de ces premiers récits de vie, nous avons recomposé des itinéraires sous forme de trajectoire résumée graphiquement. Ces trajectoires ont été des outils de compréhension de l'expérience d'itinérance des participantes (Bellot, 2000).

Directement après les entrevues, nous notions rapidement le contexte, le déroulement de l'entrevue et nos principales réflexions. Nous retranscrivions ces notes quelques jours plus tard en même temps que le verbatim. Ces notes ont été codées par la suite dans notre travail d'analyse.

La seconde entrevue était de type semi-dirigé. Nous débutions par présenter un résumé graphique (voir annexe 3) de notre compréhension de son récit à chaque participante. Ce résumé se voulait visuel, allégé en mots, et construit chronologiquement pour représenter une trajectoire. Les liens de sens et d'explications que la femme avait donnés y étaient inclus. Alors, nous demandions aux participantes de nous corriger et de nous expliquer ce que nous n'avions

pas bien compris ou ce que nous avions omis. Elles pouvaient ajouter d'autres informations si elles le désiraient. Donc, la trajectoire d'itinérance devenait un outil de compréhension de leur récit qu'elles validaient en début de deuxième entrevue. Ceci nous a permis d'enrichir la première entrevue avec les participantes elles-mêmes comme il a été expliqué déjà et de minimiser nos interprétations culturelles inappropriées. Puis nous terminions l'entrevue de façon semi-directive. Notre grille d'entretien était divisée en deux parties : la première partie était adaptée à chaque participante pour aborder ou préciser certains thèmes qu'elles n'avaient pas ou peu abordés auparavant, l'autre moitié était générique pour toutes les participantes. Nous abordions certains thèmes tels que leurs mécanismes d'adaptations, leurs moyens de résistance, leurs bifurcations de vie, leur identité et l'identité inuit par exemple.

3.7 L'ANALYSE DES DONNÉES

Voici les principales étapes de l'analyse réalisée. 1) Dans un premier temps, nous avons nous-mêmes retranscrit puis fait une analyse thématique des entrevues initiales. Des grilles schématiques, sous forme de trajectoire résumée, ont été produites et ont été soumises aux participantes. Ensuite, nous avons nous-mêmes retranscrit l'entièreté des deuxièmes entrevues. Ces deux moments de retranscription ont eu l'avantage de nous permettre de restituer toutes les marques verbales, les émotions et la gestuelle pertinente à notre compréhension. Les sections enregistrées en inuktitut ont été indiquées au verbatim, mais inscrites dans leur interprétation en anglais seulement. 2) Puis, dans un deuxième temps, nous avons procédé à une analyse verticale des trajectoires globales des participantes (première et seconde entrevue). Nous avons tout d'abord codifié le matériau en laissant émerger les codes selon la première étape de la méthode d'analyse par théorisation ancrée de Paillé (1994). Puis nous avons réaménagé les codes redondants ou contenant peu de matériau. De là, nous avons procédé à une catégorisation pour « porter l'analyse à un niveau conceptuel en nommant de manière plus riche et plus englobante les phénomènes, les événements qui se dégag[ai]ent des données » (Paillé, 1994, p. 159). Ensuite, nous avons analysé ces catégories à la lumière des huit éléments de vulnérabilité de notre cadre d'analyse. Puis nous avons rédigé des mémos brefs et généraux des trajectoires de

chaque femme et des mémos réflexifs par thème selon le cas. À partir de ce travail, nous avons construit des grilles résumées de trajectoire pour chaque femme afin de les comparer entre elles, intragroupe (femmes en situation d'itinérance et femmes sorties de la rue) et ensuite intergroupe. Ce travail nous a menées à une analyse typologique des trajectoires des participantes en nous attachant aux éléments structurants partagés (Schnapper, 2012). Ainsi, nous avons fait ressortir ces éléments partagés en trois trajectoires types de déplacement. 3) Dans un dernier temps, nous sommes retournées valider les résultats auprès de l'interprète culturelle pour finaliser et réviser l'analyse.

3.8 LES ENJEUX ÉTHIQUES

3.8.1 L'ANONYMAT DES PARTICIPANTES

Au début de la première entrevue, nous demandions aux participantes de se choisir un nom fictif pour la recherche, nom qui a été utilisé dans les retranscriptions, les formulaires de consentement et les formulaires de reçu de chèque-cadeau. Nous avons retiré des verbatims les noms des communautés d'origine puisque celles-ci sont peu peuplées et peu nombreuses. Nous avons également discuté avec les participantes des informations qu'elles ne désiraient pas associer à leur récit afin d'assurer leur anonymat. Finalement, lorsqu'une entrevue avait lieu en présence de l'interprète, celle-ci signait le consentement écrit où il était indiqué qu'elle s'engageait à garantir l'anonymat des participantes.

3.8.2 LA CONFIDENTIALITÉ DES DONNÉES

L'interprète s'est engagée par écrit à ne pas divulguer l'information reçue au cours de la recherche. Nous avons protégé les formulaires de consentement, les formulaires de réception des chèques-cadeaux, les entrevues enregistrées et les verbatims, de la façon suivante : le matériel a été mis sous clé dans notre bureau à notre domicile, et l'accès à notre ordinateur a été protégé par un mot de passe. Nous avons été seules à avoir accès aux données. Les entrevues ont été enregistrées selon les pseudonymes des femmes et aucune liste associant les noms et

pseudonymes n'existe. Finalement, en conformité avec les règles de l'Université de Montréal, les données seront conservées sept années avant d'être détruites et seulement les données anonymisées pourront être conservées après cette date.

3.8.3 L'ÉTHIQUE DU PROCESSUS DE RECHERCHE

La recherche a été soumise et approuvée par le CERFAS (renommé CÉRAS en 2014) de l'Université de Montréal et les suivis annuels ont été faits. Au tout début de la première entrevue, la chercheuse, appuyée par l'interprète lorsqu'elle était présente, a présenté oralement la recherche en s'appuyant sur le formulaire de consentement. Nous avons informé les participantes des objectifs et du déroulement de la recherche, de leur engagement, des avantages et des risques potentiels de leur participation, de leur liberté de se retirer en tout temps de la recherche et de mettre fin à une entrevue. Nous leur avons présenté aussi les modalités de confidentialité et finalement, l'indemnisation payée en chèque-cadeau. Les femmes ont eu la possibilité de poser des questions. Puis nous leur avons proposé de signer le formulaire de consentement. Deux participantes ont préféré donner leur consentement verbal étant donné leur difficulté en anglais écrit. Dans ce cas, nous avons noté la date du consentement oral.

CHAPITRE 4 : RÉSULTATS ET DISCUSSION

Nous présentons dans ce chapitre les résultats provenant des récits des onze participantes. Puis nous discutons des résultats principaux de cette étude en faisant des liens avec les recherches existantes. Ceci devrait nous permettre d'émettre certaines hypothèses explicatives de nos résultats. Pour terminer, nous présentons les limites de notre étude.

Mentionnons qu'il n'est pas ressorti de différence ni de particularité de la comparaison intergroupe des trajectoires de prédéplacement, de déplacement et de postdéplacement. Ainsi, nous privilégions une présentation chronologique des résultats de cette recherche sous forme d'une trajectoire (phases prédéplacement, déplacement et postdéplacement). Puis nous terminons par la présentation des résultats sur la sortie de rue qui concernent six des onze participantes. Nous présentons dans les trajectoires les expériences d'oppression, de discrimination et d'inégalités que les femmes ont témoigné avoir vécus. Présenter ces expériences en mettant en lumière les éléments de vulnérabilité des participantes permet une meilleure clarté pour nos lecteurs, mais en réalité, pour les femmes, ces vécus ne sont ni facilement délimitables, ni hiérarchisables. Ils s'influencent mutuellement dans leur expérience particulière de vie.

Précisons que nous utilisons les expressions le *Nord* et le *Nunavik* indifféremment pour désigner la même région géographique. Nous utilisons également l'expression le *Sud* pour désigner le territoire de la province de Québec, à l'exception du Nunavik. Nous le faisons en accord avec les termes communément utilisés par les femmes inuit elles-mêmes : «North», «South».

Notons aussi que pour rendre les propos justes et par respect de la parole des participantes, nous présentons leurs citations sans modifications ni corrections par rapport à l'oral.

4.1 LE PRÉDÉPLACEMENT : LE CONTEXTE DE VIE AU NUNAVIK

Les participantes ont lié leur déplacement vers Montréal à leur volonté de s’émanciper de certaines expériences d’oppression et d’inégalités qui s’inscrivent dans leur contexte de vie au Nunavik. Nous présentons ici ces résultats des dimensions collectives des trajectoires d’itinérance des femmes. Puis nous présentons certains événements de la vie personnelle des participantes que nous avons attribuées aux dimensions individuelles de leurs trajectoires. Dans cette section sur le prédéplacement, nous mettons aussi en lumière les facteurs d’exode des communautés nommés par les femmes. Rappelons qu’un facteur d’exode est tout facteur économique, politique, social, familial, institutionnel, personnel ou encore d’ordre professionnel qui contribue à l’explication des schémas de déplacement des Autochtones hors de leur communauté.

4.1.1 LES DIMENSIONS COLLECTIVES DES TRAJECTOIRES

4.1.1.1 La violence

Les femmes ont parlé de rapports d’oppression qui se traduisaient principalement par de la violence interpersonnelle et communautaire dans leurs expériences, partagées par ailleurs.

A) La violence interpersonnelle

Toutes les participantes ont raconté des expériences de violence interpersonnelle et pour huit d’entre elles, ces événements ont été d’une très grande intensité. La violence que nous nommons interpersonnelle comprend la violence verbale, psychologique, physique, sexuelle (incluant l’inceste) et financière. La violence ne semble pas exclusive à la sphère privée (intrafamiliale et conjugale), bien que la majorité des expériences des participantes y ait eu lieu.

La quasi-totalité des participantes en couple au Nunavik a vécu de la violence conjugale. Celle-ci s’exprime de manière physique, mais également par le contrôle, la jalousie, les insultes et le dénigrement. Une participante a été, entre autres, droguée à son insu. D’autres sont victimes de viol conjugal.

« It’s hard because he was spicing [adding drugs in] my drinks. [He] put that on my food before I go to a social service... » (Ling Wing)

« I didn't even have a phone cause I know if I had a phone he's gonna call call call. That time I feel like I was like a prisoner. I couldn't go out alone. (...) I know he's gonna appear anywhere. Yeah, he was a real stalker. » (Ling Wing)

« He was acting like a pimp but he wasn't. He was like, you want me! *Simulating someone being pulled abruptly towards someone's self*. I wasn't allowed to go home to my mama's place. Just take a shower and he... *Again, simulating someone being pulled abruptly towards someone's self*. I know game. » (Gal)

La maison se trouve être un lieu de domination des conjoints.

« I used to work in a radio station, but I ended up in an abusive relationship. I was afraid to go out because I had bruises. If you've been punched and you have a black eye, it's gonna heal only (...) in two weeks. That's how much I was abused. (...) I was hiding my bruise. I pretended he was a nice person. » (Ling Wing)

Comme femme, elles sont donc victimes de la violence des hommes de leur entourage et particulièrement de celle de leur conjoint. Cette violence exprimée principalement des hommes envers les femmes dénote un rapport d'oppression lié au genre que subissent les femmes inuit dans leur communauté. Par le confinement dans l'espace, par la démonstration de la force, par la contrainte sexuelle, les hommes s'approprient les femmes. L'appropriation des femmes pour Gervais (2014) est le fait que les dominées soient traitées comme des objets, comme des supports de l'expression de soi par la classe dominante, soit les hommes dans le cas présent.

Les participantes ont témoigné de deux principaux déclencheurs à cette violence interpersonnelle envers elles : la consommation de substances psychoactives et la jalousie. L'intoxication à l'alcool ou aux drogues semble être le principal déclencheur de la violence au sein des familles, aussi bien envers les enfants qu'entre les conjoints.

« I end up with an abusive man. (...) I've never cheated on him, but he was a drug addict. That's why he couldn't control his anger. Short temper. So! I was soaked. (...) He acted as he owned me. » (Ling Wing)

Quant à la jalousie, elle-même souvent liée aux situations d'intoxications, elle s'exprime par le contrôle des femmes au sein des couples et est une des expressions de la domination des hommes telle que vue ci-dessus. Plusieurs femmes ont dû quitter leur emploi à cause d'un conjoint jaloux.

Selon notre informatrice-clé⁷, cette jalousie est récente dans l'histoire des Inuit : les personnes nées dans les années 20 n'auraient jamais témoigné d'expériences de jalousie selon elle. En effet, dans les années 20, les Inuit vivaient en camps nomades, en parenté intime. Ces camps regroupaient seulement quelques dizaines de personnes liées entre elles par la naissance, le mariage, l'adoption ou le partage du prénom (Pauktuutit Inuit Women of Canada, 2006). Notons que la jalousie était particulièrement présente dans l'expérience de vie prédéplacement des participantes rencontrées.

« I started my job. I couldn't work well cause I had a jealous boyfriend, like I told you. Even though I go to work, he says:
-"Where have you been? You've been cheating on me?"
-"Oh I've been working! Call my work." » (Gal)

« I was working that time, when I was with him. And jealousy came up. And I quit my job. » (Alacia)

La maison est aussi un lieu d'oppression pour cinq des participantes durant leur enfance. Elles ont dit avoir été victimes et témoins de violences au sein de leur famille. Elles ont vécu sous la menace de la violence conjugale de leurs parents. Plusieurs se sont retrouvées actrices dans la dynamique de violence conjugale de leurs parents en assumant la responsabilité de se protéger elles-mêmes, de protéger leur fratrie et même leur mère violentée.

« Fighting. I used to watch my dad hitting my mom. Kicking her out naked. I had to open the door in the cold cold winter. Stupid! » (Gal)

Quand leurs parents n'ont plus été en mesure d'assumer leurs rôles envers leurs enfants, généralement à cause de leur grande consommation d'alcool et/ou de drogues, les participantes ont dit avoir dû remplacer leur mère. Elles se sont vues attribuer des tâches et des responsabilités trop lourdes pour leur jeune âge comme certaines l'ont souligné. Cette parentification n'est généralement pas imputée à leurs frères. Enfant, les femmes sont donc déjà victimes de la définition genrée des rôles et responsabilités de la maisonnée : le travail domestique et les responsabilités de maternage sont principalement des rôles assumés par les femmes.

⁷ Rappelons que notre informatrice-clé est l'interprète linguistique et culturelle dont nous avons retenu les services.

« My parents was alcoholic. They was drinking every day and I had to take care of my sisters and brothers, like I was a mother. (...) I had to take care of every [thing:] kids and food, looking after my mother every time she gets drunk. *She cries*. Cause I remember when I was 6 years old, she got rape from different men, when she was passed out. » (Maggie)

Remarquons ici que ce vécu de la violence interpersonnelle est nommé par toutes les participantes; la domination par la violence conjugale de leur conjoint ou de leurs parents, la jalousie, le contrôle et leur parentification, sont à la source de leur volonté d'émancipation de cette violence interpersonnelle. Elle est le premier facteur d'exode de leur communauté étant donné l'importance qu'elle a prise dans la vie des femmes. Pour huit participantes, ce vécu a été l'élément le plus déterminant de leur trajectoire d'itinérance.

B) La violence communautaire

Nous avons nommé « violence communautaire » la seconde forme de violence vécue avant leur déplacement par plus de la moitié des participantes (6). En effet, les femmes ont témoigné d'une violence sociale de la part de leur communauté. Tout d'abord, elles ont été la cible de commérages dans les espaces publics. Traditionnellement, les commérages sont une forme de contrôle social au sein des communautés inuit selon le Pauktuutit Inuit Women of Canada (2006). Tout en respectant certaines balises socialement acceptées, les commérages sont utilisés pour décourager les comportements inappropriés, par exemple : le mensonge, le vol, la paresse, le commérage excessif, la jalousie, la vantardise, les traits de caractère colériques, la promptitude à la violence et l'imprévisibilité. Les commérages permettent l'expression de l'agressivité et des frustrations refoulées en évitant la violence physique entre les membres de la communauté. Ils régulent donc les tensions. Outre le commérage, au sein des sociétés inuit le contrôle social est exercé par la moquerie, la menace du déshonneur et le fait d'ignorer la situation problématique. Les participantes de notre étude ont raconté avoir ressenti les commérages très négativement. Elles les ont perçus intrusifs de leur vie privée.

« And they gossip a lot! I consider myself as a very quiet person. I just wanted to close the door and lock the door when I was up there [in my community]. » (Mary)

Ensuite, les femmes ont parlé des rumeurs et des railleries au sein des communautés. Les femmes se sont senties stigmatisées par ces rumeurs et ces railleries lorsqu'il leur est arrivé des

événements traumatiques. Elles ont raconté ne pas avoir eu ni l'espace, ni le soutien au sein de leur communauté pour « guérir ». Par exemple, à la suite du meurtre de son ami tué par son amoureux, une participante raconte avec émotion qu'elle n'a jamais pu parler de son vécu au sein de sa communauté puisqu'elle était déjà stigmatisée par cet événement. Elle avait peur d'être raillée.

« Those rumors, the gossip ... she feels like she cannot open it cause, nobody... all they gonna do is gossip about her. And she feels that sometimes people looking at her. She got that complex now that everybody [in her community, is] looking at her because of that reason [the murder]. » (Alacia, traduction libre de l'interprète, de l'inuktitut vers l'anglais)

Trois des quatre participantes adoptées de façon coutumière⁸ ont également parlé de leur stigmatisation. Nous reviendrons plus loin en détail sur leur expérience d'adoption. Donc, les femmes ont parlé de leur stigmatisation par les rumeurs, les commérages, les railleries et de leur stigmatisation liée à leur adoption comme d'un facteur d'exode de leur communauté.

« I would say from 1 to 10, I would have to say 5 cause I knew I was adopted. I was from [another community]. So it was... between 1 to 10, it was a 5.(...)Though, it was tough... Yeah, been bullied all the time at school, cause the kids knew I was adopted and that's why I moved from there. » (Ooluta)

C) La banalisation de la violence

Selon notre informatrice-clé, au Nunavik la violence (interpersonnelle et communautaire) est banalisée et fait partie intégrante de la vie quotidienne.

« Violence is everyday life and it's everywhere. We are used to it. Only in Montreal, I've learned that violence is not common. » (informatrice-clé)

Les participantes ont aussi témoigné d'une grande tolérance à la violence et d'une permissivité de la part de leur communauté, ce qui rejoint les propos de l'informatrice-clé. Comme femme, cette tolérance les discrimine de façon particulière et les empêche de se sentir en sécurité dans leur communauté. Cette tolérance s'exprime par le peu de soutien et de protection des femmes. Plusieurs femmes victimes de viols ou de violence conjugale ont dit s'être heurtées à l'inaction

⁸ L'adoption coutumière est une pratique traditionnelle d'adoption des enfants au Nunavik. Elle se fait au sein des familles inuit et est dorénavant reconnue par le gouvernement du Québec.

de leur communauté et de leurs familles alors que les événements qu'elles subissaient étaient connus.

« Her husband was abusive and she told her parents about it. But they always were on his side. And when her husband came to fetch her, her parents told her that she had to go back with him. » (Pee, traduction libre de l'interprète de l'inuktitut vers l'anglais)

De plus, les femmes sont découragées de dénoncer leurs agresseurs. Socialement, il n'est pas bien vu de le faire. Une femme a dit avoir craint de dénoncer son conjoint violent à la police par peur de représailles de la part de sa belle-famille. La vie au sein de communautés de petite taille, oblige une proximité entre les individus. Nous aborderons plus loin cette vie en proximité.

« Most of the time, I was scared to put him in jail because of his sibling sisters. I don't want them to be mad at me. » (Ling Wing)

Toujours selon notre informatrice-clé, les plaintes pour violence conjugale déposées par certaines femmes peuvent disparaître lorsque leur conjoint est ami ou cousin du policier. Il semble exister un système de privilèges entre les hommes qui est basé sur les liens familiaux au sein des clans d'origine. Pour Duhaime (communication personnelle, 20 novembre 2014), il remarque que le fonctionnement traditionnel basé sur un système d'influence et de privilèges de clan supplante bien souvent le fonctionnement occidental imposé au sein des municipalités depuis la sédentarisation des Inuit il y a un peu plus d'un demi-siècle par les gouvernements provinciaux et fédéraux. Les relations de privilèges soutenues par les loyautés familiales entre les individus d'un même clan peuvent aller jusqu'à protéger les agresseurs et entraver la sécurité et la protection des victimes. Les personnes inféodées au pouvoir en place n'ont bien souvent aucun recours.

En outre, une participante a raconté avoir douté du pouvoir de protection des agents de police du Nunavik. Elle considère que ceux-ci ne remplissent pas leur responsabilité de protection envers les femmes puisqu'ils encouragent ces dernières à trouver la protection ailleurs que dans leur communauté, comme à Montréal.

« That's why the cops up North they know me:
- "You better not go up. You don't want to go back to him. Leave him alone [...] You're better at fucking [sic] Montreal, you are better there. Nobody is gonna hit you there."
[...] Yeah, cops told me that. » (Gal)

Ces idées que la sécurité et l'émancipation de la violence ne soient pas possibles pour les femmes inuit au Nord sont aussi véhiculées par les services sociaux lorsque ceux-ci envoient une participante à Montréal pour l'éloigner de son agresseur :

« One way ticket. They [social services] know. To be away for a long time. » (Ling Wing)

Ainsi, comme femme, les participantes ont raconté ne pas avoir été protégées par leur communauté. Une participante s'est même sentie bannie par celle-ci alors qu'elle avait besoin d'aide : elle précise avoir perdu sa réputation sous l'effet des drogues dissimulées par son conjoint dans ses boissons et sa nourriture.

« I was not myself. [...] I really lost my reputation, because he was spicing [adding drugs] my food and my tea and my coca-cola. I didn't know that time, but I started to notice: I'm not crazy! What did I done? Hallucinations. Hyper. *Sigh*. So I was bared to get away from my town. » (Ling Wing)

Soulignons que le manque de protection et de sécurité dans les communautés, dans le contexte où elles vivent des rapports de domination et des expériences de discrimination et de stigmatisation, incite les femmes à quitter leur communauté. Les participantes l'ont nommé comme un facteur d'exode pour elles. Ajoutons que huit participantes ont témoigné de ce manque de protection et de sécurité pour les femmes dans toutes les communautés du Nunavik : partout, elles seront retrouvées.

« Where I am [up North], he's gonna find me. I gonna be somewhere, he's gonna find me. » (Ling Wing)

4.1.1.2 La stigmatisation des enfants adoptés

Trois des quatre femmes adoptées dans leur enfance ont témoigné avoir été considérées différemment et avoir été stigmatisées par rapport aux autres enfants de leur famille adoptive et de leur communauté. La maisonnée est devenue un lieu de violence interpersonnelle de la part

des parents (la mère comprise) et de la fratrie pour les filles adoptées. Elles se sont senties dévalorisées.

« My brothers just disrespect me all the time. [...] They hated me. So, they kicked me out [of the house] all the time. I had to stay in women shelter [in my community]. Hard! » (Bird, adoptée)

« Being a black sheep in the family, it was tough. » (Ooluta, adoptée)

Dans la communauté, les enfants leur rappelaient sans retenue la perte de leurs parents biologiques en faisant raisonner « adoption » avec « abandon ».

« As a child, [she] used to told me: I don't have a mother. And that hurt [me]. *She started to cry.* » (Alacia, adoptée)

Selon notre informatrice-clé, l'adoption coutumière a évolué depuis les dernières décennies pour revêtir un sens nouveau. En effet, traditionnellement lors du décès d'un parent, ou lorsqu'un couple ne réussissait pas à avoir d'enfant, une adoption pouvait être consentie. Les enfants adoptés n'étaient pas stigmatisés entre autres à cause de la fluidité des liens entre adultes et enfants. Cette fluidité s'exprime dans l'apparente liberté des enfants de passer de maison en maison pour des visites et dans le partage pour tout adulte du droit et du devoir d'autorité envers les enfants de la communauté, et ce, tant sur le plan de l'éducation, de la discipline et de la désapprobation des comportements inappropriés (Pauktuutit Inuit Women of Canada, 2006). Bref, selon la tradition, l'adoption coutumière était consentie, pouvait être refusée et l'idée d'offrande en faisait partie. Les enfants connaissaient et entretenaient des liens avec leurs parents biologiques bien que la première responsabilité et l'autorité revenaient aux parents adoptifs.

Aujourd'hui, l'obligation et la contrainte de donner en adoption un de ses enfants ont remplacé l'offrande. Aux motifs d'adoption habituels, il semble maintenant avoir été ajouté le jeune âge de la mère. Selon notre informatrice-clé, plusieurs mères obligées de donner leur enfant le renient, car elles sont elles-mêmes sous l'effet de la colère d'avoir eu à obéir à cette adoption. L'adoption semble aujourd'hui être plus souvent imposée par des membres de la famille. Celle-ci n'est plus faite pour les mêmes motifs traditionnels et les liens avec la mère biologique ne

sont parfois plus maintenus. En conséquence, les enfants adoptés ressentent de l'abandon. Les participantes adoptées ont témoigné de ce sentiment d'abandon et de leur expérience de rejet de la part de leurs parents biologiques. Il s'agit ici d'un autre facteur d'exode : avoir été stigmatisée par sa communauté et sa famille pour avoir été adoptée.

« I went to visit my biological mother and my brother, and it was kind of weird cause my biological mother didn't want nothing to do with me. And she said: "no, you're not mine. I give you up for adoption." That really hurt. » (Ooluta, adoptée)

4.1.1.3 Le handicap

Une participante vit avec un handicap. Elle a témoigné avoir été victime d'actes de violence interpersonnelle et communautaire au Nunavik avant son départ qu'elle lie à son genre et à son handicap physique. Elle a été le souffre-douleur de sa mère. Et elle a été victime d'une multitude de sévices physiques et sexuels de la part des hommes de sa communauté.

« My mom kept me 10 years in a room... like a prisoner. » (Siasi)

« It has been 15 years of physical, mental and sexual abuse. [...] I have been sexually abused more than 20 times in my life, since I was a child. » (Siasi)

Cette situation est sans doute reliée à la perception sociale du handicap chez les Inuit. Selon les auteurs Therrien et Laugrand (2010), la compréhension du handicap chez les Inuit est qu'il touche, une personne qui s'est elle-même moquée d'une personne handicapée ou dont les parents se seraient moqués d'une personne handicapée. Aussi, le handicap peut être un sort réservé aux personnes ou à la progéniture des personnes qui transgressent les règles prescrites. Encore, le handicap peut être le sort jeté par des chamans malintentionnés ou des entités non humaines. Cette conception du handicap ainsi que les formes de traitements réservées aux personnes vivant avec un handicap sont liées à des éléments d'histoire qui seront discutés dans le prochain chapitre.

Ainsi, cette participante vivant avec un handicap ne correspondait pas à la « normalité » dès sa naissance et on peut penser qu'elle a pu nécessiter des soins particuliers qui ont demandé un effort plus important à sa mère. Par ailleurs, à la suite de certaines chirurgies correctrices, des cicatrices sont restées et cette participante a pu être perçue négativement et inférieure à cause

de son apparence. L'expérience de cette participante porte à croire que l'inclusion et l'égalité ne sont effectivement pas atteintes dans les communautés, surtout si les personnes vivant avec un handicap n'ont pas développé une performance particulière comme c'est le cas chez cette participante.

4.1.1.4 La vie de proximité

La violence conjugale et interpersonnelle prend une couleur particulière dans le contexte polaire parce que les communautés sont de petites tailles, elles sont éloignées les unes des autres et elles sont encerclées par la toundra qui devient un désert de glace et de neige en hiver. Aucune route ne relie les communautés; les déplacements sont possibles uniquement par avion. En conséquence, en leur sein, tout le monde se connaît, tout se sait et il est très difficile d'en partir. Cette proximité entre les habitants d'une communauté est une contrainte de vie, car elle est subie (Le Boulch, 2001). Les participantes ont parlé de cette proximité à l'origine de conflits et de discordes. Elles l'ont vécue comme suffocante. Cinq participantes ont également associé cette proximité à un manque de possibilités pour refaire leur vie, pour un « nouveau départ », après une épreuve personnelle.

« Cause my best friend took [my boyfriend] away from me. I couldn't watch that... I didn't wanna deal with that. (...) [My best friend] like, who I grow up with, like BEST friend. Who I helped a lot! (...) I don't wanna keep like going back. I wanna go forward, not backwards. I don't wanna think about it, I just wanna go forward like live my life. » (Bird)

Les femmes ont en outre parlé d'une forme de promiscuité, c'est-à-dire d'une vie où la distance entre les individus leur a semblé nulle. Les individus vivant en promiscuité estiment ne plus avoir de liberté. Fuir, se cacher, refaire sa vie, éviter ses agresseurs et leurs familles, dénoncer la violence sans avoir peur des représailles et vivre anonymement a semblé impossible pour les participantes. Elles ont rapporté avoir dû partager la sphère publique et/ou privée avec leurs agresseurs, leurs oppresseurs.

« She can't face her abusers anymore. She didn't want to see their faces anymore. » (Siasi, traduction libre de l'interprète, de l'inuktitut vers l'anglais)

Les femmes ont parlé de la vie de proximité et de ce qu'elle engage (l'absence d'anonymat particulièrement) comme d'un facteur d'exode du Nord, voir l'extrait ci-devant.

Plusieurs participantes ont aussi parlé de leur vécu dans des conditions critiques de pauvreté et dans la promiscuité durant leur enfance.

« It was crowded. It was like crowded cause we were 12 in there. And my parents, they drink. They would drink all week-end... and I don't know how we survived. I don't know how we ate. » (Ooluta)

Cette promiscuité résulte de l'accès limité au logement au Nunavik. Adultes, les femmes qui vivent de la violence au sein de leur maisonnée sont particulièrement vulnérabilisées par la pénurie de logements dans toute la région nordique. Cette pénurie restreint leur accès à des alternatives de logement lorsqu'elles en ont besoin. Plusieurs femmes ont mentionné qu'elles étaient confrontées à une dizaine d'années d'attente pour obtenir un logement dans leur communauté.

Dans toutes les communautés du Nunavik, on retrouve cette vie de proximité. Ainsi, le Nord, selon les participantes, n'offre pas de solution aux femmes quant aux problèmes de la proximité et de la promiscuité. De plus, pour les femmes, la situation du logement au Nunavik est un élément d'oppression et accroît leur vulnérabilité.

4.1.1.5 La précarité économique

Au moment de leur départ, seulement cinq femmes étaient en emploi et en tiraient un revenu. Comme vues précédemment, plusieurs femmes avaient quitté leur emploi ou avaient eu de la difficulté à s'y maintenir, parce qu'elles étaient contrôlées par leur conjoint jaloux. Cinq autres femmes bénéficiaient de prestations, de pensions ou vivaient grâce au salaire de leur conjoint. Une seule participante suivait une formation à l'éducation aux adultes en vue d'obtenir un diplôme d'études secondaires.

Concernant l'emploi, les femmes ont eu, majoritairement une expérience de travail au Nunavik. Les participantes ont occupé de façon générale des emplois ne requérant pas de formation professionnelle, notamment : concierge, plongeuse, caissière, cuisinière, serveuse...

Duhaime (2008) résume ainsi la situation des Inuit actifs sur le marché de l'emploi : ils occupent moins d'emplois à temps plein et ont des revenus moins élevés que les allochtones vivant au Nunavik ou ailleurs dans la province de Québec puisqu'ils occupent moins d'emplois qualifiés.

Une participante nous a parlé du coût élevé des produits de base au Nunavik qui accentue la précarité économique des Inuit : « Cause it's so expensive, very expensive [...] I don't want my daughter to starve » (Ooluta). De fait, selon les résultats de l'étude de Duhaime (2008), le panier d'épicerie du Nunavik coûte 60 % plus cher que celui de la ville de Québec. Ainsi, « l'impact des prix à la consommation sur l'incidence de la pauvreté dans le Nord est considérable » (Duhaime et Édouard, 2012, p. 12).

Ces résultats du domaine de l'emploi montrent la grande précarité économique dans laquelle étaient les participantes. Si elles sont sans revenu personnel d'emploi, elles sont économiquement dépendantes du gouvernement ou de leur conjoint. Ajouté à cela, elles se retrouvent dans un contexte où les prix à la consommation sont élevés, ce qui accentue la récurrence de la pauvreté et la perpétue au sein des ménages.

Terminons en présentant les propos de six participantes sur la situation sociale des hommes inuit. Elles ont abordé la situation des hommes de leur entourage (conjoint, fils, frères) en mentionnant que la grande majorité était sans emploi ou était des employés occasionnels. Les hommes de leur entourage vivaient aussi dans des conditions économiques précaires. Ainsi, il semble qu'ils ne pouvaient pas assumer le rôle traditionnel de pourvoyeur de leur famille, bien que ce rôle soit encore socialement ancré. Une participante nous a partagé sa conception de l'homme inuit : « a father is a hunter, he provides a shelter. He walks many miles to provide his family [with the necessities]. » (Pee, traduction libre de l'interprète de l'inuktitut vers l'anglais) Les femmes ont également parlé de la grande consommation de substances psychoactives des hommes de leur entourage qui entraîne de l'oisiveté et de la violence.

« I just had to always go to my parents' and find money to buy *weed*, every day. If I don't, he [her boyfriend] gets mad, just lying down on bed. » (Gal)

« I have one brother, but he was lying out afternoons. » (Ling Wing)

« Because, usually, when he [boyfriend] was out of money... He was not working eh! But he wants to have money. He punches me. He don't want me to buy any food, he just wants me to buy some *weed*. » (Ling Wing)

Enfin, selon les récits des participantes, les Inuit du Nunavik sont dans une classe inférieure à la population allochtone. Leur précarité économique fait suite à des conditions de pauvreté depuis l'enfance et au contexte économique au Nord (précarité des emplois, faibles revenus et coûts de la vie élevés). Comme femme inuit, elles sont en plus marginalisées par leur dépendance économique au conjoint et à l'État lorsqu'elles ne travaillent pas dans un emploi rémunéré.

4.1.1.6 L'expérience de la maternité au Nunavik

Les participantes se définissaient toutes comme femmes inuit alors qu'elles vivaient au Nunavik. Toutes les participantes associaient d'abord l'identité inuit au fait de manger de la nourriture traditionnelle (country food) : cette activité semble au cœur de leur identité inuit. Ensuite, les participantes ont défini généralement les femmes inuit dans des rôles plutôt traditionnels, genrés et intimement liés à la maternité : elles transmettent les connaissances (cuisine, couture), elles sont mères et assument les rôles maternels, elles veillent à la maisonnée, à confectionner les vêtements des enfants, etc.

« [An Inuk woman is] a mother, a cleaner, a cook, makes clothing from head to toes. She's sewing. » (Pee, traduction libre de l'interprète de l'inuktitut vers l'anglais)

Dix des onze femmes de notre étude ont eu des enfants alors qu'elles vivaient dans leur communauté. Parmi elles, huit s'identifient comme mère alors que les deux autres, ayant été forcées de donner tous leurs enfants dès leur naissance, l'une en adoption traditionnelle, l'autre aux services sociaux, ne se considèrent pas mère. Ces deux femmes ont raconté s'être senties dépossédées de leurs enfants. Elles parlent de ces événements avec beaucoup de colère.

« I had two sons. Both have been taken by the social services. I don't keep my two sons, but I grow up my brother's children and my sisters. I raise them. » (Siasi)

Puis, au moment où les femmes ont quitté le Nunavik, les huit mamans s'identifiaient encore comme mère : soit parce qu'elles se sont senties libres de confier la garde de leurs enfants à des

personnes importantes de leur entourage (à leurs parents, à leur conjoint ou à leurs frères ou sœurs) (3 participantes) ou aux services de protection à l'enfance (2 participantes); soit parce qu'elles sont venues ou ont fait venir leurs enfants à Montréal avec elles (2 participantes); soit, dans le cas d'une mère qui avait perdu la garde de ses enfants quelques mois avant son déplacement vers Montréal, parce qu'elle a maintenu un lien avec eux et a cultivé l'espoir d'en retrouver la garde. Ainsi, elles entretiennent leur rôle de mère.

La très grande majorité des dix participantes mères, a donné en adoption coutumière certains de leurs enfants biologiques. Souvent, les femmes ont dit avoir eu à obéir à ces adoptions imposées par des membres de leur famille, ce qui est à la source de souffrances pour plusieurs d'entre elles. Rappelons-nous que l'adoption coutumière était traditionnellement pratiquée avec l'idée d'offrande, mais a aujourd'hui changé et est maintenant plus souvent forcée par des membres de la famille. Ces nouvelles pratiques d'adoption coutumière suscitent un sentiment de colère, d'injustice et de dépossession chez certaines mères biologiques de notre étude. La fréquence de ce type d'adoption dans les récits des participantes suggère qu'il s'agisse d'un événement fréquent au Nunavik. Certaines des participantes continuent à se considérer la mère de leurs enfants biologiques adoptés, alors que d'autres pas. Il est arrivé qu'à la toute fin des entretiens, certaines nous parlent d'un autre de leurs enfants pour mentionner qu'il ou elle a été adopté.e, comme si elles en étaient complètement détachées. D'autres ont parlé que ce n'avait pas été leur choix.

« I gave birth at 16. I wanted to keep him, but... I called my sister and I told her that I'm gonna keep him and she said:
- "No, I'm gonna take him from you."
So that was like a threat. So, I just [said]:
- "Okay, you wanna keep him?"
[I let her take him] but inside I was still hurting cause I wanted to keep him. I didn't had the choice. [...] My father wanted me to give him to my sister, so I have to listen to my father. Yeah. Said like I had no choice. » (Ooluta)

Un autre sujet important de leur expérience de maternité est la présence des services de protection à l'enfance dans leur vie. Parmi les dix femmes ayant eu des enfants avant leur déplacement, cinq étaient suivies par les services de protection à l'enfance, dont quatre avait perdu la garde de leurs enfants. Mentionnons que deux de ces cinq femmes ont utilisé les

services de protection pour y rechercher de l'aide. L'une demande la protection de ses enfants contre son conjoint violent et l'autre s'autosignale alors qu'elle vit des symptômes de dépression la rendant inapte à s'occuper de ses enfants.

Trois des participantes précisent que les services de protection à l'enfance leur ont offert peu de support. La participante qui avait toujours la garde de ses enfants au Nunavik a dit s'être sentie surveillée de façon excessive par ces derniers. Elle, ainsi qu'une autre mère ayant perdu la garde de ses enfants, partent vers la métropole pour prendre un « break » des suivis des services de protection à l'enfance. Ces deux participantes ont parlé de leur volonté de fuir leurs difficultés avec les services de protection à l'enfance comme facteur d'exode vers la ville.

De façon générale, les femmes ont dit s'être senties dénigrées par les intervenants des services de protection à l'enfance et évaluées dans leurs compétences maternelles sur la base de préjugés. Selon les participantes, les intervenants des services comprennent mal leur réalité et celle des Inuit en plus de mentir à leur sujet entre autres lors de la présentation des faits en cours.

« They're telling lies social workers. Lies like: "Oh, she's like this... Oh, she doesn't want..." Telling the judge lies. They lie to get my kids away. They are doing that to quite a few [inuit] people. » (Bird)

Cette participante considère donc les services de protection à l'enfance comme étant discriminatoires envers les Inuit.

Les femmes associent la présence dans leur vie des services de protection à l'enfance à la source même de leurs comportements problématiques qui leur sont reprochés ou à leur amplification (alcoolisme, agressivité).

« When they [DPJ] started: "no you're not having them back until six month, blabla..." I started drinking a lot. That's when they offered me to go treatment. I didn't think I had a drinking problem that time. But I did. I was saying: "I don't have drinking problem. You guys are the one making me angry." » (Bird)

Comme pour certains dans la population générale, les femmes de notre étude perçoivent majoritairement les services de protection à l'enfance comme des « voleurs d'enfants ». Selon elles, les services leur ont retiré injustement la garde de leurs enfants puisqu'elles disent ne pas

comprendre leurs choix. Différentes raisons peuvent cependant expliquer leur évaluation de la situation : le déni de leurs problèmes dans certains cas, le fait que les services ne soient pas culturellement adaptés pour assurer une bonne communication avec les mères de notre étude ou le fait que les intervenants puissent ne pas avoir une bonne compréhension des particularités de la parentalité chez les Inuit.

Malgré tout cela, les participantes ont exprimé le fait d'aimer leurs enfants et de désirer plus que tout en retrouver la garde.

« It's eight months now. I wasn't used to be alone, I was used to kids. I love them. They keep me going. » (Bird)

« I miss being home with my daughter. It's like I have no life without her. » (Ooluta)

4.1.1.7 La résistance des femmes les mènent à Montréal

Les participantes nous ont témoigné ne pas avoir accepté la violence, la domination, les inégalités, les injustices et les discriminations qu'elles vivaient au Nunavik. Si bien qu'elles ont développé depuis leur enfance, des moyens de résistance pour composer avec la violence et s'extraire des situations d'abus qu'elles ont vécues au quotidien comme fille, comme femme, comme conjointe et comme mère.

Enfants, elles disent avoir appris à se soustraire à la violence conjugale de leurs parents en se réfugiant pour être protégées chez des membres de leur famille.

« Every night I used to run to my grandma's [place]. » (Gal)

Adultes, elles répétaient au Nunavik ce moyen ponctuel pour se protéger de la violence de leur conjoint. Et plusieurs le font toujours aujourd'hui à Montréal.

« When he [my father] starts fighting my mom, [I] looked for a place to stay for the night until they sober. And sometimes I do that down here [in Montreal]. Sometimes, when my boyfriend, when my "so call boyfriend" gets drunk, he gets violent too, aggressive. I sleep over at my sister's. [She] is the main place sometimes I go to. [I] come back the next day, when he's sober. » (Mary)

Les femmes sont, parfois, allées plus loin encore dans leur résistance. Quatre récits des participantes témoignent d'une trajectoire de fuites multiples, fuites qui incluent tous les moyens de résistance qu'elles ont dit avoir mis en œuvre au Nunavik. Nous avons nommé ces femmes les *survivantes* puisque fuir pour résister et survivre est devenue l'histoire de toute leur vie. Ces *survivantes* sont allées à quelques reprises dans d'autres communautés du Nunavik pour y recevoir de l'aide dans les refuges pour les femmes victimes de violence conjugale comme nous pouvons le constater dans cet extrait.

« I went to a woman shelter before in another town [in Nunavik], to get away from him.(...) I didn't have any bruise for the whole month. » (Ling Wing)

Certaines ont aussi résisté dans la consommation abusive de substances psychoactives ou les tentatives de suicide. Une autre femme a utilisé les services de protection à l'enfance afin de sauver ses enfants et de se libérer de l'emprise de son copain. Celles qui ont tenté de recommencer leur vie ailleurs au Nunavik ont retrouvé la même violence et les mêmes relations de domination. La solution n'a été que temporaire.

« [In another community,] she met an Inuk guy which was abusive. He was punching her. He was always beaten her. So she ran away from him. » (Pee, traduction libre de l'interprète de l'inuktitut vers l'anglais)

L'espoir d'un changement a motivé les *survivantes* à partir de leur communauté tout comme il les a motivées à y revenir : elles effectuent des allers-retours à répétition, mais, de retour, elles retrouvent toujours la violence qu'elles avaient fuie et la souffrance qu'elles avaient voulu oublier. Leur situation ne s'améliorant pas après plusieurs années, à bout de ressources, elles font le grand saut vers Montréal. Ce n'est pas sans regret qu'elles quittent leur communauté et, même éloignées, elles continuent de chérir le projet de retourner y vivre.

Cinq autres participantes ont quitté directement leur communauté. Nous avons nommé les femmes de cette trajectoire directe : les *décidées*. Ces *décidées* arrivent à Montréal à la suite d'un seul départ qui semble s'expliquer par trop de souffrance dans leur relation conjugale : elles n'acceptent plus que leur vie soit dominée, contrôlée et dénigrée.

« I got tired to be abused by my ex. When he started calling me, everything, all kind of names, I decided to live here [in Montreal] with my kids. » (Susie)

« I had to change. I had to refuse everything. I had to go (...) When I say I'm done, I'm done. I have to change. » (Gal)

Leur résistance est aussi de partir, mais cette fois elle ne s'inscrit pas dans une trajectoire de fuites. Contrairement aux autres, ces *décidées* disent savoir que le Nunavik leur offre partout le même contexte de vie. De même que rester à proximité de leur ex-conjoint qu'elles veulent fuir n'est pas souhaitable pour elles.

« I just know it wouldn't work if I stay there [in my community] and not be in the same house [than my husband]. » (Joan)

De plus, rester au Nunavik impliquait pour ces *décidées* d'aller dans une communauté où elles avaient de la famille pour être hébergées à cause du contexte de pénurie de logements. Cette famille n'était pas un soutien pour elles.

« I would [have gone to another community], but in a way I'm saying no to it too because they [my family] were never there. Well they were there, but not there, while I was growing up. » (Susie)

Pour ces *décidées*, avant leur déplacement, la violence conjugale est devenue intolérable. Leur expérience de la violence conjugale a éclipsé l'ensemble des autres facettes plus positives de leur vie. Leur vie n'avait plus de sens. Lorsqu'elles partent vers Montréal, c'est une fois pour toutes, laissant derrière elles leur vie pour recommencer à zéro. L'une d'entre elles parle de son état émotif avant son départ, alors que la violence conjugale a atteint un summum dans sa vie.

« What am I gonna do up North?(...) I just cannot live Inuk. I just cannot live in [my community] no more. There's nothing for me to be there. [...] Something just kick me like: what do I wanna do in [my community]? I don't have nothing in [my community]. There's nothing left for me to be up North. » (Susie)

Deux autres participantes sont venues tout d'abord pour *se distraire* dans la métropole. Ces femmes ont choisi de faire un nouveau départ par attrait pour Montréal. Elles n'ont pas vécu de regret lié à leur déplacement du Nunavik. Elles ont le sentiment de ne rien abandonner derrière elles.

« And I just fall in love with it. And I just came for the summer then I went back to [my community]. Me and my friend we talked about Montreal, how we wanna move, how we wanna live in Montreal and she paid my way here. (...) Cause I wanted to live down here. I wanna make like a start, like new life. » (Ooluta)

Ces deux femmes ont tout de même révélé rechercher un répit de leur communauté au moment où elles partent. « There was a lot of drama in my home town. Like, I was always sad, like angry, or whatever ... I didn't wanna go back there to have all over again for a bit ». (Bird) En tant que filles adoptées, et en tant que mères, ces deux participantes ont été la cible de discriminations communautaires et familiales. La grande ville les a libérées temporairement d'un contexte de vie qu'elles évaluaient très lourd.

4.1.2 LES DIMENSIONS INDIVIDUELLES DES TRAJECTOIRES

Ce sont des femmes souffrantes qui sont parties puis sont arrivées à Montréal; ce sont des femmes qui ont été dénigrées, violentées et dépréciées comme membre de leur communauté, comme enfant, comme conjointe et comme mère. Devant cette souffrance, elles ne pouvaient rester à ne rien faire comme nous avons pu le voir. Jusqu'ici nous avons présenté des dimensions collectives de leurs trajectoires d'itinérance prédéplacement, en accord avec notre cadre d'analyse. Nous prenons quelques lignes pour ajouter à ces dimensions collectives quelques événements individuels qui ont concouru à la souffrance des participantes. Un divorce ou le deuil d'un parent, d'un conjoint ou d'une mère, ont été à l'origine d'un sentiment d'abandon pour nos participantes et donc d'une grande souffrance avant leur déplacement.

« I had a break down once, yeah. After divorcing and all that, I had a break down.(...) Cause I never consider that before [divorce]. I used to think I had a perfect family, you know. So when it didn't turn out, I started been depress, (...) it was like a never ending darkness. » (Mary)

« She attempted to commit suicide, because she wanted to follow her [deceased] husband. » (Pee, traduction libre de l'interprète, de l'inuktitut vers l'anglais)

4.2 LE DÉPLACEMENT

Indépendamment de leur trajectoire prédéplacement, six des femmes rencontrées viennent par leurs propres moyens financiers et cinq viennent par les services institutionnels. Les premières utilisent l'argent de leur revenu de travail, de leur allocation familiale ou de leur remboursement d'impôt sur le revenu pour défrayer le coût de leur billet d'avion. Ainsi, elles viennent à Montréal de façon autonome : elles ne sont pas dans le système institutionnel lors de leur déplacement et, de ce fait, sont connues d'aucun service dans la métropole.

Parmi les cinq participantes venues par les services institutionnels, quatre se sont déplacées grâce au système de transport des services de santé. Parmi celles-ci, deux femmes ont utilisé l'opportunité d'accompagner comme escorte une personne de leur entourage nécessitant des soins de santé. Les deux autres femmes viennent comme patientes. Pour ces quatre participantes, être usagère des services de santé est une opportunité de transport sans frais vers Montréal. Il semble que ce soit une idée répandue au Nunavik pour fuir vers la métropole telle qu'une participante le suggère : « Airport. I'm leaving. I know how to do it. » (Gal) Ces quatre femmes bénéficient dès leur arrivée à Montréal, et pour la durée de leur séjour, d'un lieu d'hébergement offrant des services dont les repas, les communications téléphoniques avec leur communauté, l'accès à Internet et les suivis de santé. Lorsque prend fin leur séjour et qu'elles ne se présentent pas pour reprendre l'avion vers le Nunavik, elles perdent tous leurs avantages et les services auxquels elles avaient droit. Elles se retrouvent seules dans la métropole.

Finalement, une des participantes vient grâce à l'aide des services sociaux du Nunavik. À la suite de sa demande d'aide, son transport et son arrivée sont organisés. Cette femme devait bénéficier du soutien des services de la métropole dès son arrivée. Cependant, le refuge qui devait l'accueillir ne l'accepte pas, car elle arrive intoxiquée à l'alcool. Elle passera ainsi deux jours chez sa sœur, puis reviendra alors qu'elle ne sera pas ivre. Au refuge, elle reçoit un accompagnement psychologique et logistique pour sa demande d'assistance sociale entre autres. Elle recevra l'aide des ressources l'ayant accueillie jusqu'à ce qu'elle décide d'elle-même de ne plus les fréquenter. Seule cette participante venue à l'aide des services sociaux a bénéficié d'une

continuité de services dès son arrivée à Montréal. Elle n'était pourtant pas la seule participante connue des services sociaux alors qu'elle vivait au Nunavik.

Le départ du Nunavik a fait vivre à neuf participantes des deuils multiples : elles ont laissé derrière elles leurs enfants, leur communauté, leur famille et parfois leur emploi. Elles soupçonnaient qu'elles ne reviendraient pas ou pas de sitôt au Nunavik. « [I left] my life, my parenthood, my friends, everything, my house. » (Mary) La majorité d'entre elles a reproduit ainsi avec leurs enfants une expérience familiale affectée par les départs, expérience qu'elles ont elles-mêmes connue. Cette participante témoigne de son expérience familiale, marquée par le déplacement de sa sœur vers Montréal alors que celle-ci était sa figure maternelle. Elle a vécu cet événement comme un abandon qui l'a projetée dans la vie adulte à 8 ans.

« She was the only sister who took care of me, before she decided to move down to Montreal. She was the only one who took care of me. And it hurts me when I see her [still now]. *She cries.* Sometime we can talk to each other but not for long. The most that I can talk to her is for like 45 minutes, half an hour. Or else, I just switch out and start argue with her: why she left me when I was so young? Because she treat at me like a mother, took care of me. *She cries.* [...] Once I tried [to stay with her at Montreal]. No, we... I couldn't get along with... it really hurt! Even if she tries to help me to stay away from the streets, no. » (Susie)

4.3 LE POSTDÉPLACEMENT : LE CONTEXTE MONTRÉALAIS

Nous présentons dans cette section, les résultats des trajectoires d'itinérance des participantes arrivées à Montréal en débutant par un portrait des périodes et des types d'itinérance des femmes rencontrées. Puis, les résultats concernant les éléments de vulnérabilité du vécu urbain des femmes et qu'elles ont liés à leurs explications de leur itinérance sont exposés. Ensuite est présentée l'expérience discriminatoire que les participantes ont raconté avoir vécue quant à leur maternité et nous poursuivons avec leur expérience dans la rue. Suivent les résultats relatifs aux moyens de résistance aux abus et à l'itinérance que les participantes ont raconté avoir mobilisés. Enfin, nous terminons par une section sur l'idée du non-retour au Nunavik qu'ont les femmes.

4.3.1 LE PORTRAIT DE L'ITINÉRANCE DES PARTICIPANTES

La majorité des femmes rencontrées était à Montréal depuis plus de cinq ans. Parmi les onze participantes, deux ont vécu dans la rue dès leur arrivée à Montréal. Quant aux neuf autres, elles ont d'abord été hébergées pour de plus ou moins longues périodes avant de se retrouver sans abri.

Le tableau ci-dessous présente les épisodes de vie dans la rue des participantes selon le type d'itinérance : situationnelle, cyclique et chronique⁹.

Tableau I : Durée depuis l'arrivée à Montréal, périodes et type d'itinérance et sortie

Nom fictif des participantes	Durée depuis l'arrivée à Montréal	Itinérance situationnelle	Itinérance chronique	Itinérance cyclique	Être sortie de l'itinérance	Période depuis la sortie de l'itinérance
Pee	Plus de 20 ans	–	Quelques années	–	x	20 ans
Gal	5 ans	–	18 mois	–		
Bird	8 mois	Moins de 4 mois	–	–	x	Quelques mois
Siasi	16 ans	–	–	16 ans	x	Deux mois
Alacia	7 mois	2 mois	–	–		
Joan	18 mois	–	–	18 mois		
Ling Wing	8 ans	–	3-4 ans	–		
Susie	8 ans	–	3 ans	–		
Maggie	Plus de 25 ans	–	–	Plus de 11 ans	x	14 ans
Mary	27 ans	–	5 ans	–	x	Plus de 21 ans
Ooluta	28 ans	6 mois	–	–	x	Plus de 27 ans

Légende : (–) cette participante n'a pas vécu ce type d'itinérance

Deux participantes ont vécu de l'itinérance situationnelle dès leur arrivée à Montréal, avant de s'en sortir. Nous avons inclus une troisième participante dans l'expérience d'itinérance situationnelle, car elle était dans la rue depuis deux mois au moment de l'entretien. Cependant,

⁹ Pour cette recherche, rappelons les définitions de l'itinérance que nous avons retenues : a) situationnelle, soit une situation brève où une personne vit temporairement sans logement; b) cyclique, soit une situation où une personne répète des aller-retour entre la rue et un logement; et c) chronique, soit une situation où une personne est sans logement depuis une période de temps qui dépasse les six mois. Différencier l'itinérance situationnelle de l'itinérance chronique est possible après six mois de vie sans abri ou, rétrospectivement, lorsque la personne est sortie de la rue.

nous avons peu de recul pour évaluer justement cette interprétation comme une expérience situationnelle d'itinérance. Trois femmes vivaient toujours au moment de l'entretien, en situation d'itinérance chronique, alors que deux autres avaient aussi fait l'expérience chronique de la rue avant de s'en sortir. Finalement, trois dernières femmes faisaient ou avaient fait l'expérience cyclique de la rue, dont une y était toujours au moment de l'entretien. Soulignons que l'expérience cyclique s'étend particulièrement sur une longue période pour les deux participantes qui s'étaient sorties de la rue, soit sur plus de 10 années.

Six participantes se sont dites « sorties de la rue¹⁰ » lors de l'entretien. L'une des participantes en était sortie depuis deux mois alors qu'elle vivait depuis 16 ans de l'itinérance cyclique. Ce nouvel épisode de vie en logement ne pouvait donc pas être garant d'une sortie définitive. Tout de même, nous avons considéré cette femme sortie, car elle se voyait ainsi. Notons que trois des six femmes sorties de l'itinérance au moment de l'entretien le sont depuis plus de vingt ans. Nous reconnaissons que la mémoire peut avoir ses limites quant aux événements qui ont conduit ces trois femmes vers l'entrée et la sortie de l'itinérance. Toutefois, leur expérience d'itinérance à Montréal ne s'est pas démarquée de celle des autres participantes.

Soulignons que les participantes rencontrées n'ont pas toutes la même conception de l'itinérance. Pour la majorité de celles-ci, leur période de vie en situation d'itinérance a inclus des moments de logement précaires et instables, et donc a inclus à la fois des épisodes d'itinérance visible et des épisodes d'itinérance cachée¹¹. Pour les quelques autres participantes, leur expérience d'itinérance s'est limitée au moment où elles étaient littéralement dans la rue ou dans les refuges, en itinérance visible, et ce, même si elles ont vécu des épisodes d'instabilité et de précarité de logement.

Une majorité des récits comprennent des alternances entre l'itinérance cachée et visible. Ces alternances sont difficilement délimitables dans les récits des participantes. Les zones grises

¹⁰ Rappelons que la « sortie de rue » ou « sortie de l'itinérance » est un processus personnel non linéaire d'inflexion de sa trajectoire de vie dont l'appréciation est subjective. Elle se traduit habituellement par l'obtention d'un logement, mais également par de nouveaux réseaux sociaux et une vie plus stable et sécuritaire.

¹¹ L'itinérance cachée réfère au fait de vivre dans une situation de logement précaire, instable, à risque d'éviction ou de devoir tolérer des conditions dégradantes ou non sécuritaires pour garder un abri. Les personnes en itinérance cachée ne sont donc pas « visibles » sur la rue ou dans les refuges. Les femmes y sont particulièrement à risque.

étant nombreuses, il est ainsi impossible de rendre un portrait clair de ces alternances dans notre recherche.

Également, leur perception de leur réussite de la sortie de l'itinérance entre en jeu dans ce que les participantes qualifient être leur période d'itinérance. Pour les unes, « être sortie » signifie avoir un logement, une vie stable et plus sécuritaire avec un copain non-violent. Pour les autres, avoir un lieu où être hébergées suffit à se définir sorties alors qu'elles sont encore dans le processus de sortie pour atteindre plus de stabilité, de sécurité dans leur vie et pour s'émanciper de la violence conjugale. L'espoir d'une vie meilleure semble important pour ces dernières afin qu'elles s'estiment « sorties ». Nous aborderons plus en détail la sortie de l'itinérance dans la prochaine section.

4.3.2 LES ÉLÉMENTS DE VULNÉRABILITÉ À L'ITINÉRANCE

4.3.2.1 L'expérience de la violence envers les femmes

Dix des onze participantes ont d'entrée de jeu expliqué leur trajectoire d'itinérance par le fait d'avoir subi de la violence de toute sorte tout au long de leur vie.

« Sometimes I do wonder why I live on the street. Maybe because my life was always abused up. » (Susie)

Les participantes ont quitté le Nunavik pour venir à Montréal avec l'espoir de mettre fin aux abus qu'elles y vivaient. Cependant, pour la très grande majorité des femmes, dès leur arrivée à Montréal, elles se retrouvent à nouveau au cœur de relations conjugales abusives (violence, contrôle et abus financiers). Ainsi, les femmes arrivées à Montréal ont témoigné d'une revictimisation dans leur relation conjugale.

« He said: "You, do this! You, do that!" *Sigh*.
"I'm no your slave. I'm nobody's slave."
I was tired of [him]. I almost lost my mind. I don't wanna be controlled no more.
Nobody treats a woman like that! » (Gal)

À partir du moment de leur arrivée à Montréal, les participantes ont donné comme explication la plus fréquente à la bifurcation de leur trajectoire vers l'itinérance le fait de vivre à nouveau

de la violence conjugale. Ce vécu a entraîné chez elles le recours à des moyens de résistance aux abus qui étaient similaires à ceux auxquels elles avaient recours au Nunavik. Elles jugent que ces moyens de résistance les ont rendues vulnérables à l'itinérance.

« I ran away because of... him. Yeah. I don't want to be treated like shit. [...] I'm nobody's slave. That's why I kicked myself out: lived on the street. I know how to do it, so... I started coming down here [Atwater], smoke some crack. [...] I wanted to feel better and I started taking drugs. It was like feeling better, but it's not worth it. [...] That's how I got homeless. » (Gal)

Plusieurs ont commencé ou augmenté leur consommation des substances psychoactives pour ne plus souffrir des abus dont elles sont victimes.

« I met a guy [in Montreal]. I started to be beaten by this man. Even once, I lost my tooth. I didn't want to feel this pain again. I started drinking heavily. » (Siasi)

Plusieurs ont aussi quitté leur copain et leur logement. Pour éviter l'itinérance, elles essaient alors de trouver refuge chez des amis, des connaissances ou des membres de leur famille à Montréal. D'autres participantes vont exceptionnellement chercher un hébergement dans un refuge (une participante).

« He started to push me to work on the street, like a prostitute. He used to press me to make money. [...] That time I told him: "I'm tired, I can't, I can't take that anymore. I'm gonna stay [in a shelter]". So he beat me up for the last time. » (Maggie)

Une fois libérées de leur relation conjugale abusive, certaines participantes ont raconté avoir été victimisées à nouveau dans leurs relations avec les personnes qui les ont hébergées (ami.e.s, famille). Cette revictimisation est également un élément clé, selon elles, dans leur trajectoire d'itinérance. À titre d'exemple, une participante a raconté avoir été poussée à la prostitution par un membre de sa famille en échange d'un hébergement, ce qui l'a menée à la rue lorsqu'elle a décidé de mettre fin à cette situation.

« She ends up at her daughter's place in Montreal. She didn't know anybody else in the city. When she came to her daughter's home, her daughter pimped her. She was herself a prostitute. [...] She asked for a bed [in a shelter] because she was tired of sleeping on the floor and tired of her daughter. They provided her a shelter

for 2 months. After that, because she can't enter the shelter after 11:30pm, she slept on the street. » (Pee, traduction libre de l'interprète de l'inuktitut vers l'anglais)

Ces situations abusives qu'elles vivent à Montréal soit dans leur relation conjugale, soit avec les personnes qui les hébergent, ont rendu vulnérables les participantes sur le plan du logement, jusqu'à les mener à la rue.

4.3.2.2 L'expérience de l'arrivante précaire en milieu urbain

Les participantes ont expliqué les difficultés qu'elles ont vécues, reliées à leur arrivée en milieu urbain : ne pas connaître la ville, ses ressources ni ses codes culturels. Dès leur arrivée, les femmes ont misé sur leur réseau, principalement inuit pour être hébergées. D'autres ont misé sur ce réseau pour trouver refuge lorsqu'elles décident de fuir leur relation conjugale violente comme nous venons de le voir.

Par contre, lorsque ce soutien communautaire n'a plus été au rendez-vous, sans logement, sans ami.e.s ni copain chez qui aller et comme nouvelle arrivante à Montréal, leur méconnaissance des ressources d'aide disponibles a été un élément important dans leur trajectoire d'itinérance. La majorité des participantes est familiarisée qu'avec quelques quadrilatères de la ville. Elles ont donc été limitées dans leur connaissance des ressources montréalaises dédiées aux femmes vulnérables ou itinérantes.

« I didn't know where to go at first. » (Joan)

« No, no, we didn't know about the women shelter, I never heard of that. » (Ooluta)

Les participantes ont plutôt découvert les services disponibles grâce à leur réseau d'itinérants.

Puis, lorsque les participantes ont fréquenté les ressources d'aide dédiées aux personnes itinérantes ou vulnérables, elles ont parlé des limites de ces ressources qui ont contribué à leur vulnérabilité à l'itinérance. Tout d'abord, le choix d'être en couple a été un obstacle pour elles pour être hébergées. En effet, les refuges ont été fréquentés par une minorité des participantes, car elles ne pouvaient pas être admises avec leur amoureux surtout s'il n'était pas

autochtone. Une seule ressource mixte existe à Montréal selon elles, mais n'admet que les Autochtones.

« Yes, I would have [go to a shelter] but I don't like to leave my boyfriend cause in some shelter they are not allowed. » (Gal)

« But you know? I'm gonna be honest. I have a boyfriend and there's no couple shelter. (...) I want to be with my boyfriend. We wanna be together. » (Ling Wing)

Deux participantes ont soulevé une autre limite des ressources pour femmes autochtones : elles ont dit s'être vu refuser l'aide à la recherche d'un logement, car elles étaient en couple : « I would have like for them to help with an apartment, but I was with [my boyfriend]... it would gonna be for just me... I don't know why it's like that. » (Joan)

Leur choix d'être en couple semble ne pas être reconnu par les ressources en place à Montréal puisque peu, voire aucun service n'est offert aux couples en situation d'itinérance selon les récits des participantes.

Ensuite, le besoin des participantes d'être logées et protégées a semblé passer en second ordre lorsqu'elles se sont présentées dans les ressources d'aide alors qu'elles avaient consommé des substances psychoactives. Plusieurs ont raconté ne pas avoir été admises dans les refuges si elles avaient consommé des substances psychoactives, ce qui les a vulnérabilisées à l'itinérance. Elles ont déploré qu'il n'existe pas à Montréal de « *wet shelter* ».

Les participantes ont raconté qu'il n'y a pas d'endroit à Montréal pour se réunir, manger de la nourriture traditionnelle inuit et y faire des activités typiquement inuit. Il n'y a pas d'endroit pour des traitements de désintoxication incluant les conceptions culturelles inuit.

« Like sometimes we, Inuit people, sometimes they [sic] thought that they need to stop drinking. For that, sometime I'm thinking to try to find a place. Maybe they can try to open that for Inuit people. *Sigh*. » (Maggie)

Lorsque les femmes inuit utilisent les ressources ce sont principalement les services de jour du quadrilatère Atwater à Montréal ou du *Centre d'amitié autochtone*. Parmi ceux-ci, seulement *Chez Doris* offre les services d'une intervenante inuit, mais n'admet pas les hommes. Les

participantes ont souligné leur grande appréciation d'avoir cette intervenante inuit disponible pour elles. Toutefois, comme les hommes ne sont pas admis dans cette ressource, plusieurs participantes arrêtaient ou diminuaient significativement leur fréquentation à cette ressource dès qu'elles étaient en couple pour n'aller que dans une ressource mixte de jour sans services culturellement adaptés.

« [If] they would just understand our culture, how we think, or at least to learn a bit about our culture and our way of life! » (Alacia)

En somme, les services actuels ne tiennent pas compte de la réalité des femmes inuit (majoritairement en couple et consommatrices de substances psychoactives) et ainsi contribuent à leur marginalisation et à leurs difficultés à trouver de l'aide à Montréal. Quant à *Chez Doris*, le service est bien adapté selon les participantes, mais étant donné qu'il ne s'adresse qu'à une clientèle féminine, il reste un peu limité.

Soulignons tout de même qu'une participante a dit connaître les services assez pour répondre à ses besoins : « I know where to go to get things if I need them, so it's good. » (Joan) Elle est la seule participante qui ait passé une partie de son enfance en famille d'accueil dans une ville du Sud avant de retourner au Nunavik. À ce sujet, elle fait le parallèle entre son expérience d'enfance au Sud et son expérience actuelle à Montréal : elle dit ne pas avoir vécu de choc culturel depuis son arrivée dans la métropole. Sa connaissance préalable de la culture du Sud a pu l'avantager dans son adaptation à Montréal et sa recherche d'aide dans le réseau des services.

4.3.2.3 L'appartenance ethnique

Trois expériences de vulnérabilisation que les participantes ont liée à leur identité ont influencé leur trajectoire d'itinérance : la pratique d'hospitalité communautaire, la discrimination des propriétaires de logement et leur rapport au système de logement du Sud.

Toutes les femmes ont dit avoir toujours eu un endroit où dormir au Nunavik. De fait, toutes avaient soit un logement à elles ou soit vivaient avec leurs parents ou leur conjoint. Encore, elles pouvaient trouver refuge à tout moment chez leurs familles ou ami.e.s, les portes n'étant jamais verrouillées. C'est ce que nous pourrions appeler l'hospitalité communautaire. Plusieurs participantes ont compté, une fois dans la métropole, sur cette hospitalité communautaire pour

s'assurer d'avoir un endroit où passer la nuit : dans le besoin, elles allaient frapper à la porte d'une amie ou d'une connaissance inuit, comme elles auraient fait au Nunavik. Toutefois, au Sud, toutes celles qui ont compté sur cette hospitalité ont raconté qu'à un moment ou un autre elles se sont retrouvées devant des portes fermées, sans aucune alternative. Elles lient ces expériences à leur trajectoire d'itinérance.

« Staying around friends. [Hoping] the door is not locked. *Laughter*. If you don't know too many friends, this, you get to sleep outside or try to find a shelter around. Oh my Gosh! » (Mary)

« I stayed at my friend's place. She's Inuk. I stayed there a lot, just go there to go and sleep and shower. Yeah. Sometimes she won't open the door. I would just start walking. Walking around all night. » (Ooluta)

Une autre participante louait un appartement à son arrivée à Montréal et nous a raconté que les Inuit profitaient de celui-ci trop souvent : son hospitalité était tenue pour acquise.

« I tried to have my little place around here, but [Inuit] people were coming around and taking advantages of my place too much. » (Mary)

Elle a donc décidé de quitter ce logement pour mettre fin à cette situation qu'elle vivait comme un abus. Mais, sans toit, elle s'est retrouvée rapidement itinérante. Son récit suggère qu'elle vivait une sorte d'obligation d'hospitalité envers les Inuit qui en profitaient de façon outrancière. Une seconde participante qui vivait cette obligation d'hospitalité chez elle a dû déménager, car trop de bruit venait de son logement dû au passage de ses visiteurs inuit.

« I was like: "what did I do?" Cause the downstairs, they were complaining cause my family comes a lot and they complained. We're making too much noise. I moved. » (Ooluta)

D'une part, les femmes ont parlé d'une pratique d'hospitalité acquise entre les membres de la communauté inuit au Nunavik, mais qui ne s'est pas poursuivie à Montréal. Aucune femme n'avait imaginé perdre ce soutien communautaire, ce qui a exacerbé leur désespoir. D'autre part, cette hospitalité communautaire a été vécue comme un envahissement par certaines participantes qui la subissait chez elles, au point de vouloir y mettre fin. À la lumière de nos résultats, nous pouvons tenter une interprétation de ces portes fermées : elles peuvent être

l'expression pour certains membres de la communauté inuit, de leur volonté de s'émanciper de l'obligation d'hospitalité communautaire qu'ils peuvent vivre comme abusive et envahissante.

Une deuxième expérience est la discrimination des propriétaires de logements que les participantes lient à leur appartenance ethnique. Une participante a dit qu'alors qu'elle était logée, elle a été évincée par son nouveau propriétaire avec tous les autres Inuit habitant le même immeuble à logements. Elle s'est alors retrouvée itinérante.

« Four, five years ago, I had an apartment in a building they were accepting Inuit. But the new owner kicked out all the Inuit. Homeless. » (Siasi)

Terminons avec la troisième expérience de vulnérabilisation que les participantes ont liée à leur appartenance ethnique : leur rapport au système de logement. Comme pour l'accès à l'emploi dans le système montréalais, l'accès au logement est difficile pour les femmes inuit. Notre informatrice-clé a expliqué que les Inuit sont confrontés à des obstacles socioculturels inhérents au système du Sud et à des obstacles liés au paternalisme du système de logement nordique. Selon cette dernière, la relation des Inuit au système de logement nordique se limite à s'inscrire à l'âge de 18 ans sur la liste d'attente pour l'attribution des maisons, puis de patienter jusqu'à une dizaine d'années dans certains cas. Une fois locataires, ils n'ont pas de relation directe avec un propriétaire étant donné que l'unique propriétaire des logements au Nunavik est l'État. La signature d'un bail ne fait pas partie non plus de leur expérience. Cette situation explique selon notre informatrice-clé la difficulté pour les femmes inuit d'obtenir un appartement : en faire la recherche, visiter les logements, signer un bail, être en lien avec un propriétaire, tout cela est nouveau pour elles.

4.3.2.4 La précarité économique

Les participantes ont dit vivre une précarité économique dès leur arrivée dans la métropole. Elles ont bénéficié de l'assistance sociale qu'après leur arrivée, lorsqu'elles modifient leurs coordonnées personnelles, et ce, si elles ne perdent pas leurs pièces d'identité. Au moment des entretiens, trois femmes, parce qu'elles avaient perdu leurs pièces d'identité, ne bénéficient plus de l'assistance sociale. Ces trois participantes mendiaient pour avoir un revenu. Celui-ci s'avérait instable et insuffisant pour un logement. Les femmes ont dit que mendier les place

dans l'embarras devant les Inuit habitant le Nunavik et voyageant à Montréal. Elles ont exprimé de la honte par rapport à cette situation.

« Panhandling on the streets and you need people passing and it's so embarrassing. It is so embarrassing to see other Inuk that who lives up North. » (Susie)

Bien que plusieurs femmes aient parlé de leur grande précarité économique, une seule l'a mentionné comme raison de son itinérance. Avec les seules prestations d'assistance sociale, elle a dit ne pas avoir eu suffisamment d'argent pour payer un loyer à elle seule. En conséquence, elle a vécu six mois en situation d'itinérance pendant lesquels elle a cherché un amoureux avec qui partager les frais d'un loyer.

« On welfare, I couldn't afford the apartment with that. (...) Can't cover the rooming board, you know. It was tough, 'till I met a guy and finally got an apartment. I had an apartment with him. » (Ooluta)

Pour les participantes qui ont quitté un conjoint agresseur dans la métropole, souvent elles perdent par la même occasion leurs prestations d'assistance sociale. Celles-ci continuent d'être dirigées à l'adresse postale de leur ex-conjoint ou continuent à être déposées directement dans le compte bancaire de ce dernier. Donc, elles ne reçoivent plus cet argent, ce qui contribue à leur précarité économique et par le fait même à leur trajectoire d'itinérance. Soulignons ici au passage une autre situation d'abus, en l'occurrence au plan financier : le bénéfice pour le conjoint des prestations d'assistance sociale.

« He gets [my welfare] in his card. So I have to fix that. He won't give it to me... I tried [to fix] that two months ago. It was like, no you won't get that. It won't work cause I don't have my ID's. » (Gal)

Seules trois autres participantes ont eu une brève expérience de travail contractuel dans des organisations autochtones montréalaises. L'une de ces femmes se disait sous-payée : « I quit my job because I would work 2 weeks then get 1 week paid » (Joan).

Les participantes ayant désiré obtenir un travail à Montréal ont dit avoir vécu des difficultés pour avoir accès au marché de l'emploi dans la métropole. Le système montréalais de recherche d'emploi avec la complexité des conventions sociales qui le régissent, les a découragées, voire

dépassées : rechercher des offres d'emploi dans les journaux, déposer sa candidature en bonne et due forme incluant un curriculum vitae répondant aux dernières normes, localiser l'endroit dans la grande ville de Montréal, se présenter en entrevue d'embauche, etc. Au Nunavik, le système est très différent selon leurs propos : elles sont plutôt habituées à une recherche d'emploi plus simple, basée sur le réseautage au sein de leur petite communauté.

« I've tried to look for a job, like: care, elders or daycare. Up North, we can just go to a place, get an application. And here, we have to look in a newspaper, and which street or whatever. It's more harder here. It's hard through a newspaper. No [I didn't apply]. Day genitor or whatever... that was hard to find. Everybody knows everybody up North. » (Bird)

Leur précarité économique semble donc aussi découler de leurs difficultés à accéder au marché de l'emploi montréalais. Ces difficultés sont elles-mêmes dues à leur statut de nouvelle arrivante dans la métropole, étrangères au système culturel. Leur faible connaissance du français et leur compréhension limitée de l'anglais sont aussi des obstacles à leur accès au marché de l'emploi.

4.3.2.5 L'appartenance à un groupe minoritaire au sein de la société majoritaire

Les participantes ont parlé de leur besoin de passer de l'exclusion à l'inclusion comme d'un élément de leur trajectoire d'itinérance. Les participantes, à Montréal, sont exposées à la culture majoritaire, différente de la leur et qu'elles connaissent plus ou moins.

« She's not use to that... the culture. This culture it's new to her. » (Alacia, traduction libre de l'interprète, de l'inuktitut vers l'anglais)

Les participantes ont exprimé avoir vécu un sentiment de solitude, d'isolement culturel et, pour certaines, de choc culturel dans la métropole.

« Most of the time, I'm bored. When I come here [Atwater], I meet Inuit people. I don't sew anymore. Everything's changed. Here, there's no country food like char or caribou, or whatever. (...) Every time I pass someone, saying: "Hi, Good morning", whatever, anything. They don't reply. I know it's not gonna change, but... it's a big city. » (Bird)

« It's not easy to leave on the street 'specially when you do have nobody to talk to. Just wanted to be among Inuit people. » (Susie)

Elles ont dit ne pas s'être senties intégrées à la culture de la majorité allochtone.

« I don't really do inner culture. That's why. I don't really know about it. People are different, like, they don't say Hi or anything. That's different. » (Gal)

Les participantes ont exprimé le besoin de se retrouver parmi des gens qui partagent leur culture et leur langue. Ainsi, la majorité des participantes a commencé à tisser des liens plus étroits avec la communauté inuit itinérante du secteur d'Atwater pour répondre à leur besoin d'inclusion. Elles trouvent dans ce groupe un certain bien-être et certaines atténuent le choc culturel qu'elles vivent à Montréal.

« It was hard for me to be around French people. I'm just tired to hear French people. I don't... I really don't go against them but when you don't have somebody to talk in your own language, it's hard. [...] Just wanted to be among Inuit people. I could have stayed with them [homeless Inuit] at least couple hours and go home. No, I can't, I just don't want to leave them. » (Susie)

Selon notre informatrice-clé, les femmes inuit retrouvent dans ce groupe une appartenance culturelle, mais aussi un réseau de survie, de partage et d'entraide. Ce résultat a aussi été confirmé par les participantes qui ont tenu ces propos quant à ce qu'elles retirent de leur réseau inuit itinérant. « We share everything » (Gal). « It's like, we're always happy together. We always try to survive together. Sometimes we do argue but not for long » (Susie). Les femmes ont aussi dit perpétuer certaines pratiques culturelles héritées du Nunavik, dans la communauté inuit itinérante de Montréal, telles que le partage de nourriture traditionnelle (*country food*). L'inclusion s'est vécue dans la rue pour elles, ce qui les a placées plus à risque d'itinérance.

4.3.3 L'EXPÉRIENCE DE LA MATERNITÉ À MONTRÉAL

Quatre des participantes ont eu des enfants après leur arrivée à Montréal, dont une en a eu quatre. Avec le temps, et surtout lorsqu'elles commencent à vivre en situation d'itinérance, la quasi-totalité des mères prend de la distance par rapport à leurs enfants, qu'ils soient au Nunavik ou à Montréal. Au moment de l'entretien, sept mères disaient n'avoir plus beaucoup de contacts avec leurs enfants. Quelques-unes y avaient mis fin ou s'étaient éloignées afin d'épargner à leurs enfants leur alcoolisme, leur mode de vie itinérant et/ou la violence qu'elles subissaient. La honte de leur situation semble être l'un de leurs motifs principaux.

« Sometimes I cannot even talk to my daughters. Because I don't want them to know what's going on. » (Susie)

D'autres mères n'ont plus de contacts avec leurs enfants à cause de décisions des services de protection de l'enfance. Pour ces mères, la perte de leur relation avec leurs enfants les fait souffrir. La présence des services en protection à l'enfance dans la vie actuelle des femmes à Montréal reste importante. Parmi les dix femmes qui ont eu des enfants, en situation d'itinérance et même une fois sorties de la rue, huit femmes sont toujours en lien avec les services de protection à l'enfance. Comme au Nunavik, les femmes se sentent dévalorisées dans leurs compétences maternelles par les interventions des services de protection à l'enfance.

« They make me look so bad mother. When I want to see my daughter, I have to have a supervision: social worker has to stay there. » (Ooluta)

Elles disent que ces services ne respectent pas leur dignité, leur sentiment maternel.

« I wanted to kiss my son, like "goodbye" and the social worker didn't let me. So, I got angry and harassed her, the social worker. [...] So that was the reason why they won't let me see him while he was still here [in Montreal]. Maybe he's still here, I don't know. » (Bird)

Une participante a raconté, avec émotion, comment elle s'est sentie flouée par les services sociaux et la famille d'accueil de son fils. Elle a dit que ses droits n'ont pas été respectés, car elle n'a pas revu son fils depuis sa naissance il y a plus d'une dizaine d'années alors qu'on lui avait dit qu'elle pourrait le voir bien que sa garde ait été confiée à un membre de sa famille.

« Since when he's born, the doctor and social services, they told me: "he's gonna continue to come see you, to come visit you." Not, never happen. All the family come down every summer except my son. Why? Why? They don't want him to see me? That's not clear! I was supposed to keep him with me. [Now] he's not allowed to go see his mother anymore? Not the way I thought. I feel really bad for that. » (Maggie)

Dans l'ensemble, les mères perçoivent qu'elles continuent d'être victimes de préjugés et de traitements injustes de la part des services de protection à l'enfance. Ces expériences influencent leur définition d'elles-mêmes. Une participante a exprimé que depuis qu'on lui a retiré ses enfants, elle ne se sent plus mère.

« I love them but it feels like, for me, I'm not a mother. I don't look like a mother. I know I'm a mother, but it seems like I'm not a mother. Just let them go. I don't think about them. If I do think about them, or talk about them, it's gonna hurt me. It's gonna really like hurt me. » (Susie)

4.3.4 L'EXPÉRIENCE DE L'ITINÉRANCE

L'itinérance est une situation de vie très précaire qui vulnérabilise les femmes. L'itinérance expose les femmes à certains dangers dont le vol et les abus physiques.

« Some people rob them or like drug them [homeless inuit women]. » (Bird)

« There's gonna be a lot of rustlers, for the one still on drug. » (Ling Wing)

Elle plonge les femmes dans un quotidien incertain, insécurisant, répétitif, épuisant et sans contrôle.

« What I'm gonna do, where I'm gonna go, I know I'll just gonna be inside the metro all day, not doing nothing. Yeah, sometimes it's hard to deal who you are and what's gonna happen to you in a day. » (Susie)

« Here's a jungle. (...) Everyday it's the same shit: get up, drink, eat, sleep. Life's hard but I manage to survive. » (Gal)

Les participantes ont parlé de leur itinérance comme d'une expérience les ayant désappropriées d'elles-mêmes.

« I used to know who I was before. But now, I don't know who I am. I really don't know who I am. ... » (Susie)

Les participantes ont exprimé être fatiguées de vivre, désirer disparaître, s'abandonner et ne plus se soucier de ce qui pourrait leur arriver en raison des nombreux obstacles présentés précédemment et qui rendent leur vie insupportable à la longue.

« Sometimes I just feel like to disappear but I cannot disappear. Sometimes I do wonder if they gonna kill me... or beat me? I just feel like... why don't you beat me? Kill me? Anything you wanna do. » (Susie)

« I'm tired of living. Sometimes I don't care. Do this, do that to me. Why don't you *mom fucking* kill me? I don't care, man! Wanna dance? Just dance. *Sigh*. C'est fatigant ça là! Comprends-tu? » (Gal)

L'itinérance semble avoir affecté profondément toutes les participantes dans leur estime personnelle. Une participante a témoigné qu'être itinérante est humiliant et mine son estime personnelle, ce qui lui nuit entre autres dans sa recherche de logement.

« Every time when we have check, we plan to get an apartment. What do we do? End up drunk! I think it's because we look dirty, we don't want to appear like this, you know? We have a self-esteem to go see the landlord [and] look like this. We feel like, we are not presentable most of the time. » (Ling Wing)

Itinérantes, les femmes se heurtent à plusieurs obstacles dans l'amélioration de leurs conditions de vie qui relèvent des niveaux socioculturels et structurels de la société, ce qui peut alimenter leur sentiment de ne pas pouvoir influencer leur trajectoire. Plusieurs ont dit avoir eu le sentiment de perdre le pouvoir sur leur vie en raison de tous les aspects négatifs de celle-ci.

« It's like my life is making circles. It feels like I never go really forward, or backwards. I feel like stuck in the middle. In a way, I wish I can go forwards. For me, I wish I can go forwards. » (Susie)

Bien que sept participantes sur onze se considéraient encore être Inuk au moment de l'entretien, leur identité s'était modifiée pour intégrer leurs nouvelles réalités : être itinérante, être à Montréal, être consommatrice, etc. Deux femmes sont même plutôt ambivalentes dans leur définition identitaire quant à leur appartenance inuit.

« She used to be [an Inuk woman], but she stoped. Now she is just a drinker. » (Pee, traduction libre de l'interprète de l'inuktitut vers l'anglais)

« [I'm an] Inuk woman living in Montreal like a homeless. » (Susie)

4.3.5 DES MOYENS DE RÉSISTANCE

4.3.5.1 Le copain, source de souffrance et source de protection

Comme nous l'avons vu précédemment, les femmes inuit se représentent les hommes principalement dans leur rôle de pourvoyeur. Cette idée semble avoir influencé leur stratégie de

résistance à l'itinérance : toutes les femmes cherchent une issue à leur itinérance grâce à un copain (homme). Également, les multiples obstacles auxquels les femmes font face dans la sphère publique à Montréal dont le racisme, la pauvreté, le déni ou l'incompréhension de leurs besoins et particularités culturelles et les dangers de la vie dans la rue semblent les avoir incitées à rechercher la protection dans la sphère privée, auprès d'un homme.

Itinérantes, les femmes ont l'idée qu'un copain leur procure la sécurité et la protection pour dormir dans la rue. C'est quelqu'un qui sait se *débrouiller* à Montréal en connaissant les ressources et les endroits où dormir.

« You know what, it's a good thing I have a partner. [...] He's my bodyguard. He's my map. *Laughter*. He makes sure I'm not hungry. He knows where to go: places eating a free meal. Thank you for that. » (Ling Wing)

Pour être hébergées, quelques femmes ont dit avoir échangé des services tels que ceux de faire la cuisine, le ménage ou le lavage contre une place où dormir chez un homme.

« Then that guy starts to take me at winter time, which was really helping me. *Sigh*. But I was still homeless. It wasn't really my home... He was an older man so I helped him around, cleaning the house and cook for him sometimes. And he used to pay me little bit sometimes 5\$, 20\$. *Laughter*. So he took me in. and it was a big opportunity for me like, he helped me for that. [He let me sleep] on a little couch, not even a long couch, you know?! And I'm tall a bit! *Laughing*. Oh my God! It used to be not comfortable but he was the only open heart old man. But then he passed away. Life struggles again. » (Mary)

Le copain est perçu comme un moyen de sortir de l'itinérance, une sorte de sauveur. Il pourra partager son appartement avec elles. S'il est itinérant, comme il connaît le système du Sud, il saura trouver un appartement. Encore, leur amoureux pourra les aider à ravoir leurs cartes d'identité. Aucune participante n'a été en couple avec un homme inuit à Montréal.

De la sorte, les femmes, dans leur volonté de sortir de l'itinérance et avec leur idée du copain, sont vulnérables. Elles entreront en relation avec des employés, des bénévoles ou des usagers des ressources qu'elles fréquentent. Elles se retrouvent en position de dépendance par rapport aux hommes avec qui elles entrent en relation. Aussi, elles accepteront des rapports inégaux et des situations abusives contre un hébergement. Les participantes se retrouvent à nouveau dans

des situations de couple abusives, à la ressemblance de celles qu'elles ont fui du Nord. Elles mettront tout de même tous leurs espoirs dans ces relations.

Plusieurs chérissaient l'idée de partager un appartement avec une autre femme inuit, mais aucune ne l'avait faite. Notre informatrice-clé a rapporté qu'il n'y a pas de pratique de colocation au Nunavik, ce qui expliquerait ce désir que les femmes ont exprimé, mais qu'elles n'ont pas actualisé.

« When I'm still homeless, my friend try to help me, but I met that guy and choose to be with him. (...) I'm fooling myself with him. The way he treats me, I know it's not okay. But I'm still with him. Because... when he's angry, he's... sometimes he hits me. Sometimes I feel unwelcome in my own [appartement] witch I pay for every month. » (Bird)

Soulignons que pour quelques-unes, l'amour fait tout de même partie de leur relation de couple. Ce sont presque uniquement les femmes vivant en itinérance chronique avec leur copain également itinérant qui en ont parlé.

« I love him and he love me. Sometime, we lost each other because he don't have a home. But we know *depanneur* and *depanneur* know us: "he's looking for you!" *She's laughing*. [...] It's a love story but it's a sad story. We wanna be with each other, but... [...] Homeless in love. » (Ling Wing)

4.3.5.2 La consommation de substances psychoactives

La consommation de substances psychoactives s'est avérée un thème récurrent dans les récits des femmes. Dix des onze femmes ont rapporté un épisode de leur vie où leur consommation d'alcool ou de drogues était excessive.

Une grande majorité des femmes consommatrices de notre étude ont commencé à consommer alors qu'elles vivaient toujours au Nunavik. Elles ont été initiées très jeunes par leur famille, ou elles s'y sont engagées d'elles-mêmes, modelant leur comportement sur un milieu familial consommateur. Au moins cinq des femmes consommatrices ont vécu au sein de familles où la consommation d'alcool et parfois de drogues était présente. Puis, la majorité des participantes a déclaré avoir vécu en couple avec un homme consommateur. Leurs parents, leurs conjoints, leur

réseau consommaient. Leurs récits suggèrent que c'est un comportement socialement ancré qu'elles ont appris au Nord et ont intégré à leur vie.

« I started when I was three years old. I tasted a beer, when I was three years old. My father: "take a sip!" ... jumping on the bed and passed out. [...] I started real drinking when I was 16. Real drinking like, drink drink drink every day, like my parents. » (Maggie)

La consommation a été un moyen pour elles de faire face à la violence et à différentes situations de vie souffrantes au Nunavik, entre autres aux deuils ou aux ruptures amoureuses. Au Nunavik, consommer leur procurait un bien-être momentané et les apaisait : « as if nothing never happened » (Susie).

À Montréal, seulement deux femmes consomment modérément et pour le plaisir. Pour les autres, leur consommation n'a pas diminué. Elle augmente même en situation d'itinérance. L'alcool et les drogues leur permettent encore une fois de faire face à leur situation de vie : « I don't wanna know who I am » (Susie). Elles tentent d'atténuer un mal-être, une souffrance trop dure qui pourraient s'expliquer par les obstacles personnels, culturels et structurels auxquels elles continuent à se confronter dans la métropole. Ajoutés à ces obstacles, six des participantes ont parlé de leur souffrance d'avoir dû abandonner leur vie derrière elles. Elles utilisent la consommation comme un baume sur le deuil de leur vie au Nord.

« When I arrived there [in Montreal], [...] I didn't wanna face the reality. So I started to drink, missing home, missing family, missing friends. Sometimes it's still hard to face that I'm here. So I miss back home. Every time when I'm sober, I miss home. [...] you miss country food that you were used to while you were growing up. I miss hunting. *Sigh*. Fresh meet, fresh food. So! My first Christmas to [Montreal], that's when I really get alcoholic, missing my family. And right now, I don't wanna face the reality. » (Ling Wing)

Généralement, les femmes perçoivent leur consommation comme étant un désagrément, une source de problème, de honte et même de souffrance. « I wanted to feel better and I started taking drugs. It was like feeling better, but it's not worth it. » (Gal)

De plus, le comportement commun de leur réseau social itinérant (inuit ou non) les maintient dans la consommation : « because I was on the street and I met people that they, on the street,

they drink, like I was continuing drinking more. » (Maggie) À Montréal, comme au Nunavik, la consommation devient donc un style de vie, une stratégie d'intégration et d'appartenance au groupe, et une stratégie de résistance.

4.3.6 L'IDÉE DU NON-RETOUR AU NUNAVIK

« My mind is there in [my community]. Yeah. And the half of it is down here [in Montreal]. (...) Sometimes I do wonder if I should go back up North. And then, I just can't say what I'm gonna do up North. No... I don't have my house, I don't have my job. Yeah, I can get my job back but, it's gonna take for a longest time for me to get a house. There's not enough houses for ... to be up North [and] I just cannot live Inuk. I just cannot live in [my community] no more. » (Susie)

L'idée de retourner vivre au Nord est plutôt infaisable selon les participantes. La majorité de celles-ci est retournée dans leur communauté pour de courtes visites, puis est revenue à Montréal. Les femmes ne supportaient pas de se retrouver à vivre parmi leurs abuseurs.

« She didn't want to leave her community [after travelling for a short stay]. She would have preferred to live in [her community], but it wasn't possible for her: looking at people that have abused her. » (Siasi, traduction libre de l'interprète de l'inuktitut vers l'anglais)

La menace d'être encore dominée et violentée, reste bel et bien présente. Au moins trois participantes possédaient un billet d'avion de retour au moment de l'entretien, mais ne l'avaient pas utilisé, car elles étaient certaines de retrouver les rapports inégalitaires et la violence qu'elles avaient fuie. Par exemple, cette participante a un billet d'avion depuis trois mois au moment de l'entretien. Elle raconte qu'étant déjà retournée précédemment, elle sait qu'elle sera obligée de retourner vivre avec son ex-conjoint violent, ce qu'elle refuse.

« I have my ticket, but ... I've already tried to go up North for two months. So, I know it's good, but... *Sigh*. My ex-boyfriend is crazy about me and he is going out with my cousin. So I don't want that bullshit! I was trying to go back home, and everybody knows: "Gal is coming back home". And he [my ex] says: "I'm gonna get Gal back". Controlling us, *motherfucker!* I don't want to go back with him! No! I just get beat up. I know the game! *Sigh*. » (Gal)

Les participantes ont aussi parlé du problème de la pénurie de logements au Nunavik comme raison à leur non-retour : si elles avaient un logement dans leur communauté, elles seraient plus

assurées de ne pas se retrouver dans une situation de vulnérabilité par rapport à leur famille ou à leur ex-conjoint. Pour une participante, cette pénurie la contraint à n'avoir qu'un seul endroit où elle pourrait aller vivre au Nunavik, soit la maison de sa grand-mère, voisine de celle de son ex-conjoint contrôlant et violent.

« My grandma wants me to go home. I don't want to [because] she lives beside his house. » (Gal)

Les participantes ont aussi parlé de trois facteurs d'attrait de la ville. Rappelons qu'ils sont définis comme les caractéristiques ou l'idée entretenue de la ville qui influencent le déplacement des Autochtones vers celle-ci ou leur décision d'y rester. Selon Norris et Clatworthy (2003), ils rejoignent dans la plupart des cas les facteurs d'exode des communautés pour ces mêmes Autochtones.

Premièrement, pour neuf participantes, Montréal est attrayante, car elles sont physiquement éloignées de leurs agresseurs du Nunavik. Elles ont une meilleure assurance de ne plus être retrouvées dans la ville peuplée, ni ennuyées par eux, ce que les autres communautés du Nunavik ne peuvent pas leur offrir. Elles peuvent être anonymes.

« I trying to get rid of him. *She's crying*. (...) That's why I'm here, to get away from him... because it's the big city here. He cannot find me here. *She's crying*. » (Ling Wing)

« He doesn't travel that guy. He's not gonna come near me [in Montreal]! » (Gal)

Toutefois, comme nous avons vu précédemment, elles ne sont pas nécessairement protégées des situations abusives à Montréal. Ainsi, ces données suggèrent que les participantes entretiennent l'idée que la ville offre aux femmes plus de sécurité. Justement, une participante a témoigné s'être sentie plus en sécurité à Montréal, car elle croit que les citoyens interviendraient si un homme ou son ex-conjoint l'agressait dans un lieu public. Cette idée de sécurité est un deuxième facteur d'attrait de la ville pour les femmes.

« Everybody's gonna say [if a man attacks me]: "What do you do to that girl?" I'm safe. It's good. That's what I like [in Montreal]. » (Gal)

Troisièmement, à Montréal, les femmes ne vivent pas la pression sociale des commérages. La ville leur offre une plus grande vie privée.

« She likes Montréal: there are no rumors about her, no gossip. » (Pee, traduction libre de l'interprète, de l'inuktitut vers l'anglais)

Ainsi, quoique la majorité des femmes souhaitent retourner au Nunavik pour vivre parmi les gens de leur culture, elles ont parlé d'obstacles majeurs à leur retour.

4.4 L'EXPÉRIENCE DE LA SORTIE DE RUE

Parmi les six femmes sorties de l'itinérance au moment de l'entretien, cinq avaient passé plus de 16 ans à Montréal et une n'y était que depuis huit mois. Nous retrouvons, parmi elles, des femmes ayant fait l'expérience de l'itinérance situationnelle, chronique ou cyclique, avec des épisodes visibles et cachés. Trois participantes étaient en situation stable et trois autres en situation instable au moment de l'entretien. Toutes lient intimement leur sortie de l'itinérance à la rencontre d'un conjoint, et ce, tant dans son instabilité que dans sa stabilité.

Plusieurs constats peuvent être observés dans les trajectoires d'itinérance des femmes interviewées : la violence, les abus, les discriminations, les dépendances relationnelles et de substances, ainsi que les obstacles personnels, culturels et structurels. Dans leurs tentatives de sortie de rue, les femmes continuent dans des trajectoires où la violence conjugale se perpétue. Les femmes ont dit être sorties de l'itinérance de façon instable aussi longtemps qu'elles continuaient à vivre dans une relation conjugale abusive.

« Like I said, I'm fooling myself with him. I got in love with him, but the way he treats me, I know it's not okay. But I'm still with him. (...) Sometimes I feel like that [been homeless]. If I wanna go out, he kicks me out. I'm not allowed to have visitors which I really want. [...] Because, when he's angry, he's... sometimes he hits me. Sometimes I feel unwelcome in my own [apartment] which I pay for [the entire rent] every month. » (Bird, sortie de la rue depuis quelques mois, mais toujours instable)

Cette sortie instable peut se prolonger sur plusieurs années. À titre d'exemple, une participante sortie de l'itinérance depuis plus de vingt ans est toujours dans une grande instabilité selon elle :

« The guy I'm with sometimes, right now [and since 22 years] he kicks me out too when he's drunk. Oh my God! So I'm still really really not... I don't still have a really stable place up to now I can say. But I pay him with my welfare a month. » (Mary)

Pour les femmes ayant eu une expérience cyclique de l'itinérance, leurs retours à la rue ont aussi été liés à la violence conjugale. Une participante perd son logement suite à sa dénonciation de la violence de son copain auprès de la police.

« Once, I ran away by the window from him, to the gas station. I called the police. It took 3 days for him to be arrested. Homeless again. » (Siasi)

La stratégie des femmes de compter sur un copain pour être logée peut laisser supposer qu'elles se représentent le copain comme une clé culturelle : une solution pour faciliter leur accès au système de logement qu'elles ne connaissent pas, où elles sont discriminées pour leur appartenance ethnique et parce qu'elles sont itinérantes. Cette conception du copain semble les rendre tolérantes vis-à-vis des relations abusives de la part des hommes qu'elles rencontrent, tolérantes pour être logées et protégées des oppressions de la sphère publique.

Ce que l'on constate aussi est qu'une sortie stable et vue comme définitive par les trois participantes concernées est, avant tout, associée à un « bon » copain, non violent, qui leur procure la stabilité de logement et démontre un certain souci pour elles.

« He did everything for me. [...] he spoils me this guy. [...] He didn't drink, he didn't smoke. So he was clean guy. Never hit me, not even once. [...] Yes, I had beautiful life with him. We even had a house. » (Ooluta)

« He's a nice guy. He don't beat me up. He prefers to help me, beside bumming, you know? (...) He decided to help me to get out from the street. Since that time, I lived with him for 14 years, till today. » (Maggie)

Toutefois, pour deux des trois participantes sorties de façon stable, ces relations conjugales de longue date sont limitées par la barrière de la langue.

« But sometimes... sometimes we get in trouble a little bit, not too much. I understand he gets retired. French guy, real French guy. He got a hard time to speak English. He speaks English, but not too good! » (Maggie)

« Since 19 years, she is not homeless anymore. It's like if her life has been blown by the wind. But if [her boyfriend] and she had better English, maybe it would be easier for her to express herself. » (Pee, traduction libre de l'interprète, de l'inuktitut vers l'anglais)

Sorties de l'itinérance, la majorité des six participantes continue de fréquenter les services du secteur Atwater pour les femmes vulnérables ou itinérantes. Elles y retrouvent leur réseau inuit avec lequel elles consomment de l'alcool et des drogues.

« Sometimes, she was still sleeping at Atwater's park to hang around with her friends. It was her choice, she wasn't forced. » (Pee, sortie stable depuis 20 ans, traduction libre de l'interprète, de l'inuktitut vers l'anglais)

« Oh, sometimes I don't go home all night, 'specially on week-ends. Laughter. What are you doing? To my friends down town, somewhere... drinking. At the park, but not lately. 'Specially in summer time, I just wait until the morning bus is running again. Laughter. » (Mary, sortie instable depuis 22 ans)

Donc, les femmes parlent avant tout de la rencontre d'un copain comme raison de leur sortie de l'itinérance.

4.5 LA DISCUSSION DES PRINCIPAUX RÉSULTATS CONCERNANT LE PRÉDÉPLACEMENT

Comme femme, comme mère, comme Inuk, comme conjointe, les participantes interviewées vivent de multiples rapports de domination, de violence, de dépendance relationnelle et économique et de discrimination au sein de leur communauté, de leur famille, de leur couple et de la société québécoise. L'oppression commune des femmes inuit par la violence caractérise leurs rapports sociaux au Nunavik. Au sein de leurs communautés se joue un contrôle social par les pratiques d'adoption traditionnelle, par la violence collective incluant les commérages et par le fait de ridiculiser, de stigmatiser et d'abuser d'une personne handicapée ou adoptée.

Par rapport à la société québécoise, les hommes et les femmes inuit vivent des conditions de pauvreté économique accrues et une précarité de logement chronique et généralisée au Nunavik

(pénurie, insalubrité, surpeuplement, absence d'intimité). L'isolement et l'éloignement des communautés, le peu de ressources d'aide et l'inégalité dans l'accès aux soins de santé obligeant la délocalisation des patient.e.s font partie des conditions de vie des femmes nunavimmiut. Ces circonstances obligent les femmes victimes de violence et d'abus à chercher de l'aide à l'extérieur de leur communauté, voire du Nunavik.

4.5.1 LES FACTEURS D'EXODE DU NUNAVIK

Les facteurs d'exode des communautés s'inscrivent dans la trajectoire de femmes qui, depuis l'enfance, mettent en œuvre des moyens de résistance à la violence et aux abus, principalement en fuyant ces situations et en revenant quand l'orage est passé. D'abord à l'échelle de leur communauté, puis du Nunavik pour les *survivantes* et enfin, vers Montréal. Notre recherche permet de mettre en lumière cinq facteurs d'exode des communautés inuit pour les femmes, présentés ici.

4.5.1.1 Le vécu de la violence au Nunavik

Au Nunavik, la violence est interpersonnelle, c'est-à-dire conjugale et familiale, ainsi que communautaire. Elle est de toutes formes : verbale, physique, psychologique, sexuelle (incluant l'inceste) et financière. L'ampleur de la violence dans l'expérience de vie des femmes inuit rencontrées rejoint les résultats de l'étude de Beavis et al. (1997) et du rapport de l'organisme *Femmes Autochtones du Québec* (FAQ, 2008) remis à la rapporteuse spéciale des Nations unies. La généralisation du vécu de la violence conjugale dans les trajectoires des femmes de notre étude concorde aussi avec les conclusions de l'*Enquête de santé auprès des Inuits du Nunavik* (Anctil, 2008) quant à la grande prévalence de la violence conjugale dans les communautés inuit du Nunavik. Cette violence a pour principaux déclencheurs selon les femmes de notre étude, la jalousie et la consommation de substances psychoactives. Comme l'expriment Danis et Bhandari (2010), bien que la consommation de substances psychoactives soit corrélée aux épisodes de violence conjugale, elle n'en est pas une cause. L'expérience de la violence interpersonnelle, familiale, conjugale ou communautaire comme facteur d'exode des communautés telle qu'identifiée dans les écrits (Bonesteel, 2006; Kishigami, 1999, 2014; Lévesque, 2003; Norris et Clatworthy, 2003) s'est confirmée dans les témoignages des femmes

rencontrées. La violence physique est la « manifestation la plus immédiate de la subordination » (Crenshaw, 2005, p. 3) des femmes dites de minorités visibles et ethniques.

Dénoncer la violence et vouloir s'en sortir est d'autant plus difficile pour les femmes inuit qu'il y a absence d'alternatives de logement dans toutes les communautés et que les ressources d'aide sont limitées. Le manque de protection et de sécurité pour les femmes au Nunavik est donc entre autres lié à la dépendance au logement causée par une situation de pénurie, de manque de financement pour la rénovation et la construction de logements et de manque de soutien à l'accès à la propriété. Les auteurs Déry et Zoungrana (2009) suggèrent qu'une des sources de la violence généralisée dans les communautés inuit est la crise du logement qui entraîne un surpeuplement des loyers et impose une vie en promiscuité. Cette crise du logement, entretenue par des décisions politiques, est une oppression structurelle pour les femmes inuit victimes de violence qui auraient besoin d'une alternative. Bien que les femmes de notre étude n'aient pas mentionné la pénurie de logements au Nunavik comme facteur d'exode de leur communauté, nos résultats ont tout de même révélé que lorsqu'elles sont victimes de violence et d'abus, la pénurie de logements restreint leurs possibilités de trouver une solution au Nord, ce qui les met en péril et les pousse à partir pour le Sud. Ces résultats nuancent les propos du CCMM-CSN (2012) sur l'effet domino de la crise du logement au Nunavik qui amène les Inuit à Montréal, puis dans la rue. Nos résultats suggèrent plutôt que l'expérience de la violence et des abus serait plus déterminante dans la trajectoire d'itinérance alors que la pénurie de logements serait un élément d'oppression structurelle rencontré par les femmes victimes de violence.

Le handicap est un résultat inattendu de notre étude qui, conjugué au genre, expose particulièrement des femmes inuit aux abus et à la violence communautaire et interpersonnelle. Nous en proposons la lecture historique suivante. À l'époque du nomadisme, les Inuit, regroupés en petits camps familiaux, réservaient un traitement particulier aux personnes handicapées ou vieillissantes puisqu'ils ne pouvaient pas leur porter assistance lors des déplacements. Le rejet, l'abandon ou encore l'encouragement au suicide faisait partie des pratiques courantes (Therrien et Laugrand, 2010). Selon Therrien et Laugrand (2010), le handicap appelle à la performativité de l'individu touché chez les Inuit : rester dans le groupe engage celui-ci à démontrer sa capacité à participer pleinement à la collectivité sans être un fardeau.

« Dans la société traditionnelle, lors de la naissance, les parents et surtout la sage-femme veillaient à ce que le nouveau-né ne présente aucune trace de malformation, considérant que les enfants infirmes avaient peu de chance de survivre dans un environnement exigeant où la notion de normalité, d'intégrité corporelle rejoignait celle d'efficacité, de rentabilité. » (Therrien, 1987, p. 101)

Aujourd'hui, selon ces auteurs, la présence des services sociaux et de santé a mis fin aux pratiques de rejet ou d'abandon des personnes handicapées ou vieillissantes sans pour autant en assurer l'inclusion. Nos résultats, en lien avec les énoncés de Therrien et Laugrand, indiquent effectivement que les femmes inuit souffrant d'un handicap sont la cible d'exclusion. Toutefois, nos résultats suggèrent aussi qu'elles sont infériorisées et sont la cible d'actes dégradants et d'abus tant physiques, psychologiques que sexuels, prenant racine dans des attentes de performativité envers elles et une vision traditionnelle dévalorisant le handicap. Ses attentes de performativité s'expliquent dans le contexte inuit traditionnel où la survie collective imposait certaines pratiques. Les transformations culturelles et sociales si rapides, intenses et récentes que les communautés inuit ont subies peuvent expliquer que certaines mentalités n'aient pas encore changé. Le handicap vulnérabilise les femmes à des actes violents en plus de l'exclusion sociale.

4.5.1.2 Le manque de protection et de sécurité dans leur communauté et dans tout le Nunavik

Le manque de protection et de sécurité nommé comme facteur d'exode par les femmes est associé tout d'abord à la problématique de la banalisation de la violence, mais également à l'absence d'anonymat au Nunavik. La vie en proximité et la réalité nordique expliquent cette absence d'anonymat qui se répercute aussi dans les services aux femmes inuit victimes de violence.

Nos résultats confirment une attitude de banalisation de la violence dans les communautés du Nunavik également soulevée par plusieurs auteurs (Beavis et al., 1997; Plourde et al., 2011). Pour les femmes victimes de violence, cette banalisation les amène à l'intersection d'une oppression dans l'espace privé par leurs pères, frères et conjoint, et d'une oppression dans l'espace public de la part de leurs concitoyens hommes et femmes qui endossent une attitude de tolérance, de normalisation, voire de fatalisme et, par conséquent, d'inaction. Nos résultats indiquent qu'à l'instar de Crenshaw (2005), les femmes inuit reçoivent peu de soutien quand

elles désirent dénoncer la violence dont elles sont victimes : dénoncer peut être perçu comme une menace à la stabilité et à la cohésion communautaire. Mettre à jour ce problème intracommunautaire de la violence pourrait renforcer les idées fausses déjà entretenues à propos des Inuit et des Autochtones, des groupes minoritaires déjà discriminés sur la base d'idées racistes entre autres. Cette banalisation n'est pas sans conséquence sur la capacité des communautés à agir pour changer cette situation (Crenshaw, 2005) en plus de faire obstacle aux femmes inuit qui essaient de mettre fin à la violence dans leur vie (Beavis et al., 1997; Flynn et Brassard, 2012).

En effet, quand les communautés sont dans l'inaction par rapport à la violence, les femmes inuit vivent de l'impuissance et peuvent finir par souscrire à cette croyance de leur impuissance à se sortir de la violence. Les femmes inuit sont revictimisées parce qu'elles ne sont pas soutenues dans leurs demandes d'aide et parce qu'elles ne reçoivent pas de reconnaissance des abus qu'elles subissent. Les femmes craignent les représailles de leur famille et de la famille de leur conjoint si elles dénoncent la violence. Les familles peuvent aller jusqu'à décourager les femmes d'aller chercher de l'aide auprès des maisons d'hébergement (Duhaime, communication personnelle, 20 novembre 2014). Également, les relations de privilèges entre les individus d'une même famille ont pu contribuer au manque de sécurité et de protection des femmes victimes de violence au Nunavik. À ce sujet, Duhaime (communication personnelle, 20 novembre 2014) remarque qu'il est impossible d'évaluer l'ampleur de ces relations de privilèges étant donné qu'elles n'ont pas fait l'objet d'études, mais certains témoignages d'Inuit recueillis par Høgh (1998) ainsi que les propos de notre informatrice-clé soulignent l'existence de ces relations de privilèges entre les hommes, au nom de la loyauté familiale. Ces loyautés familiales coutumières sont en tension avec les règles de droit occidentales (lorsque les plaintes disparaissent), ce qui opprime les femmes qui tentent de se sortir de la violence par les institutions formelles occidentales telles que la police et le système de justice. Les femmes inuit victimes de violence conjugale et familiale vivent des obstacles structurels dans leur recherche d'aide dus aux inégalités de financement et à la moins grande disponibilité des ressources d'aide au Nunavik. En effet, le sous-financement des maisons d'hébergement pour femmes autochtones victimes de violence est une discrimination structurelle dénoncée par FAQ (2008) : une ressource en milieu autochtone recevait moins du tiers des montants octroyés au même type de ressource en milieu

allochtone en 2008. L'inégalité découle aussi du manque d'anonymat et de confidentialité des services d'aide comparativement aux services offerts ailleurs au Québec. Les ressources font face à ces problèmes dont les femmes nous ont parlé et que Flynn (2010) a également relevés dans sa recherche : « la proximité géographique et sociale, due à la faible superficie de la communauté, ainsi que le nombre restreint d'habitants font en sorte que l'anonymat est difficilement respecté dans les milieux autochtones; ce qui se passe dans le milieu familial devient rapidement de notoriété publique » (p. 14). De même, pour celles qui sont reçues dans les deux seules ressources d'hébergement au Nunavik, leur présence est connue jusque dans leur propre communauté ce qui menace leur sécurité puisqu'elles peuvent être retrouvées par leur conjoint. Finalement, la petite taille des communautés (moins de 2000 habitants) ne permet pas que le lieu des maisons d'hébergement soit secret pour assurer la protection des femmes comme cela est possible dans les plus grands centres tels que Montréal. La fuite devient une solution de résistance à la violence pour les femmes qui recherchent la sécurité et la protection. Cependant, cette stratégie leur fait perdre leur communauté, leur famille, leurs enfants et les rend vulnérables à l'acculturation et à l'itinérance en ville.

Notre recherche d'explications culturelles à la banalisation et à la tolérance de la violence au sein des communautés inuit a mis en lumière que certains mythes traitent de la violence conjugale, dont celui de la femme devenue un Narval¹² après être décédée des suites de la violence de son mari. Traditionnellement, les Inuit reconnaissent le problème de la violence conjugale. Ils la désapprouvent dans ce mythe. Laugrand (2014) suggère quant à lui une lecture de la violence sexuelle à partir de témoignages d'aînés inuit du Nunavut qui associent le tabou absolu de la bestialité à la tolérance de la violence sexuelle. Historiquement, à cause de cet interdit de la bestialité, il était toujours préférable que les hommes aient des rapports sexuels avec des femmes, même s'ils n'étaient pas consentis. Si bien que les femmes avaient le devoir conjugal d'éviter aux hommes de transgresser ce tabou. Ainsi, Laugrand (2014) pense que l'interdit de la bestialité pourrait encore teinter les valeurs des communautés vers une tolérance de la violence conjugale, particulièrement à caractère sexuel. De plus, selon l'auteur, le viol conjugal n'existait pas traditionnellement étant donné la pratique des mariages arrangés qui a

¹² « Grand mammifère cétacé des mers arctiques, dont le mâle est muni d'une longue canine droite, horizontale et en saillie devant la face, autrefois appelé *licorne de mer* » (Narval, 2014).

eu cours jusqu'au XXe siècle : le consentement des parents faisant foi de consentement à tout rapport sexuel entre l'homme et la femme du couple. Cependant, il nuance cette interprétation en ajoutant que plusieurs aînés associent aussi l'augmentation des abus à caractères sexuels aux transformations récentes de l'habitat, soit au passage de l'igloo et de la tente à la maison compartimentée. Dans la maison, une femme peut échapper à la surveillance des gens. C'est ainsi que des hommes en profitent pour les assaillir (Laugrand, 2014). Les aînés reconnaissent ici l'impact de la sédentarisation et de la modification de l'habitat dans la problématique de la violence sexuelle et conjugale au Nord.

Néanmoins, la banalisation et la tolérance normalisent les comportements violents, favorisent la perpétuation de la violence et la renforcent, ce qui menace la sécurité et la protection des femmes au Nord. Ce sont d'importants obstacles à l'émancipation des femmes. Ils ont motivé leur déplacement vers la ville.

4.5.1.3 La stigmatisation par les commérages

Également, les commérages, une forme de violence communautaire selon les femmes, sont un facteur d'exode des communautés nordiques, ce qui rejoint les résultats de Kishigami (2008). Il semble que les commérages vécus comme abusifs et oppressants par les femmes soient une réalité particulière aux Inuit étant donné que nous ne retrouvons pas ce facteur d'exode mentionné dans les études existantes concernant les Autochtones. Il se peut toutefois que cette forme de violence communautaire n'ait pas été étudiée dans les communautés autochtones. Pauktuutit Inuit Women of Canada (2006) offre une explication culturelle à ces commérages comme étant une forme de contrôle social traditionnel de la vie en collectivité. Ils seraient modérés depuis toujours par des conventions sociales. Nos résultats indiquent toutefois qu'ils semblent vécus par certaines femmes de façon oppressante alors que la vie dans les communautés nordiques est aujourd'hui en tension entre le collectivisme et l'individualisme, dans un contexte exacerbé par une forte proximité.

4.5.1.4 La stigmatisation liée à leur propre adoption coutumière

Un résultat particulier à notre recherche est le facteur d'exode pour les femmes qu'est l'expérience d'adoption coutumière pendant l'enfance. L'adoption coutumière expose les

femmes au dénigrement et aux discriminations. Enfants, elles vivent de l'abandon de la part de leur famille biologique. Dans leur famille adoptive, elles sont infériorisées par rapport à leur fratrie, ce qui les met à risque d'abus et des formes de négligence envers elles. Ces expériences négatives de l'adoption coutumière ont également été rapportées par la CDPDJQ (2007). Cependant, un résultat particulier à notre recherche est la discrimination communautaire et la violence sociale que ces femmes adoptées subissent dès l'enfance. Cette expérience d'adoption coutumière leur a donné tant de souffrances de l'enfance à la vie adulte qu'elle a amené les femmes à désirer quitter leur communauté. Notons qu'à un autre niveau, les résultats de notre recherche sur l'adoption coutumière ne vont pas dans le sens de Sigouin (2010) qui parle d'une déresponsabilisation des parents biologiques en confiant leurs enfants aux grands-mères inuit. Ils invitent plutôt à voir l'adoption coutumière comme une pratique aujourd'hui de plus en plus forcée contre la volonté des mères biologiques.

4.5.1.5 La volonté de fuir les services de protection à l'enfance

Le cinquième facteur d'exode est la volonté de certaines femmes de fuir la surveillance excessive et les interventions jugées injustes et culturellement inadéquates de la part des services de protection à l'enfance. Ce facteur est moins fréquent que les autres facteurs. Néanmoins, l'opinion exprimée par les participantes quant à la discrimination des mères inuit par les intervenant.e.s des services de protection à l'enfance est corroborée aussi par les résultats d'études antérieures portant sur la victimisation des mères autochtones par ces mêmes services. Ces études indiquent que les intervenant.e.s jugent inadéquats les comportements parentaux autochtones sur la base d'une méconnaissance de la parentalité collective et sur la base de définitions non culturellement adaptées telles que la négligence, ce qui amène une plus grande proportion d'enfants autochtones à être retirés de leur famille que d'enfants allochtones (Flynn, 2010; Flynn et Brassard, 2012). Les idéologies de la colonisation peuvent encore aujourd'hui teinter les rapports d'intervention au sein des services de protection à l'enfance et ainsi soumettre les mères inuit à des traitements défavorables et racistes (Collins, 2002).

Les facteurs d'exode des femmes inuit concordent avec un des principaux motifs d'exode des femmes autochtones relevé par Lévesque (2003), soit le contexte familial ou communautaire particulièrement difficile et contraignant qui amène les femmes à désirer couper les liens avec

leur communauté. Toutefois, bien qu'une minorité de femmes nomment l'ennui pour qualifier leur contexte de vie au Nunavik, elles ne le mentionnent pas comme facteur d'exode de leur communauté, ce qui diffère des résultats de Norris et Clatworthy (2003).

4.5.2 D'AUTRES DIMENSIONS DU CONTEXTE DE VIE AU NUNAVIK

À ces facteurs d'exode du Nunavik, s'ajoutent deux autres dimensions de l'expérience des femmes dans leur communauté qui influencent leurs trajectoires prédéplacement. Il s'agit de la précarité économique et des effets de la colonisation.

4.5.2.1 La précarité économique

Duhaime (2008), dans ses travaux, souligne une disparité de revenu personnel au Nunavik entre les employés (majoritairement allochtones) venus travailler au Nord, les employés résidents (majoritairement inuit) et les employés du reste du Québec : les résidents du Nunavik gagnaient en moyenne 18 973 \$ en 2003, « ce qui est inférieur de 16 % au revenu personnel disponible de l'ensemble des employés [du Nunavik], et 9 % inférieur au revenu personnel disponible par habitant du Québec. » (Duhaime, 2008, p. 74) Pour Duhaime, entre 1995 et 2005, les emplois réguliers à temps plein ont augmenté au Nunavik, mais ont été majoritairement occupés par des allochtones non résidents, c'est-à-dire par des travailleurs qualifiés venus de l'extérieur du Nunavik et embauchés pour la durée d'un contrat de travail. Ceux-ci reçoivent souvent des primes importantes pour, entre autres, leur déplacement ou leur éloignement (Duhaime, 2008), ce qui explique une disparité des revenus entre les Inuit et les allochtones au Nunavik. De façon concomitante, Duhaime attribue la disparité des revenus à la disponibilité restreinte d'emplois réguliers à temps complet au Nunavik, à l'augmentation des emplois précaires et à des types d'emplois appelant des rémunérations plus faibles. Aussi, selon leurs calculs du taux de pauvreté des ménages de l'Inuit Nunangat avec réajustement des prix à la consommation, Duhaime et Édouard (2012) pensent que 44 % des ménages du Nunavik sont sous le seuil de faible revenu. Aux coûts élevés des biens de consommation, les auteurs ajoutent l'impact significatif de la composition des ménages, plus propices à être surpeuplés et à compter plusieurs personnes dépendantes financièrement. Ainsi, ces situations creusent l'inégalité économique entre les Inuit et les allochtones de la province de Québec. Nos données, appuyées par les travaux des

sociologues Duhaime et Édouard, permettent d'avancer que plusieurs de nos participantes vivaient au Nunavik une précarité économique particulière aux Inuit et plus profonde en comparaison avec la situation économique des allochtones du Québec.

En ce qui concerne les hommes inuit, ils sont aussi dans une classe défavorisée économiquement selon nous. Il semble que les responsabilités concrètes de pourvoyeur de la famille que les hommes inuit assumaient depuis toujours aient perdu de la force dans les dernières décennies : avec le déclin de la culture de chasse et de pêche au Nunavik, les hommes sont face au défi de redéfinir leur rôle social. Pour ceux qui, de plus, ne peuvent assumer le rôle de pourvoyeur économique de leur famille à cause d'emplois précaires, cette nécessaire redéfinition de leur identité sociale peut engendrer des sentiments de frustration, de colère et de tristesse.

D'un point de vue intersectionnel, « les facteurs socioéconomiques [sont] en grande partie responsables de l'aliénation des femmes de couleur » (Crenshaw, 2005, p. 4), car ils augmentent leur défi pour s'émanciper de toutes les formes d'oppression qu'elles vivent, dont la violence (Sokoloff et Dupont, 2005).

4.5.2.2 Les effets de la colonisation

Une faible estime culturelle est sous-jacente à l'idée que la solution pour les femmes ne peut pas se trouver au Nunavik. Cette idée est également véhiculée par le service de police et les services sociaux du Nunavik selon les résultats de notre étude. La colonisation induit l'idée de la supériorité du colonisateur. En effet, comme Memmi (1957) l'a défendu dans ses écrits, les politiques colonialistes soutiennent une vision d'infériorité des individus colonisés qui les relègue à un statut de citoyen de seconde classe. Cette infériorité est intériorisée par les peuples colonisés et transmise de génération en génération (Collins, 2002; Memmi, 1957). Ainsi, bien que les Inuit soient des citoyens canadiens, la colonisation a suggéré leur infériorité et a des répercussions sur l'estime personnelle et culturelle des femmes inuit.

Quant au système de logement du Nunavik, il est un exemple de paternalisme ayant ses racines dans les pratiques gouvernementales de la colonisation. Les Inuit, hommes et femmes, ne vivent pas *d'autonomisation* dans les démarches d'accès au logement qu'ils peuvent entreprendre au Nord. Une fois inscrits sur la liste d'attente, ils patientent pour l'attribution des logements. De

la sorte, le système de logement au Nunavik n'outille pas les femmes inuit pour se trouver leur logement à leur arrivée à Montréal, dans un système où le locataire doit être proactif. Donc, nos résultats corroborent ceux de Campeau (2000) qui soutient que l'itinérance des femmes soit la manifestation directe de l'échec, au niveau structurel, du système de logement d'un pays.

Un autre effet de la colonisation est la modification des relations hommes-femmes qui a pu contribuer à la forte prévalence de la violence envers les femmes. Guérin (1982) montre dans sa recherche que rien ne suggère dans la tradition mythologique que la femme inuit ait été dominée par l'homme inuit. Toutefois, il est possible de penser que la transition au christianisme qui a eu lieu dans la première moitié du XXe siècle (Tungilik, Oosten, Laugrand, et Uyarasuk, 1999) a pu modifier les relations hommes-femmes. À ce sujet, FAQ (2008) estime que « l'imposition des valeurs patriarcales européennes dans lesquelles les hommes contrôlaient l'accès aux biens et services, y compris la terre et le logement, fut une perturbation majeure à la fondation de la famille autochtone » (p. 4). Cela a amené une dynamique de dépendance (économique, politique et de logement) des femmes envers les hommes, dynamique dont les participantes ont témoigné. Cette imposition des valeurs du colonisateur a suggéré de façon insidieuse la moindre valeur des femmes dans la relation conjugale, mais également dans les relations sociales et communautaires (Collins, 2002). Ainsi la violence est plutôt historique et contextuelle que culturelle (Juteau, 2010).

Tentons maintenant une explication à la grande présence de la jalousie dans les communautés du Nunavik. Cette jalousie serait plutôt récente selon notre informatrice-clé. Nous proposons deux éléments d'explication liés à la colonisation : a) la transition au christianisme a modifié les relations conjugales et b) les changements soudains et récents engendrés par la sédentarisation ont modifié les relations sociales quotidiennes. Dans les relations conjugales, l'échange entre conjoints était largement accepté comme signe d'amitié, comme pratique hospitalière selon Laugrand (2014) et encore, s'inscrivait dans les exigences de la vie nomade. L'échange permettait qu'une femme puisse accompagner un homme parti chassé si la conjointe de cet homme était restreinte dans ses déplacements à cause de la maternité ou d'enfants en bas âge par exemple. Cette pratique de l'échange de conjoints a été abandonnée avec la rapide christianisation qui a imposé un nouveau système de valeurs du colonisateur, prohibant

l'adultère et valorisant la fidélité. Ce système interfère encore aujourd'hui dans les relations conjugales. La pratique de l'échange entre conjoints pourrait expliquer l'absence de la jalousie dans les couples inuit avant la christianisation qui a eu lieu dans la première moitié du XX^e siècle (Tungilik et al., 1999). Quant à la sédentarisation, elle a été encouragée par les politiques de construction des villages au XX^e siècle, par l'augmentation de l'intervention de l'État-providence dans la région nordique (Duhaim, 1985) et par l'abattage des chiens de traineau dans les années 1950-1960 (Lévesque, 2010). La sédentarisation a regroupé les Inuit en larges communautés, obligeant plusieurs clans familiaux à vivre ensemble alors qu'ils étaient parfois rivaux auparavant. Le mode de vie en camps nomades engageait chaque individu dans la survie du groupe, dans des relations de parenté et d'interdépendance et non pas dans les rivalités et la jalousie. De la vie en clan à 30-40 individus, les Inuit se sont retrouvés à vivre dans des villages regroupant des centaines de personnes, ce qui demande des compétences et des codes sociaux différents pour l'homéostasie sociale.

« These bonds [between the members] ensured that virtually all the people in the camp were related to each other in some way. Combined with an intricate system of reciprocal obligations and responsibilities, the community was tightly knit and interdependent. » (Pauktuutit Inuit Women of Canada, 2006, p. 30)

La jalousie récente chez les Inuit et particulièrement présente dans les récits de prédéplacement des participantes de cette recherche peut donc s'expliquer comme un effet de la colonisation.

4.6 LA DISCUSSION DES PRINCIPAUX RÉSULTATS CONCERNANT LE DÉPLACEMENT

Comme Crenshaw (2005), nos résultats indiquent que la multitude des victimisations et des dominations que vivent les femmes inuit au Nunavik et qui agissent de façon concomitante dans leurs trajectoires, diminue la capacité de ces femmes à trouver des échappatoires à leur situation. L'échappatoire la plus sûre des femmes de notre étude consiste donc à fuir vers Montréal. Le territoire du Nunavik est une grande étendue où les communautés sont éloignées et isolées les unes des autres. Le climat rend la vie à l'extérieur impossible. La fuite entre les communautés nordiques pour échapper à son ou ses agresseurs n'est possible qu'en avion et encore, les

femmes retrouvent les mêmes inégalités, discriminations et la même violence interpersonnelle et communautaire. De plus, la majorité du transport pour des services de santé est organisé entre les communautés et Montréal. Ainsi, le territoire s'ajoutant aux facteurs d'exode et aux dimensions du contexte de vie au Nord présentées ci-haut, est un élément orientant les femmes à fuir vers la métropole.

Notre recherche met en lumière qu'à l'exception des quatre *survivantes* qui ont tenté différentes fuites vers d'autres communautés du Nunavik avant de venir à Montréal, les femmes viennent directement de leur communauté vers la métropole. De plus, aucune femme n'a rapporté d'expérience de déplacement entre les villes du Sud. De la sorte, nos résultats suggèrent une plus faible mobilité des femmes inuit lors de leur déplacement vers Montréal ce qui diverge quelque peu des principales recherches sur la migration urbaine des femmes autochtones et des Inuit (Kishigami, 1999, 2008, 2014; Kishigami et Lee, 2008; Lévesque, 2003). En effet, ces recherches rapportent une forte mobilité des migrants autochtones entre les villages et entre les villes du Sud avant d'arriver dans la métropole. Ces divergences de nos résultats peuvent être attribuées au fait que la recherche de Lévesque (2003) porte sur la migration urbaine des femmes autochtones (des membres des Premières nations et des Inuit). Nous ne pouvons donc pas extraire que les résultats concernant les femmes inuit de cette recherche. Toutefois, il est possible d'avancer que la précarité économique des femmes inuit combinée aux limites du transport aérien et de l'organisation logistique du transport pour les services de santé influence leur trajectoire de déplacement différemment que pour les autres femmes autochtones. Quant aux résultats de Kishigami, ils portent sur la migration urbaine des hommes et des femmes inuit (employé.e.s, étudiant.e.s et sans-emplois). La divergence de nos résultats peut être attribuable au fait que les femmes ont des facteurs d'exode en partie différents de ceux des hommes inuit ou encore des étudiant.e.s. La différence des motifs de déplacement pourrait alors expliquer les trajectoires dissemblables des femmes.

4.7 LA DISCUSSION DES PRINCIPAUX RÉSULTATS CONCERNANT LE POSTDÉPLACEMENT

Nos résultats concernant la phase postdéplacement des trajectoires des femmes nunavimmiut permettent de mettre en lumière des facteurs d'attrait de la ville pour elles. Toutefois, en ville, les femmes vivent plusieurs expériences de vulnérabilisation à l'itinérance. Néanmoins, les femmes résistent et certaines sortent de la rue.

4.7.1 LES FACTEURS D'ATTRAIT DE LA VILLE

Les facteurs d'attrait de la ville sont les pendants des facteurs d'exode des communautés inuit. Notre recherche fait ressortir que les facteurs d'attrait de la métropole mentionnés par Kishigami (1999, 2002, 2008, 2014) que sont l'accompagnement d'un proche et les possibilités de soins médicaux sont plutôt des opportunités de déplacement sans frais vers Montréal pour les femmes inuit de notre étude. Des résultats particuliers à notre recherche indiquent des facteurs d'attrait supplémentaires pour les femmes inuit : l'idée que Montréal est plus sécuritaire pour elles, le plus grand anonymat et la possibilité d'une vie privée sans la pression des commérages. L'idée que Montréal offre une plus grande sécurité aux femmes inuit alors qu'elles y font l'expérience de l'itinérance peut être interprétée comme un effet de la colonisation qui propose la supériorité du colonisateur et l'infériorité du colonisé (et de leurs milieux de vie), comme discuté précédemment. Ajoutons qu'aucune de nos participantes n'a motivé son déplacement par ce que Lévesque (2003) appelle la continuité urbaine de la vie en communauté dans la fonction publique autochtone émergente. Cette fonction publique urbaine est plutôt en émergence parmi les Premières nations.

4.7.2 L'EXPÉRIENCE D'ITINÉRANCE

4.7.2.1 Les éléments de vulnérabilité à l'itinérance

Tout comme dans la majorité des recherches sur les facteurs d'itinérance des femmes au Canada (Campeau, 2000; Gaetz et al., 2013; Gélinau et al., 2008), le vécu de la violence est le principal élément d'inflexion des trajectoires des femmes inuit vers la rue. Toutefois, leur vécu de la violence diffère de celui des femmes allochtones (Beavis et al., 1997) en raison de leurs multiples expériences de vulnérabilisation tout au long de leur vie, comme on l'a vu jusqu'ici.

L'exposition à la violence dès l'enfance laisse les femmes inuit plus à risque d'adopter des moyens de résistance aux abus que les auteurs Bourque, Jaccoud, et Gabriel (2009) ont attribués à des parcours de persistance dans la violence chez les femmes autochtones. De fait, la violence a cours au Nunavik et elle se poursuit à Montréal, dans les relations conjugales des femmes inuit et dans leurs relations amicales ou familiales avec les personnes qui les hébergent.

Le postdéplacement se caractérise pour les femmes inuit par la vulnérabilité de l'arrivante précaire en ville qui cherche la rupture géographique avec sa communauté ou sa vie familiale, mais qui n'est pas nécessairement en rupture avec la vie culturelle inuit. L'inuktitut n'est pas courant à Montréal et la communauté inuit, n'ayant pas de lieu de rassemblement, n'est pas facilement joignable, ce qui accentue leur solitude culturelle. Leur besoin d'inclusion les pousse à fréquenter les lieux de regroupement des itinérant.e.s inuit, où elles retrouvent une sécurité, un répit et un bien-être culturel et évitent l'assimilation à la culture dominante, mais ceci les met plus à risque d'itinérance.

Le déplacement expose les femmes inuit à des enjeux d'acculturation parmi la population urbaine et à des barrières linguistiques tout comme des recherches l'ont montré pour les femmes autochtones (Montgomery-Andersen et al., 2010; Norris et Clatworthy, 2003). La majorité des femmes inuit ne parle pas le français et parle l'anglais avec plus ou moins d'aisance. Cette barrière linguistique a pu les empêcher de tirer parti de l'aide existante à Montréal. Au moment où a eu lieu notre collecte des données, les ressources montréalaises, à l'exception d'une seule, n'avaient pas d'intervenant.e parlant l'inuktitut. Aussi, les participantes ont dit nécessiter un lieu culturel de rassemblement à Montréal et un lieu propre aux Inuit pour les traitements des dépendances (alcool et drogue), comme l'ont souligné les résultats de l'étude sur les besoins des Autochtones en milieu urbain (RCAAQ, 2008a).

En ce qui concerne le marché de l'emploi montréalais, il semble selon nos résultats qu'au-delà de l'inadéquation de leurs compétences en matière d'emploi comme le propose le CCMM-CSN (2012), les femmes inuit font face à un obstacle plus profond : leur méconnaissance des codes socioculturels les exclut du marché de l'emploi.

Ainsi s'ajoute à leur isolement social, au risque d'acculturation, à leur exclusion socioculturelle de la société montréalaise et à leur marginalisation économique, le racisme des propriétaires de logement qui, comme Norris et Clatworthy (2003) le pensent, se conjuguent pour augmenter la difficulté des femmes à se trouver un logement en ville. Nos résultats de recherche vont dans le même sens que les résultats de Ralston (1996) quant à l'explication des trajectoires d'itinérance des femmes noires de son étude : le racisme et l'exclusion, particulièrement du système de logement, sont deux éléments de vulnérabilité à l'itinérance pour les femmes de minorité visible.

L'absence de continuité de services entre le Nunavik et Montréal a aussi été un élément important de vulnérabilité dans les trajectoires d'itinérance pour ces nouvelles arrivantes en ville. Les femmes inuit n'ont aucun accompagnement, soutien ou service d'orientation lorsqu'elles arrivent à Montréal, alors qu'elles ne connaissent pas les ressources disponibles, une difficulté commune aux femmes autochtones dans l'accès au réseau d'aide en milieu urbain selon l'étude de Flynn (2010). Cette absence d'accompagnement et d'orientation est vraie autant pour les femmes venues par leurs propres moyens et n'étant pas connues des services au Nunavik, que pour les femmes venues via les services de transport officiels pour les soins de santé. Encore, l'accès est plus difficile pour les femmes inuit étant donné qu'elles connaissent moins les ressources et les structures sociales et institutionnelles, qu'elles vivent des obstacles culturels et linguistiques et qu'elles sont face à l'absence de services d'aide ou d'hébergement pour les femmes itinérantes en couple ou consommatrices de substances psychoactives.

Comme le soutien FAQ (2008), nous sommes d'avis que la lourdeur de la bureaucratie ou des démarches de demande d'aide revictimise les femmes inuit installées à Montréal. Celles qui perdent leurs pièces d'identité ou qui doivent modifier leur dossier au bureau de l'aide sociale ont présenté ces démarches comme des obstacles importants pour elles : les femmes inuit ne réussissaient pas à modifier leur dossier d'aide sociale et ainsi, leur ex-conjoint abusif continuait de recevoir leurs prestations alors que la relation avait pris fin. Ces obstacles concourent à leur marginalisation en ville et à leur vulnérabilité à l'itinérance.

Arrivées à Montréal, les femmes tentent de rester logées chez des ami.e.s ou de la famille si elles ne le sont pas chez un copain. Rapidement, elles perdent le soutien qu'est l'hospitalité

communautaire inuit lorsqu'elles se heurtent à des portes fermées. Comprendons ici que des Inuit installés à Montréal semblent vouloir couper des liens abusifs de la part de leurs concitoyens précaires au niveau du logement. Dans ce contexte d'effritement de leur réseau social, les femmes se retrouvent plus à risque d'itinérance comme les femmes itinérantes en général (MSSSQ, 2013). Elles mettent en œuvre des moyens pour rester logées et être protégées des dangers de la rue qui correspondent aux résultats des recherches sur les stratégies de résistance des femmes allochtones itinérantes (Gélineau et al., 2008; RAPSIM, 2003). Mais aussi, elles entrent en relation avec des hommes itinérants, bénévoles ou employés des ressources d'aide ou tolèrent et se maintiennent dans des relations conjugales abusives, pour rester hébergées et protégées de la rue.

Nos résultats sont en accord avec ceux de Laberge, Morin, et Roy (2000) qui constatent que l'itinérance féminine est difficilement séparable du rapport de dépendance économique et émotionnelle des femmes envers les hommes. En effet, notre recherche a mis en lumière plusieurs événements dans les trajectoires des femmes inuit où elles ont vécu des ruptures (soit qu'on les laisse, soit qu'elles quittent pour sortir d'une relation violente) qui les amènent à perdre la sécurité économique et leur logement en ville.

Les femmes inuit ont des trajectoires d'itinérance indiquant qu'elles vivent à nouveau des rapports de domination à Montréal dans différents domaines de leur vie (conjugale, interpersonnel, social, culturel, etc.). Ces victimisations successives et cumulées sont le propre des groupes marginalisés selon Crenshaw (2005). L'itinérance semble être l'aboutissement d'une trajectoire de discriminations et d'oppressions conjuguées. Arrivées à ce point dans leur vie, les conséquences sont importantes : l'estime personnelle des femmes inuit est affectée et dans le contexte où leur oppression est entre autres structurelle, les femmes ont le sentiment d'avoir perdu le pouvoir d'infléchir leur trajectoire de vie. Ce résultat suggère donc que les femmes inuit itinérantes rencontrées se situent plutôt dans des attitudes de fatalisme ou d'impuissance quant à leur capacité d'agir sur leur vie et non pas dans l'appropriation de leur pouvoir d'agir (Laberge, Morin, Roy, et al., 2000). Ceci est un obstacle important à la sortie de rue selon les auteures Laberge, Morin, Roy, et al. (2000), ce que nous discuterons plus loin.

4.7.2.2 La résistance à l'itinérance

Les femmes inuit itinérantes ont toutes tenté de rester le plus invisibles possible. Aussi elles tentent d'être accompagnées lorsqu'elles sont contraintes de passer la nuit dans la rue. Pour être hébergées, elles échangent des services, elles tolèrent des situations de violence ou encore des conditions de vie dégradantes, ce qui rejoint les résultats de Gélinau et al. (2008) sur l'itinérance des femmes. Les femmes inuit recherchent la protection contre la rue. Elles ne diffèrent donc pas des autres femmes itinérantes sur ce point.

Flynn (2010) montre dans sa recherche sur les besoins d'aide des femmes autochtones victimes de violence conjugale en milieu urbain que ces dernières sous-utilisent les ressources d'aide formelles, car elles ne correspondent pas à leurs besoins et sont méconnues. Nos résultats corroborent ceux de Flynn (2010) : l'usage des refuges est le fait d'une toute petite minorité de femmes inuit. D'ailleurs, plutôt que ce soit celles en processus de sortie qui les utilisent comme le propose les résultats de Gélinau et al. (2008) pour les femmes itinérantes, nos résultats indiquent que c'est lorsqu'elles sont célibataires que les femmes inuit sont plus portées à les utiliser. Cette situation est probablement attribuable au fait qu'il n'y a pas de ressource d'hébergement accueillant les couples à Montréal alors que le copain est particulièrement important pour les femmes inuit dans leur processus de sortie de l'itinérance. Nous verrons plus loin que la sortie de rue se réalise grâce à celui-ci plutôt qu'avec l'accompagnement des ressources d'aide.

Quelques femmes ont eu la possibilité de partager un loyer avec une amie, ce qu'elles n'ont pas fait alors qu'elles citaient, entre autres, leur précarité économique comme frein à leur accession à un logement. À deux revenus, elles pourraient partager les frais d'un loyer, du moins c'est ce qu'elles disaient par rapport à avoir un logement avec un homme. La colocation entre femmes ne semblait pas une option pour elles. Une hypothèse d'explication est peut-être à chercher dans leur rapport au logement et leur conception de la location. Selon notre informatrice-clé, le phénomène de colocation n'existe pas au Nunavik et donc ne fait pas partie de l'imaginaire des femmes inuit : on vit en famille ou avec son conjoint. Une autre partie d'hypothèse pourrait aussi être liée au fait que la vie en relation conjugale soit idéalisée par les femmes inuit plutôt que le célibat.

4.7.3 L'EXPÉRIENCE DE LA SORTIE DE RUE

Nos résultats ont mis en lumière ce que nous avons appelé le copain comme source de souffrance et source de protection pour les femmes inuit. Un copain protège des dangers de l'itinérance et peut offrir un logement stable pour sortir de la rue. Il peut toutefois être source de souffrance lorsqu'il maintient les femmes dans une relation violente, tel qu'il a été discuté précédemment. Nos résultats indiquent que les femmes dans une situation instable de sortie de l'itinérance se situent dans le cycle de la violence tel que décrit par hooks¹³ (Harper, 2012) : les femmes racisées peuvent être plus enclines à tolérer des abus et des relations de domination dans la sphère privée pour éviter la multitude des discriminations et inégalités qu'elles subissent dans la sphère publique. Les participantes de la présente étude qui sont sorties de façon instable dépendent de la stabilité de leur relation conjugale pour s'assurer d'être logées au prix d'une relation violente. Elles risquent à nouveau l'itinérance (ainsi que le racisme, la discrimination et l'exclusion sociale dans la sphère publique) si elles dénoncent la violence, si elles quittent leur copain ou si celui-ci rompt la relation ponctuellement ou définitivement. À nouveau, dans leurs tentatives de sortie de rue, les femmes inuit sont à risque d'itinérance à cause de leur dépendance relationnelle et économique vis-à-vis des hommes (Laberge, Morin, et Roy, 2000). Cette stratégie témoigne des lieux multiples de domination, de discrimination, d'inégalité et d'abus des femmes inuit à Montréal.

Dans un contexte permanent d'oppression structurelle, les femmes inuit adoptent majoritairement des attitudes de fatalisme ou d'impuissance par rapport à l'inflexion de leur trajectoire d'itinérance (Laberge, Morin, Roy, et al., 2000). Leur conception de leur pouvoir sur leur vie fait obstacle à leur sortie de la rue. Les femmes sont peu actives dans leurs processus de sortie de rue. Elles attribuent aisément leur sortie stable de la rue à leur « bon copain ». Un résultat particulier de notre recherche est la conception qu'ont les femmes inuit à Montréal de leur copain comme d'une clé culturelle donnant accès au système de logement puisqu'il connaît les rouages socioculturels et structurels de la société majoritaire. Aucune des femmes rencontrées n'a été en relation avec un homme inuit à Montréal. Le copain allochtone semble

¹³ bell hooks est le nom de plume de Gloria Jean Watkins, une militante féministe et professeure américaine. Elle écrit son nom sans majuscules pour deux raisons : 1) se distinguer de sa grand-mère Bell Hooks, dont elle a voulu honorer la mémoire avec son nom de plume, et 2) souligner l'importance des propos plutôt que de l'auteure elle-même.

venir répondre au besoin de se faire ouvrir les portes du système de logement, dont il connaît les codes.

Pour Laberge, Morin, Roy, et al. (2000), la sortie de rue passe par des expériences personnelles positives et des événements significatifs. Pour les femmes inuit itinérantes, l'expérience positive centrale de leur trajectoire de sortie semble être de se libérer de la violence principalement dans leur couple. Ce « bon » copain offre la stabilité, la protection, le logement, une relation non-violente et il se soucie d'elles. Toutefois, des femmes vivent avec ce « bon » copain une relation restreinte par les barrières linguistiques. Ces situations conjugales peuvent s'expliquer tel que vu précédemment par le fait qu'elles choisissent prioritairement la protection contre les oppressions de la sphère publique montréalaise.

Néanmoins, les femmes inuit sorties de l'itinérance ne semblent pas partager l'expérience de transition de la marge vers la norme dont parlent Karabanow et al. (2007) dans le processus de sortie des jeunes de la rue. Pour elles, leur sortie dépend entièrement du « bon copain », un acteur extérieur. De plus, les femmes n'ont pas témoigné de processus de transition : sorties de façon stable ou instable, elles continuent de côtoyer le même réseau social, de fréquenter les mêmes ressources d'aide et de consommer des substances psychoactives. Les femmes sorties de l'itinérance ne cessent pas de venir dans le secteur Atwater, probablement parce que c'est un point névralgique de communication avec le Nunavik. En effet, on y retrouve l'emplacement de la Résidence du Y où des patient.e.s nunavimmiut sont hébergé.e.s pour recevoir les soins de santé délocalisés. Également, leur réseau social inuit du secteur Atwater continue de répondre à leur besoin d'appartenance culturelle, tout en restant le même qu'elles fréquentaient en itinérance. Ainsi, sortir de la rue pour les femmes inuit qui sont marginalisées par leur appartenance ethnique, qui sont minoritaires dans la société montréalaise et qui n'ont pas de lieu culturel de rassemblement, n'est pas une expérience d'intégration sociale. L'exclusion des Inuit à Montréal est le fait d'une discrimination, d'une incompréhension culturelle, voire d'une indifférence historiquement ancrée et perpétuée par tout le système social, politique et économique. Ainsi, sortir de l'itinérance revêt un défi de plus pour les femmes inuit.

La résilience est une aptitude importante dans la sortie de rue et réfère à retourner à un état de bien-être antérieur. Cet état n'existe pas dans la vie des femmes inuit itinérantes et victimes de violence. Leur expérience de vie ne leur permet pas d'avoir ce référent. Downe (2008), à cet égard, propose que la notion de résilience soit redéfinie pour les femmes autochtones itinérantes et victimes de violence, car elles font face au défi de *trouver* plutôt que de *retrouver* un équilibre de bien-être dans un contexte permanent d'oppression et de violence structurelle, sans en avoir déjà fait l'expérience. Downe (2008) pense que les femmes autochtones itinérantes et victimes de violence font preuve de résilience lorsqu'elles développent des liens d'amitié et des cercles d'appartenance où elles savent que quelqu'un se souciera d'elles et les protégera (alors qu'elles n'en ont pas fait l'expérience dans leur communauté). Le fait que nos participantes concevaient être capables d'infléchir leur trajectoire d'itinérance seulement grâce à la volonté d'une autre personne qu'elles-mêmes, soit leur conjoint, illustre bien le défi de la résilience propre aux femmes inuit itinérantes. Ce « bon » copain non violent qui leur assure une sortie stable, les femmes en ont toutes parlé comme de quelqu'un qui s'était soucié d'elles à un moment et qui les avait aidées à sortir de la rue. De la sorte, elles font preuve de résilience ce qui confirme les propos de Downe (2008) sur la particularité de cette aptitude pour les femmes autochtones itinérantes et victimes de violence.

4.8 LES LIMITES DE CETTE ÉTUDE

La chercheuse de cette étude est québécoise francophone et donc est issue de la société majoritaire. Elle n'est jamais allée au Nunavik. Elle est étudiante universitaire en service social et donc de classe supérieure aux femmes rencontrées. Cette différence d'identité a constitué une limite culturelle à cette recherche en ce qui a trait à la compréhension et l'interprétation des résultats. Cette différence d'identité a imposé une distance sociale entre les femmes rencontrées et la chercheuse.

Encore, il y avait une double barrière linguistique entre elles : la chercheuse est de langue maternelle française et les participantes de langue maternelle inuktitut, alors que les entrevues se passaient soit en anglais, langue seconde pour chacune, soit en inuktitut avec la présence de

l'interprète. Ainsi, l'expression de sentiments, d'opinions et de réflexions peut avoir été plus difficile dans une seconde langue pour les participantes, ce qui a pu limiter la qualité des récits lorsque l'interprète culturelle n'avait pas été réquisitionnée.

Pour trois raisons, la relation entre la chercheuse et les participantes était inégale : pour leur appartenance à deux groupes sociaux (majoritaire et minoritaire), à deux classes différentes (l'une supérieure à l'autre) et pour leur statut d'intervieweuse et d'interviewée. Le travail avec l'interprète culturelle a eu lieu pour dépasser ces limites. La distance sociale séparant la chercheuse des participantes a été amoindrie par une attitude respectueuse et emphatique, par l'écoute de la parole des femmes sans jugement et par le respect de leur rythme en évitant tout questionnement excessif. Certaines femmes ont signifié qu'elles reconnaissaient les différences culturelles avec la chercheuse en utilisant quelques mots en français ou encore en y référant avec humour. La différence de statut était réelle, mais la chercheuse pense avoir réussi à mettre les femmes en confiance et à dépasser l'inégalité inhérente à leur relation. Plusieurs participantes ont parlé ouvertement de leur mécontentement ou de leurs colères par rapport aux interventions des « travailleurs sociaux de la DPJ »¹⁴. Elles ne semblaient pas avoir associé la chercheuse à ce même type d'intervenant social.

L'échantillonnage a permis une disparité entre les participantes quant au temps passé à Montréal depuis leur déplacement. Certaines étaient à Montréal depuis une vingtaine d'années et d'autres depuis seulement quelques mois. Ainsi, les femmes ont relaté leur expérience d'itinérance qui a pu se produire récemment ou il y a plusieurs années. La mémoire a pu altérer le récit des femmes qui ont été en situation d'itinérance il y a longtemps, ce qui est une limite de cette étude.

Une limite de la méthode de recrutement pour le groupe des femmes en itinérance au moment des entretiens a été de recruter les cinq participantes dans les lieux publics qu'elles occupaient ou les ressources qu'elles fréquentaient, ce qui a probablement occasionné le recrutement de plus de femmes vivant une situation d'itinérance visible.

¹⁴ En fait, cette appellation de *travailleur social* est souvent utilisée à tort étant donné qu'au sein des services de protection à l'enfance, on retrouve une multitude d'intervenants sociaux aux formations variées et pas tous membres de l'Ordre des travailleurs sociaux et des thérapeutes conjugaux et familiaux du Québec. Cette appellation reste très courante dans la population générale pour désigner les intervenants.

Lors de la collecte des données, les informations sociodémographiques des participantes n'ont pas été colligées systématiquement étant donné l'approche d'entrevue ouverte puis semi-dirigée. De la sorte, peu de données sur la formation académique et professionnelle des femmes ont été récoltées, ce qui limite les résultats sur leur classe d'appartenance, à ce niveau.

Quant à l'exercice d'interprétation, il pose ses défis pour la recherche. La présence d'un intermédiaire entre l'intervieweuse et l'interviewée, le travail d'interprétation et l'usage de la troisième personne pour désigner l'interviewée sont des limites de la présente recherche. Bien que seulement quatre entrevues aient eu lieu avec l'interprète, tout le recrutement s'est réalisé en sa présence et avec cet exercice d'interprétation entre l'anglais et l'inuktitut.

En accord avec la pensée du constructivisme de Glaserfeld (1988), cette étude est le produit de l'expérience intersubjective entre la chercheuse et les femmes inuit qui y ont participé, et ce, bien que nous ayons tenté du mieux possible de laisser l'entière interprétation de leur récit aux femmes rencontrées. Pour s'assurer que l'analyse est restée aussi proche des interprétations des femmes et aussi juste avec la réalité, une triangulation a été faite entre les entrevues et observations, la consultation de l'informatrice-clé soit l'interprète culturelle, et les liens avec l'état des connaissances actuelles.

En terminant, les témoignages recueillis des femmes inuit permettent d'illustrer les expériences et leurs nuances. Nous pensons être parvenues à un niveau de saturation laissant atteindre une certaine essentialité dans les expériences de ces femmes. Cette recherche étant de type qualitatif, sous forme de récits de vie, les résultats ne peuvent être généralisables. Néanmoins, ils permettent une certaine extrapolation éclairant les trajectoires d'itinérance de femmes inuit et suggèrent des pistes de recherches futures et élargies qui sont présentées en conclusion.

CONCLUSION

Afin d'avoir une compréhension intersectionnelle de la complexité des trajectoires d'itinérance des femmes inuit, nous avons envisagé ces trajectoires en prenant en compte la conjugaison des caractéristiques identitaires de genre, d'appartenance ethnique et de classe, ainsi que des éléments historiques et contextuels (Scheper-Hughes et Bourgois, 2004 cités dans Flynn, Damant, et Bernard, 2014) contribuant à la vulnérabilité et la marginalisation des femmes (Sokoloff et Dupont, 2005). Notre recherche a permis de documenter les expériences personnelles des femmes nunavimmiut, partagées entre elles, en tenant compte de ces éléments de vulnérabilité.

Être inuit expose aux préjugés, à la discrimination et au mépris de la part de la société et des institutions, sous forme d'exclusion, de racisme et de marginalisation. Le genre est une caractéristique qui infériorise les femmes dans toute leur trajectoire, les rendant plus vulnérables aux abus, à la violence et aux dépendances relationnelles et économiques. La conjugaison de l'appartenance ethnique, du genre et de la classe entraîne les femmes inuit au bas de l'échelle sociale. (Bilge, 2009, 2010; Collins, 2002; Crenshaw, 2005; Harper, 2012; hooks, 1984). Néanmoins, il n'est pas possible de ramener l'expérience de la violence qu'ont les femmes autochtones à leur seule différence de genre ou ethnique (Montminy et al., 2010). Il en est de même pour la compréhension de leur trajectoire d'itinérance. Les trajectoires des femmes inuit rencontrées ne sont pas identiques, mais elles se constituent toutes au sein d'un contexte historique et socioculturel partagé qui, associé à leurs caractéristiques identitaires, influence leurs expériences. Effectivement, comme le défendent Montminy, Brassard, Jaccoud, Harper, Bousquet et Leroux (2010), « la spécificité du contexte politique, historique, social, économique et culturel des populations autochtones, agit en synergie et augmente la vulnérabilité à la violence » (p. 55) et, à la lumière de nos résultats, à l'itinérance. Les oppressions vécues par les femmes inuit sont multiples (Bilge, 2010), ce qui crée des inégalités de fond qui structurent leurs trajectoires prédéplacement, déplacement et postdéplacement (Harper, 2012).

Le contexte de vie prédéplacement des femmes est habité par l'expérience collective de la colonisation qui a entraîné des changements récents et radicaux de mode de vie pour les Inuit et qui se répercutent par une faible estime culturelle et personnelle (Collins, 2002; Memmi, 1957). Cette faible estime traverse l'expérience de vie des femmes comme élément de vulnérabilité et d'infériorisation (Collins, 2002). Aussi, la colonisation a entraîné des situations concrètes de dépendance et de perte d'autonomie des individus face à l'État en ce qui a trait au logement ou à la situation économique. En effet, la pauvreté accrue au Nunavik contribue à l'aliénation des femmes (Crenshaw, 2005) et la pénurie de logements empêche toute alternative d'hébergement pour celles victimes de violence. Cet échec du système de logement est une des causes structurelles du manque de protection des femmes au Nunavik qui les oblige à se déplacer vers Montréal. Dans une perspective intersectionnelle, les conditions sociales et économiques précaires telles que celles caractérisant la vie dans les communautés du Nunavik soutiennent la violence faite aux femmes (Chbat, Damant, et Flynn, 2014). La précarité économique accompagne les femmes jusqu'à Montréal; toujours d'un point de vue intersectionnel, cette précarité est un élément de vulnérabilité important pour les femmes dites racisées car elle freine leur émancipation des situations d'oppression (Crenshaw, 2005), d'où la continuité de la violence dans la vie des femmes et leur vulnérabilité à l'itinérance.

Au sein des communautés se joue également un contrôle social par les pratiques d'adoption traditionnelles et par les commérages, une situation de violence communautaire répandue au Nunavik et mise en lumière par notre étude. L'impossibilité d'être anonyme dans tout le Nord mine la sécurité des femmes victimes alors qu'elles sont abandonnées par l'inaction de leurs concitoyens, banalisant et tolérant la violence. Le contexte d'isolement et d'éloignement des communautés exacerbe ces situations d'oppression des femmes. Ainsi, la multitude des victimisations, des inégalités et des dominations que vivent les femmes inuit au Nord agissent de façon concomitante avec le contexte de vie dans les communautés et les effets de la colonisation. Ceci diminue leur capacité à trouver des échappatoires à leur situation de violence. L'unique échappatoire, pour elles, est de quitter le Nunavik vers Montréal.

La violence ainsi que l'exclusion sociale sont des expériences qui traversent la trajectoire des femmes, du Nunavik à Montréal. En effet, les femmes attribuent leur itinérance tout d'abord à

leur vécu de la violence tout au long de leur vie (on la retrouve prédéplacement et postdéplacement), puis à l'effritement de leur réseau social à Montréal, au racisme et à l'exclusion socioculturelle du système de logement et du marché de l'emploi, de même qu'à l'absence de continuité entre les services du Nunavik et de Montréal. L'itinérance semble être l'aboutissement de leur expérience conjugée de l'exclusion, de la discrimination et des inégalités. Quant à la sortie de rue, notre étude apporte une compréhension de ce processus particulier aux femmes inuit : il ne s'est pas avéré être un passage de la marge à la norme. Leur mise à la marge est le fait de l'exclusion et de l'incompréhension culturelle ayant des racines historiques et qui se perpétuent dans tout le système social, politique et économique ce qui vulnérabilise les femmes sortie en contribuant à leur instabilité.

Ce cadre d'analyse intersectionnel nous a permis d'avoir une compréhension de la complexité des trajectoires d'itinérance des femmes nunavimmiut où elles cumulent des éléments de vulnérabilité liés à leurs caractéristiques identitaires et aux contextes socioculturels et historiques propres aux Inuit, et ce, dans leur trajectoire prédéplacement, déplacement et postdéplacement. Il sera souhaitable de poursuivre l'élaboration de ce cadre amorcé par cette étude puisque « l'approche « intersectionnelle » reste encore très marginale dans l'étude des peuples autochtones » (Wilkinson, 2003, p. 117).

Les retombées de l'étude pour les participantes

Cette recherche a permis de mieux comprendre les trajectoires d'itinérance de femmes inuit en leur donnant la parole et de recueillir le point de vue de certaines femmes quant à leur sortie de rue. Le choix méthodologique des récits de vie a conduit onze participantes à se raconter avec le moins de contraintes possible. Elles ont démontré une grande ouverture à se dévoiler malgré la difficulté de se replonger dans les souvenirs d'événements difficiles de leur vie.

Néanmoins, les femmes ont majoritairement verbalisé lors de l'entrevue le bien-être qu'elles ont ressenti à exprimer leur histoire. Les femmes se sont appropriées leur vécu pour donner un sens à leurs trajectoires. Ainsi, elles ont gagné ou regagné du pouvoir. Elles ont pu prendre la parole qui leur est trop peu souvent laissée. Les femmes ont aussi mentionné s'être senties

libérées et soulagées grâce à la parole, grâce au fait d'avoir raconté leurs histoires et d'avoir pu pleurer.

« She thanked you to listen to her. She felt released to talk about it [her story]. Sometimes she needs to cry. She should ask [her boyfriend] to punch her, to make her cry. *She laughs about her joke.* She doesn't have a lot of opportunity to talk about her life and it has to come out of her. » (Pee, traduction libre de l'interprète de l'inuktitut vers l'anglais).

« I fell happy to be sharing my life with you. » (Mary)

« I feel a lot lighter every time I talk to you cause I trust you. Thank you. I needed to talk. Thank you. » (Gal)

Au-delà de la fonction expressive des récits de vie (Bertaux, 1997), l'entretien réalisé auprès des femmes de cette étude a été une intervention d'accompagnement vers l'appropriation de leurs trajectoires. Dufour (2007), dans sa démarche d'action-recherche auprès de femmes itinérantes, retourne aux participantes leur récit reconstruit en ses propres termes. Par ce processus, par la relecture de leur récit, les femmes bénéficient d'une intervention dont l'auteure parle ainsi.

« Au-delà du désir de validation du contenu, j'entrevois des effets positifs à cette lecture parce que je savais que les femmes cherchaient à se comprendre, qu'elles essayaient de démêler les circonstances et les événements de leur vie et qu'elles ne pouvaient pas y arriver seules. » (2007, p. 108)

Pour notre part, nous avons retourné aux participantes leur récit sous forme de trajectoire résumée graphiquement et racontée dans nos mots en accentuant les liens de sens qu'elles avaient elles-mêmes faits lors du premier entretien. Plus qu'un outil de validation, la méthodologie des récits de vie accompagnée d'un retour des récits aux participantes a été pour plusieurs d'entre elles un outil de réappropriation de leurs histoires, de compréhension et de prise de conscience des liens entre les événements de leur vie. Cette méthodologie a permis à certaines d'entre elles de se projeter vers l'avenir ou de porter un regard différent sur leur trajectoire, chacune avec différentes intensités bien entendu. Les commentaires des participantes appuient ces retombées.

« One thing I can say: I'm happy that I've talked to you. You make me start realising who I was before. I start waking up... You understand what I'm saying? (...) Now I feel like going forward, that I can wake up and start picking up the pieces that I locked. (...) That one (the graph), I think it's gonna really help me to start [realising] who I'm. » (Susie)

Les retombées de l'étude pour les ressources

Nous désirons aussi mentionner des retombées de l'étude pour une ressource visitée lors de notre activité de recrutement, le *Open Door*. Dans cette ressource, on y servait les repas du matin et du midi, on pouvait y dormir le jour, y échanger des vêtements et y faire faire un lavage. Une large part de leur clientèle est inuit dont plusieurs femmes inuit en couple. Le *Open Door* n'était ouvert que quatre journées par semaine, faute de financement. Ainsi, les mercredis, des dizaines de personnes restaient dans le métro ou dans les lieux publics extérieurs du quadrilatère, sans avoir de ressource alternative où aller. Par les froides journées d'hiver, cette situation était d'autant plus critique. Nous avons informé la Société Makivik de cette situation. Dès la semaine suivante, la Société Makivik a décidé de verser une aide financière pour l'ouverture d'une cinquième journée par semaine et s'était engagée à accompagner le *Open Door* pour obtenir du financement de la part de différents acteurs (gouvernements, ville de Montréal, etc.). Au moment où nous déposons ce mémoire, la Société Makivik continue son partenariat avec le *Open Door* afin d'améliorer leurs installations et leurs services.

Les pistes d'interventions et les besoins de recherche

Certains résultats de cette étude sont inspirants pour le développement d'interventions culturellement plus adaptées, ou d'actions pour réduire la vulnérabilité des femmes.

- Envisager des interventions antioppressives au sein des communautés nordiques favoriserait l'émergence de nouvelles attitudes en regard de l'affirmation de soi, de l'estime de soi et de la valorisation de l'identité et de la culture inuit. Dans le contexte où les femmes sont confrontées à la banalisation de la violence au Nunavik et intègrent la pensée que cette violence est normale, il nous apparaît pertinent d'intervenir pour modifier ces pensées qui affectent leur perception de leur pouvoir d'agir sur leur vie;

- Des formations destinées aux intervenant.e.s et aux bénévoles des ressources montréalaises venant en aide aux femmes itinérantes, devraient aborder l’entrecroisement complexe des éléments de vulnérabilité des femmes inuit tout au long de leur vie, et particulièrement par rapport aux hommes une fois dans la métropole;
- Des services montréalais devraient accueillir les femmes inuit itinérantes avec leur conjoint, puisque notre étude suggère que la problématique de l’itinérance pour ces femmes est vécue en couple. Des refuges mixtes et accessibles pour les couples de toutes origines pourraient être développés dans la métropole pour offrir des alternatives d’hébergement plus inclusives. Également, des interventions visant la prévention, l’information et l’*autonomisation* des usagères inuit par rapport à la violence conjugale pourraient être développées et ainsi diminuer la vulnérabilité de ces femmes;
- Une réponse de la part des ressources montréalaises aux besoins d’inclusion et d’intégration des femmes inuit serait d’offrir des services culturellement adaptés pour la recherche de logement, l’emploi et la connaissance de la ville et de ses services. Également, un lieu de rassemblement pour les Inuit urbains pourrait permettre la célébration des traditions, le partage de « country food » ainsi que la tenue d’activités entre femmes;
- Des stratégies pour une continuité dans les services entre le Nunavik et Montréal pourraient être mises en place. Cette continuité passe d’abord par la reconnaissance de l’exode des femmes inuit vers la ville pour fuir différentes situations de vie dans leur communauté. Également, viser la continuité de services devrait permettre, déjà au Nunavik, de faire connaître l’information concernant les ressources montréalaises.

Enfin, de nos résultats découlent aussi certains besoins de recherche.

- Approfondir les thèmes de la banalisation et de la tolérance de la violence dans les communautés du Nunavik;
- Connaître la conception des relations conjugales qu’ont les femmes inuit;

- Analyser les rapports d'intervention entre les mères inuit et les intervenant.e.s des services de protection à l'enfance au Nunavik et à Montréal. Ces recherches pourraient s'intéresser, entre autres, à la conception qu'ont les intervenant.e.s des compétences parentales inuit;
- Étudier le rapport au logement qu'entretiennent les Nunavimmiut et les liens potentiels entre leurs perceptions et l'itinérance urbaine;
- Explorer les vécus des hommes inuit quant aux inégalités, aux rapports de domination et aux formes de discriminations subies au sein de leur communauté. Explorer les liens entre ces vécus, la consommation de substances psychoactives et l'expression de la violence.

QUELQUES MOTS DES FEMMES À LEURS CONSŒURS ITINÉRANTES

« Just to be careful, get you in peace and happiness and just take care of yourself. » (Joan)

« Get along. Do not fight. Be good to each other. Not too much drinking or whatever. » (Pee)

« Keep healthy. If you're younger, start searching right now. Be motivated to do good stuff, for better life. If you're homeless, search for something before too late. » (Mary)

« I want you to have better life and respect. Not just like drinking a lot, smoking. It's You can change sometime to be better [for yourself] and to everybody else. » (Gal)

« Don't drink, drink, drink in the early morning. Don't drink all day. *Sigh.* (...) Try to avoid depanneur. » (Ling Wing)

« Just stay strong and don't forget you're still Inuk, even though you live in Montreal. And just to be safe: if you gonna pick up a stranger guy make sure you have condoms cause there's lots of ... Few Inuit people died of AIDS, so I just want [you] to protect [your]self. And, don't drink too much ... Just keep strong and don't lose your language. » (Ooluta)

RÉFÉRENCES

- Ancil, M. (2008). *Qanuippitaa? Comment allons-nous ? Enquête de santé auprès des Inuits du Nunavik 2004. Les faits saillants de l'enquête*. Repéré sur le site de l'Institut national de santé publique du Québec à http://www.inspq.qc.ca/pdf/publications/775_ESIFaitsSaillants.pdf
- Assemblée des Premières nations du Québec et du Labrador. (2005). *Protocole de recherche des Premières nations du Québec et du Labrador*. Repéré à <http://www.cssspnql.com/docs/centre-de-documentation/protocole-de-recherche---synthese.pdf?sfvrsn=2>
- Beauséjour, M.-E., Morin, E., et Lafortune, D. (2006). Portrait des jeunes autochtones en milieu urbain. *Psychologie Québec*, 23, 18-21. Repéré à <http://www.pvsq.org/articles/portraitjeunesautochtones.pdf>
- Beavis, M. A., Klos, N., Carter, T., et Douchant, C. (1997). *Étude documentaire: les autochtones sans abri*. Repéré sur le site des Publications du gouvernement du Canada à http://publications.gc.ca/collections/collection_2011/schl-cmhc/nh18-1/NH15-162-8-1997-fra.pdf
- Belanger, Y. D., Weasel Head, G., et Awosoga, O. (2012). *Assessing Urban Aboriginal Housing and Homelessness in Canada. Final Report*. Repéré à http://www.homelesshub.ca/sites/default/files/Final_Belanger_Housing_and_Homeless_-_6_May_2012.pdf
- Bellot, C. (2000). La trajectoire: un outil dans la compréhension de l'itinérance. Dans D. Laberge (dir.), *L'errance urbaine* (p. 101-119). Sainte-Foy, Québec: Éditions MultiMondes.
- Bellot, C. (2001). *Le monde social de la rue: expériences des jeunes et pratiques d'intervention à Montréal*. (Thèse de doctorat inédite). Université de Montréal.
- Bertaux, D. (1997). *Les récits de vie: perspective ethnosociologique*. Paris, France: Nathan.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogenes*, 1(225), 70-88. doi: 10.3917/dio.225.0070
- Bilge, S. (2010). De l'analogie à l'articulation: théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe. *L'Homme et la société*, 2(176-177), 43-64. doi: 10.3917/lhs.176.0043
- Bonesteel, S. (2006). *Les relations du Canada avec les Inuit. Histoire de l'élaboration des politiques et des programmes*. Repéré sur le site du ministère Affaires autochtones et Développement du Nord Canada à http://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/inuit-book_1100100016901_fra.pdf

- Bourque, P., Jaccoud, M., et Gabriel, E. (2009). Stratégies adoptées par les femmes autochtones dans un contexte de violence familiale au Québec. *Criminologie*, 42(2), 173-194. doi: 10.7202/038604ar
- Bruce, S., et Yearley, S. (2006a). Class, status and party. Dans *The Sage dictionary of sociology* (p. 38). London, Ontario: SAGE Publications.
- Bruce, S., et Yearley, S. (2006b). Underclass. Dans *The Sage dictionary of sociology* (p. 308). London, Ontario: SAGE Publications.
- Cameron, E. (2011). *State of the Knowledge: Inuit Public Health, 2011*. Repéré sur le site du National Collaborating Centre of Aboriginal Health à http://nccah.netedit.info/docs/setting%20the%20context/1739_InuitPubHealth_EN_web.pdf
- Campeau, P. (2000). La place des facteurs structurels dans la production de l'itinérance. Dans D. Laberge (dir.), *L'errance urbaine* (p. 49-69). Sainte-Foy, Québec: Éditions MultiMondes.
- Carle, P., et Bélanger-Dion, L. (2007). L'instabilité résidentielle et l'itinérance en région. Le cas du nord des Laurentides. Dans S. Roy et R. Hurtubise (dir.), *L'itinérance en questions* (p. 311-332). Québec, Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Chbat, M., Damant, D., et Flynn, C. (2014). Analyse intersectionnelle de l'oppression de mères racisées en contexte de violence conjugale. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), 97-110. doi: 10.7202/1029264ar
- Collins, P. H. (2002). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2^e éd.). Repéré à <http://www.mylibrary.com?ID=35502>
- Colombo, A. (2003). La sortie de la rue des jeunes à Montréal: processus ou objectif d'intervention? *Nouvelles pratiques sociales*, 16(2), 192-210. doi: 10.7202/009851ar
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJQ). (2007). *Nunavik: rapport, conclusions d'enquête et recommandations. Enquête portant sur les services de la protection de la jeunesse dans la baie d'Ungava et la baie d'Hudson*. Repéré à <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs48305>
- Conseil central du Montréal métropolitain – CSN (CCMM-CSN). (2012). *Mémoire sur le logement au Nunavik*. Repéré à http://www.cmm-csn.qc.ca/c/document_library/get_file?p_l_id=15890&folderId=70917&name=DLFE-12801.pdf
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, et Instituts de recherche en santé du Canada (CRSHC, CRSNGC, IRSC). (2010). *Énoncé de politique des trois Conseils: Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Repéré à http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2/EPTC_2_FINALE_Web.pdf

- Crenshaw, K. W. (2005). Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, 2(39), 51-82. doi: 10.3917/cdge.039.0051
- Danis, F. S., et Bhandari, S. (2010). Understanding domestic violence : a primer. Dans L. L. Lockhart et F. S. Danis (dir.), *Domestic Violence. Intersectionality and Culturally Competent Practice* (p. 29-66). New York, NY: Columbia University Press.
- De Gaulejac, V., et Legrand, M. (2010). *Intervenir par le récit de vie: entre histoire collective et histoire individuelle* (2^e éd.). Toulouse, France: Érès.
- Demazière, D., et Dubar, C. (2004). *Analyser les entretiens biographiques : l'exemple des récits d'insertion*. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université de Laval.
- Déry, S., et Zougrana, H. (2009). *The Housing Situation in Nunavik: A Public Health Priority*. Repéré sur le site de la Régie régionale de la Santé et des Services Sociaux Nunavik à <http://www.krg.ca/images/stories/docs/Parnasimautik/Annexes/ENG/Annex%204%20The%20housing%20situation%20in%20Nunavik%20a%20public%20health%20priority%20eng.pdf>
- Desmarais, D., et Grell, P. (1986). *Les récits de vie : théorie, méthode et trajectoires types*. Montréal, Québec: Groupe d'analyse des politiques sociales.
- Dorais, L.-J. (2004). Rectitude politique ou rectitude linguistique? Comment orthographier «Inuit» en français. *Études/Inuit/Studies*, 28(1), 155-159. doi: 10.7202/012644ar
- Downe, P. J. (2008). La violence exercée contre les jeunes filles autochtones. Le problème, sa face cachée, les sources d'espoir et les interventions possibles. Dans S. Arcand, D. Damant, S. Gravel et E. Harper (dir.), *Violences faites aux femmes* (p. 89-108). Québec, Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Dufour, R. (2007). Faire de la recherche c'est déjà intervenir. Dans S. Roy et R. Hurtubise (dir.), *L'itinérance en questions* (p. 95-113). Québec, Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Duhaime, G. (1985). *De l'igloo au H.L.M. : les Inuit sédentaires et l'Etat-providence*. Québec, Québec: Centre d'études nordiques.
- Duhaime, G. (1989). La catastrophe et l'État. Histoire démographique et changements sociaux dans l'Artique. *Études/Inuit/Studies*, 13(1), 75-114.
- Duhaime, G. (2008). *Profil socioéconomique du Nunavik, édition 2008*. Repéré sur le site de la Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée à <http://www.chaireconditionautochtone.fss.ulaval.ca/documents/pdf/46-Profil-socioeconomique-2008.pdf>

- Duhaime, G., et Édouard, R. (2012). *Mesures et taux de faible revenu dans l'Inuit Nunangat*. Repéré sur le site de la Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée à <http://www.nunivaat.org/TableView.aspx?S=5&ID=271>
- Femmes Autochtones du Québec (FAQ). (2008). *Les femmes autochtones et la violence*. Repéré à http://www.faq-qnw.org/sites/default/files/publications/femmesautochtonesetviolence-tradFR_000.pdf
- Fixico, D. L. (2001). Foreword. Dans S. Lobo et K. Peters (dir.), *American Indians and the urban experience* (Vol. 5, p. ix). Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Flynn, C. (2010). *Femmes autochtones en milieu urbain et violence conjugale. Étude exploratoire sur l'expérience et les besoins en matière d'aide psychosociale selon des hommes et des femmes autochtones concernés par cette problématique*. (Mémoire de maîtrise, Université Laval). Repéré à <http://theses.ulaval.ca/archimede/fichiers/27765/27765.pdf>
- Flynn, C., et Brassard, R. (2012). La maternité autochtone en contexte de violence structurelle. Entre repères culturels, négociations et hégémonie. Dans S. Lapierre et D. Damant (dir.), *Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux* (p. 103-124). Québec, Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Flynn, C., Damant, D., et Bernard, J. (2014). Analyser la violence structurelle faite aux femmes à partir d'une perspective féministe intersectionnelle. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), 28-43. doi: 10.7202/1029260ar
- Gaetz, S., Donaldson, J., Richter, T., et Gulliver, T. (2013). *The State of Homelessness in Canada 2013*. Repéré à <http://www.homelesshub.ca/sites/default/files/SOHC2103.pdf>
- Gélineau, L., Loudahi, M., Bourgeois, F., Potin, R., et Zundi, L. (2008). *La spirale de l'itinérance au féminin: pour une meilleure compréhension des conditions de vie des femmes en situation d'itinérance de la région de Québec*. Repéré sur le site du CSSS de la Vieille-Capitale à <http://www.cssvc.qc.ca/telechargement.php?id=432>
- Gerber, L. M. (1984). Community characteristics and out-migration from Canadian Indian reserves. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 21(2), 145-165. doi: 10.1111/j.1755-618X.1984.tb00908.x
- Gervais, M.-H. (2014). *Examen des formes d'appropriation des femmes à partir du témoignage de Waris Dirie dans Fleur du désert*. (Mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa). Repéré à https://www.ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/31525/1/Gervais_Marie-Helene_2014_these.pdf
- Glaserfeld, E. V. (1988). Introduction à un constructivisme radical. Dans P. d. Watzlawick (dir.), *L'invention de la réalité: comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme* (p. 19-43). Paris, France: Seuil.

- Grell, P. (1986). Les récits de vie: une méthodologie pour dépasser les réalités partielles. Dans D. Desmarais et P. Grell (dir.), *Les Récits de vie : théorie, méthode et trajectoires types* (p. 21-34). Montréal, Québec: Groupe d'analyse des politiques sociales.
- Groleau, L. (1999). L'effet structurant des politiques dans la définition et la construction du phénomène de l'itinérance, et les impacts sur les services et l'intervention. *Nouvelles pratiques sociales*, 12(2), 27-44. doi: 10.7202/000052ar
- Groulx, L.-H. (1998). Sens et usage de la recherche qualitative en travail social. Dans J. Poupart, L.-H. Groulx, R. Mayer, J.-P. Deslauriers, A. Laperrière et A. P. Pires (dir.), *La recherche qualitative: diversité des champs et des pratiques au Québec* (p. 1-50). Montréal, Québec: Gaëtan Morin.
- Guérin, Y. (1982). La femme Inuit dominée: création mythique allochtone? *Anthropologie et Sociétés*, 6(3), 129-154. doi: 10.7202/006103ar
- Hamilton, L. C., et Seyfrit, C. L. (1994). Coming out of the Country: Community Size and Gender Balance among Alaskan Natives. *Arctic Anthropology*, 31(1), 16-25. Repéré à <http://www.jstor.org/stable/40316346>
- Hanrahan, M. C. (2002). Identifying the needs of Innu and Inuit patients in urban health settings in Newfoundland and Labrador. *Canadian journal of public health*, 93(2), 149-152. Repéré à <http://www.jstor.org/stable/41993462>
- Harper, E. (2012). *Regards sur l'intersectionnalité* (Rapport no. 44). Montréal, Québec: CRI-VIFF.
- Hélandot, V. (2009). Vouloir ce qui arrive? Les bifurcations biographiques entre logiques structurelles et choix individuels. Dans M. Bessin, C. Bidart et M. Grossetti (dir.), *Bifurcations* (p. 160-167). Paris, France: La Découverte.
- Høgh, H. (1998). Finding the balance - Between ethnicity and gender among Inuit in Arctic Canada. Dans D. Vinding (dir.), *Indigenous women: the right to a voice* (p. 75-82). Copenhagen, Danemark: International work group for indigenous affairs.
- hooks, b. (1984). *Feminist theory: from margin to center*. Boston, MA: South End Press.
- Hufford, M. R. (2001). Alcohol and suicidal behavior. *Clinical Psychology Review*, 21(5), 797-811. doi: 10.1016/S0272-7358(00)00070-2
- Institut culturel Avataq. (2012). *Plan Nunavik*. Repéré sur le site du gouvernement régional Kativik à http://www.krg.ca/images/stories/docs/Communiqués_en/Plan_Nunavik_06_20.pdf
- Inuit Tapiriit Kanatami, et Nunavut Research Institute. (2007). *Negotiating Research Relationships with Inuit Communities: A Guide for Researchers*. Repéré à <https://www.itk.ca/publication/negotiating-research-relationships-inuit-communities-guide-researchers>

- Juteau, D. (2010). "Nous" les femmes: sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie. *L'Homme et la société*, 2(176-177), 65-81. doi: 10.3917/lhs.176.0067
- Karabanow, J., Clement, P., Carson, A., et Crane, K. (2007). *Getting Off The Street: Exploring Strategies Used by Canadian Youth to Exit Street life*. Repéré à <https://www.halifax.ca/qol/documents/GettingofftheStreet.pdf>
- King, D. (2006). *Bref compte-rendu du Régime des pensionnats pour les Inuits du gouvernement fédéral du Canada*. Repéré à <http://www.ahf.ca/downloads/kingsummaryfweb.pdf>
- Kishigami, N. (1999). Life and Problems of Urban Inuit in Montreal: Report of 1997 Research. *Jinbun-Ronkyu*, 68, 81-109.
- Kishigami, N. (2002). Urban Inuit in Canada. A case from Montreal. *Indigenous Affairs*(3-4), 54-59. Repéré à http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/IA_53-54-2002.pdf
- Kishigami, N. (2006, mai). *Homeless Inuit in Montreal*. Communication présentée au Aboriginal Peoples in Cities, Identity and Human Nature, Université Concordia, Montréal, Québec.
- Kishigami, N. (2008). Homeless Inuit in Montreal. *Études/Inuit/Studies*, 32(1), 73-90. doi: 10.7202/029820ar
- Kishigami, N. (2014). *The Current Condition of Low-income and Homeless Inuit in Montreal, Canada and the Problems They Face - General Trends Based on 2012 Study in Montreal*. Document inédit.
- Kishigami, N., et Lee, M. (2008). Les Inuit urbains. *Études/Inuit/Studies*, 32(1), 5-11. doi: 10.7202/029816ar
- Laberge, D., Morin, D., et Roy, S. (2000). L'itinérance des femmes: les effets convergents de transformations sociétales. Dans D. Laberge (dir.), *L'errance urbaine* (p. 83-99). Sainte-Foy, Québec: Éditions Multimondes.
- Laberge, D., Morin, D., Roy, S., et Rozier, M. (2000). Capacité d'agir sur sa vie et inflexion des lignes biographiques: le point de vue des femmes itinérantes. *Santé mentale au Québec*, 25(2), 21-39. doi: 10.7202/014450ar
- Laberge, D., Roy, S., Morin, D., et Rozier, M. (2002). Entre la survie et la sortie de la rue: le discours des femmes itinérantes. Dans V. Châtel et M.-H. Soulet (dir.), *Faire face et s'en sortir* (Vol. 1, p. 36-45). Fribourg, Suisse: Éditions universitaires.
- Laugrand, F. (2014). Les dangers de la sexualité: bons et mauvais partenaires selon les aînés inuit du Nord canadien. Dans G. Havard et F. Laugrand (dir.), *Éros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit* (p. 241-283). Québec, Québec: Septentrion.

- Le Boulch, G. (2001, Décembre). *Approche systémique de la proximité: définitions et discussion*. Communication présentée aux IIIèmes Journées de la Proximité, Université Paris IX Dauphine, Paris, France. Repéré à <https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/140280/filename/GLBjourneesprox.pdf>
- Les YMCA du Québec. (2015). Les YMCA du Québec. Repéré à <http://www.ymcaquebec.org/fr/>
- Lévesque, C. (2003). La présence des Autochtones dans les villes du Québec: mouvements pluriels, enjeux diversifiés. Dans D. Newhouse et E. Peters (dir.), *Des gens d'ici: Les Autochtones en milieu urbain* (p. 25-37). Repéré sur le site des Publications du gouvernement du Canada à <http://publications.gc.ca/collections/Collection/CP22-71-2003F.pdf>
- Lévesque, C., Cloutier, É., et Turcotte, A.-M. (2013, mai). *Caractéristiques et particularités de la condition itinérante chez les personnes autochtones: mieux comprendre pour mieux agir*. Communication présentée à l'INRS, Montréal, Québec. Repéré à <http://www.reseaudialog.ca/Docs/ConditionItinranteAutochtoneMai2013.pdf>
- Lévesque, F. (2010). Le contrôle des chiens dans trois communautés du Nunavik au milieu du 20e siècle. *Études/Inuit/Studies*, 34(2), 149-166. doi: 10.7202/1004074ar
- Lussier, V. (2007). Entre l'indicible et l'errance, l'acte-signé de l'itinérance. *Topique*(2), 129-138. doi: 10.3917/top.099.0129
- Mayer, R., et Deslauriers, J.-P. (2000). Quelques éléments d'analyse qualitative. L'analyse de contenu, l'analyse ancrée, l'induction analytique et le récit de vie. Dans R. Mayer et coll. (dir.), *Méthodes de recherche en intervention sociale* (p. 159-189). Boucherville, Québec: Gaëtan Morin.
- Memmi, A. (1957). *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*. Paris, France: Corrêa.
- Ministère de la Santé et des Services sociaux Québec (MSSSQ). (2013). L'itinérance. Repéré à http://www.msss.gouv.qc.ca/sujets/prob_sociaux/itinerance/index.php?itinerance-au-quebec
- Ministère de la Santé et des Services sociaux Québec (MSSSQ). (2014a). *Ensemble, pour éviter la rue et en sortir. Politique nationale de lutte à l'itinérance*. Repéré à <http://publications.msss.gouv.qc.ca/acrobat/f/documentation/2013/13-846-03F.pdf>
- Ministère de la Santé et des Services sociaux Québec (MSSSQ). (2014b). *L'itinérance au Québec. Premier portrait*. Repéré à <http://publications.msss.gouv.qc.ca/acrobat/f/documentation/2014/14-738-01W.pdf>
- Mongeau, P. (2008). *Réaliser son mémoire ou sa thèse: côté jeans & côté tenue de soirée*. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université du Québec.

- Montgomery-Andersen, R. A., Willén, H., et Borup, I. (2010). 'There was no other way things could have been.' Greenlandic women's experiences of referral and transfer during pregnancy. *Anthropology and Medicine*, 17(3), 301-313. doi: 10.1080/13648470.2010.526696
- Montminy, L., Brassard, R., Jaccoud, M., Harper, E., Bousquet, M.-P., et Leroux, S. (2010). Pour une meilleure compréhension des particularités de la violence familiale vécue par les femmes autochtones au Canada. *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 53-66. doi: 10.7202/1003167ar
- Narval. (2014). Dans *Antidote 8* [Logiciel]. Montréal, Québec: Druide informatique.
- Ndiaye, P. (2003). L'extermination des Indiens d'Amérique du Nord. Dans M. Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme. XVIe-XXIe siècle: de l'extermination à la repentance* (p. 69-90). Paris, France: Robert Laffont.
- Norris, M. J., et Clatworthy, S. (2003). Mobilité et migration des Autochtones au sein du Canada urbain: résultats, facteurs et conséquences. Dans D. Newhouse et E. Peters (dir.), *Des gens d'ici: Les Autochtones en milieu urbain* (p. 55-85). Repéré sur le site des Publications du gouvernement du Canada à <http://publications.gc.ca/collections/Collection/CP22-71-2003F.pdf>
- Paillé, P. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Cahiers de recherche sociologique*(23), 147-181. doi: 10.7202/1002253ar
- Paradis, M. (1987). *Les femmes itinérantes: quatre récits de vie*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Montréal.
- Pauktuutit Inuit Women of Canada. (2006). *The Inuit Way. A guide to inuit culture*. Repéré à http://www.uqar.ca/files/boreas/inuitway_e.pdf
- Pierson, J., et Thomas, M. (2010). Homelessness. Dans *Dictionary of social work. The Definitive A to Z of Social Work and Social Care* (p. 250-252). Berkshire, Angleterre: Open University Press.
- Pineau, G., et Le Grand, J. L. (1996). *Les histoires de vie* (2^e éd.). Paris, France: Presses universitaires de France.
- Plourde, C., Brunelle, N., et Landry, M. (2011). *Alcohol and drug use in Nunavik: converging views on the future: Inuit viewpoints and the researchers' perspective*. Québec, Québec: Presses de l'Université Laval.
- Qumag, T. (2010). *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau. Autobiographie (1914-1993)*. Québec, Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Ralston, M. L. (1996). *"Nobody Wants to Hear Our Truth" Homeless Women and Theories of the Welfare State*. Westport, CT: Greenwood Press.

- Régie régionale de la santé et des services sociaux Nunavik (RRSSSN). (2013). Régie régionale de la santé et des services sociaux Nunavik. Repéré à <http://www.rrsss17.gouv.qc.ca/>
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). (2008a). *Needs Assessment of the Aboriginal People in the Urban Setting of Montreal*. Repéré à http://www.rcaaq.info/images/stories/docs/final_montreal.pdf
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). (2008b). *Mémoire sur le phénomène de l'itinérance chez les Autochtones en milieu urbain du Québec. Présenté dans le cadre des Audiences publiques de la Commission des affaires sociales sur le phénomène de l'itinérance*. Repéré à http://www.rcaaq.info/images/stories/docs/memoire_itinerance.pdf
- Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal (RAPSIM). (2003). *Comprendre l'itinérance*. Repéré à <http://www.rapsim.org/docs/comprendreLitinerance.pdf>
- Schnapper, D. (2012). *La compréhension sociologique: démarche de l'analyse typologique* (3^e éd.). Paris, France: Presses universitaires de France.
- Sider, D. (2005). *A sociological analysis of root causes of Aboriginal homelessness in Sioux Lookout, Ontario*. Repéré à <http://www.crr.ca/divers-files/en/pub/rep/ePubRepSioLoo.pdf>
- Sigouin, C. (2010). *La place et le rôle des grands-mères Inuit dans les relations familiales intergénérationnelles*. (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal). Repéré à <http://www.archipel.uqam.ca/3753/1/M11622.pdf>
- Sokoloff, N. J., et Dupont, I. (2005). Domestic Violence at the intersections of Race, Class and Gender: Challenges and Contributions to Understanding Violence Against Marginalized Women in Diverse Communities. *Violence against Women*, 11(1), 38-64. doi: 10.1177/1077801204271476
- Statistique Canada. (2008). *Peuples autochtones du Canada en 2006 : Inuits, Métis et Premières nations, Recensement de 2006* (Publication no 97-558-XIF). Repéré à <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-558/pdf/97-558-XIF2006001.pdf>
- Tait, H. (2008). *Aboriginal Peoples Survey, 2006: Inuit health and social conditions. Analytical Paper* (Publication no. 89-637-X - No. 001). Repéré sur le site de Statistique Canada à <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-637-x/89-637-x2008001-eng.pdf>
- Therrien, M. (1987). *Le corps inuit : Québec arctique*. Paris, France: SELAF.
- Therrien, M., et Laugrand, F. (2010). Chez les Inuit du Grand Nord, handicap et performativité. Dans C. Gardou (dir.), *Le handicap au risque des cultures. Variations anthropologiques* (p. 75-94). Toulouse, France: ERES.

- Tomiak, J.-A., et Patrick, D. (2010). Transnational Migration and Indigeneity in Canada: A Case Study of Urban Inuit. Dans M. C. Forte (dir.), *Indigenous Cosmopolitans: Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-first Century* (p. 127-144). New York, NY: Peter Lang.
- Tungasuvvingat Inuit. (2005). *National Urban Inuit One Voice Workshop*. Ottawa, Ontario: Tungasuvvingat Inuit.
- Tungilik, V., Oosten, J., Laugrand, F., et Uyarasuk, R. (1999). *The transition to Christianity*. Iqaluit, Nunavut: Language and Culture Program of Nunavut Arctic College.
- Ville de Montréal. (2012). Portrait de l'itinérance: définition et chiffres. Repéré à http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?_pageid=8258,90439630&_dad=portal&_schema=PORTAL
- Wachowich, N. (1999). *Saqiyuq: Stories from the Lives of Three Inuit Women*. Montréal & Kingston, Canada: McGill-Queen's University Press.
- Wexler, L. M. (2006). Inupiat youth suicide and culture loss: Changing community conversations for prevention. *Social Science & Medicine*, 63(11), 2938-2948. doi: 10.1016/j.socscimed.2006.07.022
- Wilkinson, L. (2003). Six nouvelles tendances de la recherche sur le racisme et l'inégalité au Canada. *Cahiers de recherche sociologique*(39), 109-140. doi: 10.7202/1002379ar

ANNEXE 1 : FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Consent Form

Study Title

Inuit Women in Montreal: Understanding Their Homelessness Experience

Researcher:

Geneviève Dessureault, Social Work Masters Candidate, University of Montreal.

Research Directors:

Pauline Morissette, retired Professor, School's of Social Work, University of Montreal;

Marguerite Loiselle, retired Professor, Social Work, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.

A) Participant Information

What is the aim of this research?

The purpose of the study is to give you, as an Inuit woman in Montreal, the opportunity to express yourself on your experience of homelessness. We are hoping to better understand your reality in regards of how you are living, what has brought you to homelessness and how you are or have been facing that situation.

If you accept to take part in this research, what am I expecting of you?

You will be asked to share your life story during two 45 minutes interviews. These interviews will be held at the place of your choice in the Montreal region, where you will feel comfortable, and at a time that will suit you best. With your consent, the interviews will be recorded, in order to listen carefully to what you have accepted to share with me and to transcribe your interview.

During the first interview, you will be asked to speak about your life in your community, your housing experiences, your departure from Nunavik and then your arrival to Montreal and your life in the city. Approximately, two (2) weeks later, there will be a second interview. I, the researcher, will summarize what I have understood and remembered from our first meeting. You

will be asked to make corrections if necessary or to explain what was misunderstood. This will be a good opportunity for you to add other information and for me to ask you some clarifications. In this second interview, we will speak about your experience of homelessness.

If you accept, a cultural interpreter will be present during the interviews for Inuktitut or English interpretation as needed. This would be important for me because she could explain some facts about the environment and the culture in the North and some meanings to me when needed, since I never traveled in Nunavik.

Participation.

You can participate in this research if you have experienced homelessness in Montreal, if you are 18 years and over and if you are from Nunavik.

Will your story remain confidential?

Your participation in this study is voluntary. All information obtained in this study will be kept strictly confidential and anonymous. Only the cultural interpreter and the researcher will have access to the interviews. You will choose a study name to replace your real name in the interviews transcriptions and in the project. Recorded interviews, transcripts and the list of study names will be securely stored in the researcher's office. No information that can identify you in one way or another will be published. Interviews recording and consent forms will be destroyed seven years after the end of the project. Only data that does not allow identifying you might be kept after this date.

If a participant during the interview reveals information indicating an imminent threat of death (including suicide) or serious injury to a person or group of people, the researcher would be forced either to warn the people at risk, or to notify the competent authorities.

What are the benefits and the risks of your participation in this research?-

Your participation in this research will help to better understand Inuit women homelessness experience. This understanding will, in turn, hopefully contribute to the development of more appropriate services in the future. During the interviews, you may speak about emotional events and this may cause you some discomfort. Also it is possible that during

or after the interviews you might recall difficult events of your life. You are free to talk about these memories in the interviews.

If you need to speak with someone after the interview, please keep in mind that you can meet with:

Judy Hayohok, case worker of Chez Doris. Tel: XXX-XXX-XXXX

Carrie Martin, case worker of the Native women shelter. Tel: XXX-XXX-XXXX

Pamela Shauk, case worker of the Native Friendship Center. Tel: XXX-XXX-XXXX

Can you withdraw from the study at anytime?

At anytime you may withdraw from the research process or put a stop to an interview without prejudice to your rights. You only need to advise the researcher orally (Geneviève Dessureault). You won't have to give any explanation. If you withdraw from the research, you may ask to have your interviews destroyed.

Compensation for your time

At the end of each interview, you will receive a 20\$ Provigo grocery store's gift certificate. You will need to sign a receipt to confirm that you were given the gift certificate.

B) Consent

I declare that I have read and/or have been explained orally the above-mentioned study information, I have obtained answers to my questions about my study participation and I understand the purpose and procedures of this study.

In light of the explanations given, I consent freely to take part to this research study and I understand that I may withdraw at any time by simple verbal notice without prejudice to my rights and without having to justify my decision.

I accept the cultural interpreter's presence during the interviews.

Participant's signature _____

Date : _____

Last name : _____

First name: _____

Study name : _____

For the cultural interpreter:

“I declare that I will keep all the information that I will receive strictly confidential.”

Cultural interpreter’s signature : _____

Date : _____

First name : _____

Last name : _____

For the researcher:

“I declare that all the information has been provided about the purpose, expectations, benefits, risks and disadvantages of the project and to have answered all questions. I remain available for any clarifications needed about the project.”

Researcher's signature : _____

Date : _____

First name : _____

Last name : _____

If you have any questions about this study, or to withdraw, please contact Geneviève Dessureault: XXX-XXX-XXXX or by email : xxxxxxxxxxxxx@umontreal.ca.

Any complaints about your participation in this research can be addressed to the Ombudsman of Université de Montréal, phone number XXX-XXX-XXXX or by email: xxxxxxx@umontreal.ca (ombudsman accepts reverse charges calls)

ANNEXE 2 : CERTIFICAT D'ÉTHIQUE

Université 
de Montréal

Faculté des arts et des sciences
Vice-décanat à la recherche

No de certificat : CERFAS-2012-13-¹⁹⁴.D

COMITÉ D'ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE DE LA FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES (CERFAS) CERTIFICAT D'ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche de la Faculté des arts et des sciences, selon les procédures en vigueur et en vertu des documents qui lui ont été fournis, a examiné le projet de recherche suivant et conclu qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la *Politique sur la recherche avec des êtres humains* de l'Université de Montréal :

TITRE : *Les femmes inuit à Montréal: comprendre leur expérience de l'itinérance*

REQUÉRANTS : *DESSUREAULT, Geneviève, (DESG18538500, étudiante à la maîtrise en service social, École de service social*

sous la direction de :

MORISSETTE, Pauline, professeure titulaire, École de service social et codirection LOISELLE, Marguerite, professeure UQAT

MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche devra être communiqué au CERFAS qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique.

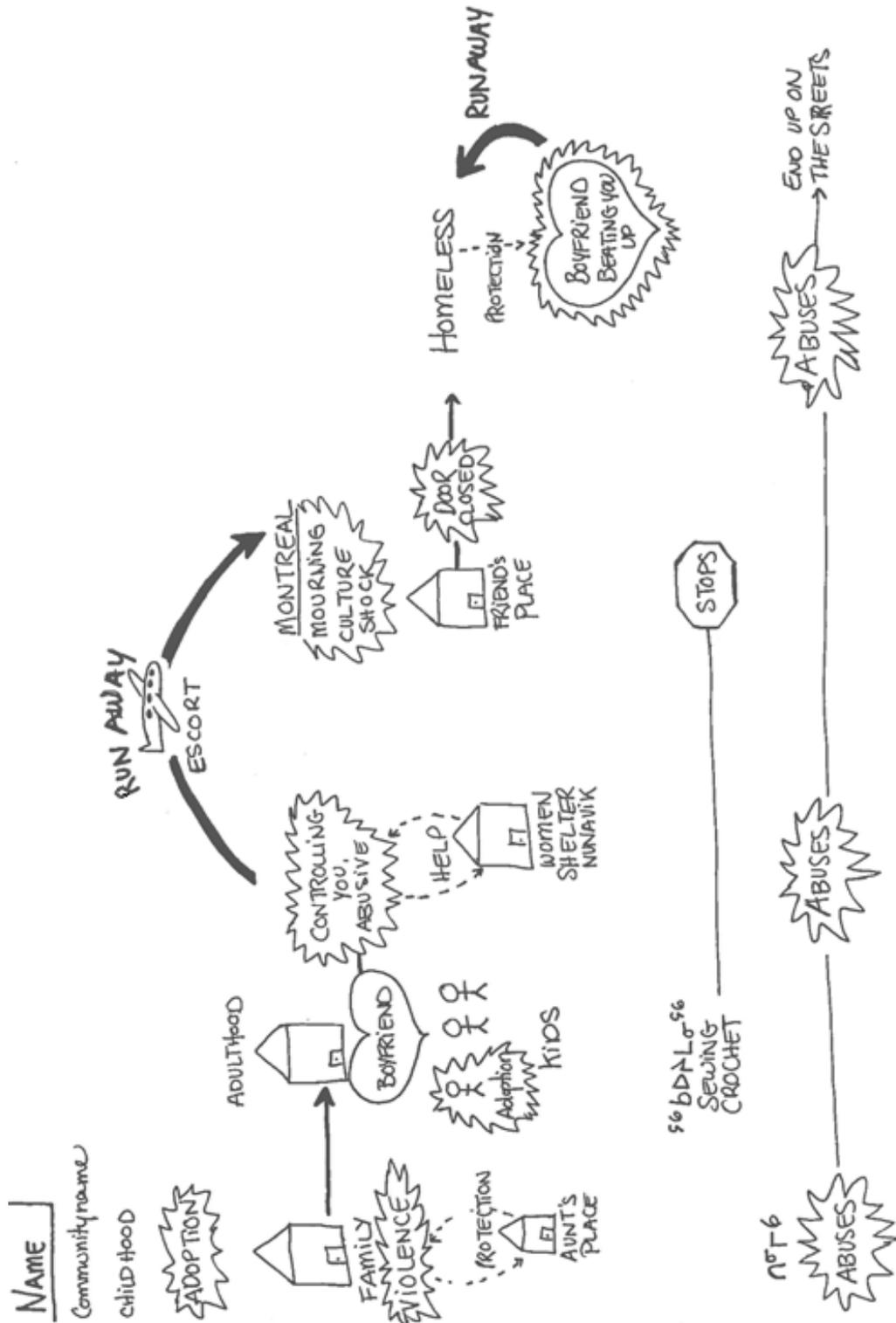
Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave devra être immédiatement signalé au CERFAS.

Selon les exigences éthiques en vigueur, **un suivi annuel est minimalement exigé afin de maintenir la validité de ce certificat**, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi peut être consulté sur la page Web du CERFAS.

Comtois, Claude, président
Comité d'évaluation déléguée

Date de délivrance : 2013/01/09
AAAA / MM / JJ
Date d'échéance : 2016/01/09
AAAA / MM / JJ

ANNEXE 3 : EXEMPLE DE TRAJECTOIRE RÉSUMÉE



ANNEXE 4 : EXEMPLES DE QUESTIONS TIRÉES DU GUIDE DU SECOND ENTRETIEN

- *When you were in your community, did you had any other options than leaving?
What were they?*
- *Tell me about your arrival in Montreal.*
- *What have been the significant events here?*
- *How did you get services in Montreal? What's your opinion about it?*
- *In your entire life, have you ever been at a turning point? Can you explain me
what were the choices you had at that time?*
- *What kind of life has an Inuk woman? Do you consider yourself as an Inuk
woman?*
- *In your entire story, what would you say was the happiest moment?*