

Université de Montréal

Étude de cas contextualisée des trajectoires et perspectives de femmes autochtones
ayant vécu l'itinérance à Montréal et à Val-d'Or

Par Julie Cunningham

Programme de doctorat en sciences humaines appliquées,
Faculté des Arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des Arts et sciences en vue de
l'obtention du grade de doctorat en sciences humaines appliquées

30 avril 2018

©, Julie Cunningham, 2018

Résumé

Depuis une dizaine d'années, la proportion élevée d'Autochtones au sein de la population itinérante des villes canadiennes suscite l'intérêt d'un nombre croissant de chercheurEs. Tant les causes de l'itinérance autochtone, ses formes, les modalités pour intervenir auprès de cette population et les parcours de ces individus constituent des points de départ privilégiés dans ces études. Empruntant le format de l'étude de cas contextualisée, cette thèse présente les résultats d'une recherche qualitative et collaborative portant sur les perspectives et les trajectoires de vie de quatorze femmes autochtones ayant vécu l'itinérance dans les villes québécoises de Montréal et Val-d'Or. Inspirée par les travaux s'inscrivant dans les lignées du traumatisme intergénérationnel et de l'intersectionnalité, elle privilégie la reconstitution des parcours de ces femmes en les situant dans un cadre sociohistorique particulier. En effet, en plus de présenter les similitudes dans les trajectoires des participantes au fil de l'enfance, de l'adolescence et de la vie adulte, la thèse explicite les liens entre les expériences violentes et marginalisantes ayant marqué leurs vies et les traces laissées dans leurs communautés d'origine par les structures coloniales et patriarcales qu'incorporent les institutions canadiennes et québécoises ayant agi dans les collectivités autochtones d'hier et d'aujourd'hui. Par ailleurs, à l'écoute des perspectives des femmes autochtones relatives à la recherche qui les concerne, cette thèse s'intéresse aux conditions d'une renaissance individuelle et collective que les récits des participantes révèlent. Pour ce faire, elle met au jour les ressorts de la résilience au cœur du parcours des participantes ainsi que les éléments qui les ont soutenues dans leurs trajectoires de guérison personnelle. S'attachant aussi à démontrer la conscience des participantes à propos du lien qui les unit aux générations passées comme aux générations futures, elle décrit leur compréhension du contexte dans lequel elles ont grandi et relate leurs multiples démarches pour interrompre la transmission du traumatisme intergénérationnel dans leurs familles et parfois même dans leurs communautés. Cette thèse conclut que l'étude de cas contextualisée des trajectoires des participantes permet de jeter un regard renouvelé sur les réalités et aspirations des femmes autochtones vivant l'itinérance au Québec. Elle conclut aussi que la province de Québec, à l'instar de toutes les provinces canadiennes, doit continuer de faire l'examen de sa propre histoire coloniale et doit continuer de soutenir les initiatives prenant acte des impacts de cette histoire dans les communautés et dans la société québécoise. Le système de protection de la jeunesse, qui aux yeux de plusieurs, constitue une réplique contemporaine du système des pensionnats indiens, est un exemple d'institution qui se doit de poursuivre ses efforts pour mettre en œuvre les principes de la réconciliation. Enfin, cette thèse invite les chercheurs et les décideurs du milieu de l'itinérance à placer au centre de leurs actions les perspectives des personnes concernées par cette problématique, mais aussi celles d'une génération nouvelle de

leaders, d'artistes et d'intellectuelles autochtones; ce n'est qu'en prenant en considération l'ensemble de ces voix qu'un futur différent du passé pourra être imaginé et construit.

Mots-clés : femmes, autochtones, trajectoires, itinérance, traumatisme intergénérationnel, violence, discrimination, intersectionnalité, résilience, guérison

Abstract

Over the past decade, the high proportion of Indigenous people amongst the homeless population of Canadian cities has spurred the attention of a growing number of researchers. Studies have considered a wide range of aspects regarding Indigenous homelessness, including the causes and categories of said homelessness, the conditions in which intervention is possible, and the different pathways leading indigenous individuals to homelessness. This thesis presents the results of a contextualized case study drawing from qualitative and collaborative research on the perspectives and life trajectories of fourteen homeless Aboriginal women in the urban areas of Montreal and Val-d'Or. Inspired by intergenerational trauma and intersectional analytical approaches, this thesis gives priority to the reconstruction of women's life stories by situating them in their socio-historical context. In addition to presenting the similarities found in participants' childhood, adolescence and adult life trajectories, this thesis brings to light the connections between the violent and marginalizing experiences that have marked their lives and the traces left by colonial and patriarchal structures enacted by provincial and federal having intervened in past and present Aboriginal communities. Furthermore, drawing directly from Aboriginal women's perspectives, this thesis focuses on the conditions of individual and collective resurgence revealed in shared life stories, uncovering forms of resilience and supporting elements which have contributed to participants' personal healing. In placing emphasis on participants' awareness of the linkages between past and future generations, this research seeks to illustrate participant Aboriginal women's rationale about the context in which they grew up and their multiple attempts to stop the transmission of intergenerational trauma within their families and also within their communities. This thesis concludes that contextualized case studies can serve as tools which allow for the emergence of renewed perspectives regarding the realities and aspirations of homeless Aboriginal women in Quebec. Furthermore, it highlights that the Province of Quebec, like all Canadian provinces, must continue to assess its own colonial history and build on existing initiatives that recognize the impacts of this history in communities and Quebec society. In parallel, the youth protection system, which many see as a contemporary replica of the residential school system, is an example of an institution which must pursue its efforts to implement the principles of reconciliation. Finally, this thesis invites

researchers and decision-makers addressing homelessness to place the perspectives of the main stakeholders at the heart of their initiatives, including those of a new generation of indigenous women leaders, artists and intellectuals. It is only by taking these voices into consideration that a future different from the past can be imagined and constructed.

Keywords: women, indigenous, pathways, homelessness, intergenerational trauma, violence, discrimination, intersectionality, resilience, healing

Table des matières

LISTE DES TABLEAUX	VII
LISTE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS	VIII
<u>INTRODUCTION.....</u>	<u>1</u>
A) SURVOL DE LA THESE.....	1
B) LE CADRE DE L'ALLIANCE DE RECHERCHE ODENA	4
C) APPREHENDER L'ITINERANCE DANS SON CONTEXTE GLOBAL.....	5
D) LA SPECIFICITE DU PHENOMENE DE L'ITINERANCE EN CONTEXTE AUTOCHTONE	7
E) LA DÉMARCHE ADOPTÉE.....	10
RÉTROSPECTION	10
QUESTIONNEMENT ET OBJECTIFS GÉNÉRAUX	13
NOTES INTROSPECTIVES	15
F) STRUCTURE DE LA THÈSE	17
<u>CHAPITRE 1.....</u>	<u>19</u>
<u>1.1 CADRES THÉORIQUES ET CONCEPTUELS.....</u>	<u>20</u>
1.1.1 PERSPECTIVES SUR LE TRAUMATISME HISTORIQUE (TH)	20
1.1.2 TRAUMATISME INTERGENERATIONNEL ET ITINERANCE : EXPLORATION DU LIEN	28
1.1.3 L'INTERSECTIONNALITÉ : COMPRENDRE ET ANALYSER LA COMPLEXITÉ.....	33
1.1.4 QUELQUES ANALYSES INTERSECTIONNELLES EN CONTEXTE AUTOCHTONE.....	39
1.1.5 CONCEPTUALISATION DE L'ITINÉRANCE EN CONTEXTE AUTOCHTONE : SURVOL	46
1.1.6 FEMMES AUTOCHTONES ET ITINÉRANCE AU QUÉBEC : RECENSION DES ÉCRITS	52
<u>1.2 MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE</u>	<u>58</u>
1.2.1 CONSIDÉRATIONS PRÉALABLES	58
1.2.2 ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE : EXIGENCES INSTITUTIONNELLES ET COLLABORATION COMMUNAUTAIRE.....	62
1.2.3 LE CHOIX DES VILLES DE MONTRÉAL ET VAL-D'OR.....	65
1.2.4 RECRUTEMENT	67
1.2.5 DÉROULEMENT DE LA COLLECTE DES DONNÉES.....	69
1.2.6 PRÉSENTATION DU CORPUS.....	73
1.2.7 SOURCES SECONDAIRES CONSULTÉES	75
1.2.8 TRAITEMENT ET ANALYSE DU CORPUS	78
CONCLUSION.....	85
<u>CHAPITRE 2.....</u>	<u>86</u>
<u>2.1 POUR UNE RELECTURE DE L'HISTOIRE DU CANADA ET DU QUÉBEC ET À LA LUMIÈRE DU CADRE DU TRAUMATISME HISTORIQUE.....</u>	<u>89</u>
2.1.1 LE RÉGIME FRANÇAIS : ENTRE ALLIANCES ET RÉDUCTIONS	91
2.1.2 LA PROCLAMATION ROYALE DE 1763	95
2.1.3 DEUXIÈME GÉNÉRATION DE RÉSERVES : DÉFINITION D'UNE POLITIQUE D'ASSIMILATION CANADIENNE-FRANÇAISE	98

2.1.4 LA CONSTRUCTION DE L'ÉTAT-NATION CANADIEN : NÉGOCIATIONS ET DÉPOSSESSION PAR NUMÉROS	100
2.1.5 LES PENSIONNATS INDIENS ET LA RAFLE DES ANNÉES 60: VIOLENCE COMMUNAUTAIRE, FAMILIALE, IDENTITAIRE ET CULTURELLE	104
2.1.6 COLONISATION, DÉVELOPPEMENT ET DÉPOSSESSION AU QUÉBEC	109
<u>2.2 POUR UNE RELECTURE INTERSECTIONNELLE DE L'HISTOIRE DU CANADA ET DU QUÉBEC</u>	<u>131</u>
2.2.1 RELATIONS DE GENRE PRÉCOLONIALES : ÉTAT DES CONNAISSANCES ETHNOHISTORIQUES	132
2.2.2 LA LOI SUR LES INDIENS : INSTITUTIONNALISATION D'UN PROCESSUS DE DIFFÉRENCIATION PATRIARCAL ET RACISTE.....	140
2.2.3 LUTTES DES FEMMES AUTOCHTONES POUR LA RECONNAISSANCE DE LEURS DROITS.....	148
CONCLUSION.....	154
<u>CHAPITRE 3.....</u>	<u>157</u>
3.1 L'ITINÉRANCE RACONTÉE : EXPÉRIENCES, REPRÉSENTATIONS ET FORMES	160
3.1.1 RÉSIDENTES DE L'ESPACE PUBLIC	161
3.1.2 À RISQUE D'ITINÉRANCE	164
3.1.3 L'ITINÉRANCE SPIRITUELLE.....	167
3.2 RÉINSCRIRE L'ITINÉRANCE DANS LA TRAJECTOIRE DE VIE DES PARTICIPANTES.....	169
3.2.1 L'ENFANCE : TRAUMATISMES MULTIPLES ET SOURCES DE LA RÉSILIENCE.....	169
3.2.2 DÉFIS ET OPPORTUNITÉS DURANT L'ADOLESCENCE	178
LA MATERNITÉ ET LE PLACEMENT	179
LA CONSOMMATION : UN MUR DE PROTECTION CONTRE LES ÉMOTIONS ET LA DOULEUR	181
LE DEUIL	184
L'EXPÉRIENCE DE LA LIBERTÉ ET DE L'AMOUR DURANT L'ADOLESCENCE.....	185
3.2.3 UNICITÉ DES CYCLES DE PRISE DE CONSCIENCE : RETOUR SUR LA VIE ADULTE.....	187
SENTIMENT D'APPARTENANCE ET VIE NORMALE : UN DÉFI QUOTIDIEN	187
DES UNIONS ENTRE ÊTRES BLESSÉS	190
LE DIVORCE ET LA SÉPARATION: AFFIRMATION DES FEMMES VISANT LE RESPECT DE LEUR INTÉGRITÉ	191
LA MOBILITÉ : SCHÉMAS ET MOTIVATIONS.....	195
LES LIENS ENTRE LE CORPS ET L'ESPRIT : ÉMERGENCE D'UNE CONSCIENCE DE LA SANTÉ GLOBALE	197
PERSPECTIVES RELATIVES À L'EXPÉRIENCE D'INCARCÉRATION.....	198
INSUFFLER LE CHANGEMENT PAR L'ÉDUCATION	200
LE CHEMIN VERS LA GUÉRISON : TRAJECTOIRES MULTIPLES	202
CONCLUSION.....	219
<u>CHAPITRE 4.....</u>	<u>220</u>
4.1 CONTEXTUALISER L'HISTOIRE DES FEMMES DANS CELLES DU FOYER: ÉCHELLES, TEMPS ET ESPACE.....	222
4.1.1 IMPACT DES PENSIONNATS INDIENS ET DES ÉCOLES FÉDÉRALES DANS LA VIE DES PARTICIPANTES	226

4.1.2 NAÎTRE ET GRANDIR DANS DES COMMUNAUTÉS ET FAMILLES BLESSÉES.....	230
4.2 CIBLEES ET INVISIBLES : REPERCUSSIONS DES VIOLENCES COLONIALES CONTEMPORAINES ET RESISTANCES DANS LES TRAJECTOIRES DE VIE DES PARTICIPANTES	240
4.2.1 À L'INTERSECTION DES CATEGORIES DE CLASSE, RACE ET GENRE : EXPERIENCES DE PROSTITUTION	257
4.3 CONDITIONS COMMUNAUTAIRES : ENCHEVETREMENT DES PROCESSUS DE DIFFERENCIATION ORCHESTRÉS PAR L'ÉTAT ET INITIATIVES DE LIBERATION DES FEMMES	264
4.3.1 LE CHRISTIANISME ET L'EXCLUSION	265
4.3.2 AFFIRMER SON APPARTENANCE : UN COMBAT DE MÈRE EN FILLE	268
CONCLUSION	271
<u>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</u>	<u>274</u>
<u>ANNEXE A.....</u>	<u>291</u>
GUIDE D'ENTRETIEN	291
<u>ANNEXE B.....</u>	<u>294</u>
FORMULAIRE DE CONSENTEMENT.....	294
<u>ANNEXE C.....</u>	<u>301</u>
OUTIL DE RECRUTEMENT	301
<u>ANNEXE D</u>	<u>304</u>
RÉSUMÉ DES RÉCITS DES PARTICIPANTES	304
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	<u>314</u>
.....	

Liste des tableaux

Tableau 1: « Conceptual model of historic trauma transmission».....	26
Tableau 2: « Summary of Indigenous Homelessness Categories ».....	48
Tableau 3 : Profil des participantes, Montréal.....	73
Tableau 4 : Profil des participantes, Val-d'Or.....	74
Tableau 5: Croissance démographique de l'Abitibi-Témiscamingue et l'augmentation décennale de la population 1901-1951.....	113
Tableau 6 : Liste des pensionnats indiens au Québec.....	119

Liste des sigles et des abréviations

AADNC : Affaires autochtones et du Nord Canada

AANB : Acte d'Amérique du Nord britannique

AFAQ : Association des femmes autochtones du Canada

AHURI: Australian Housing and Urban Research Institute

ARUC : Alliance de recherche université-communauté

CAAVD: Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or

CALACS : Centre d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel

CBH : Compagnie de la Baie d'Hudson

CBJNQ : Convention de la Baie-James et du Nord québécois

CRPA : Commission royale sur les Peuples autochtones

CRPI : Convention relative aux pensionnats indiens

CSSPNQL : Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador

CVR : Commission de vérité et de réconciliation

DPJ : Direction de la protection de la jeunesse

FAG : Fondation autochtone de guérison

FAQ: Femmes autochtones du Québec

FFAM : Foyer pour femmes autochtones de Montréal (NSWM en anglais)

EAVE: Expériences adverses vécues durant l'enfance

MRC : Municipalité régionale de comté

NWAC : Native women association of Canada

NWSM: Native Women Shelter of Montreal (FFAM en français)

RCAAQ: Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec

RCAP: Royal Commission on Aboriginal Peoples

RTH : Réponse au traumatisme historique

SHA : Sciences humaines appliquées

TI : Traumatisme intergénérationnel

TH : Traumatisme historique

Remerciements

Des gens merveilleux m'ont accueilli et m'ont fait confiance tout au long de ce processus, et ce, même avant qu'il soit entamé. Je pense d'abord à ma directrice, Carole Lévesque, que j'ai eu la chance de rencontrer en 2007. Depuis les débuts, Carole m'a transmis avec passion ses connaissances innombrables relatives au monde de la recherche autochtone au Québec. Parce que sans son soutien et ses judicieux conseils dans les moments critiques mon travail n'aurait jamais pu prendre la forme qu'il prend actuellement, je ne peux qu'exprimer une reconnaissance sans réserve à son égard. Je pense aussi au professeur Daniel Salée, que j'ai rencontré durant la maîtrise, et qui m'a soutenue continuellement depuis. À eux deux, ils m'ont fait prendre conscience de mon ignorance par rapport aux enjeux qui touchent les Peuples autochtones et leur constant soutien a joué un grand rôle dans ma décision de poursuivre mes études au doctorat. Par ailleurs, en me joignant à l'équipe de DIALOG, j'ai fait la rencontre de femmes et leaders autochtones exceptionnelles qui m'ont toutes progressivement amené ailleurs dans ma compréhension des réalités autochtones. Je pense entre autres à Édith Cloutier, Sharon Hunter, Josée Goulet, Suzy Basile, Ellen Gabriel, Viviane Michel, Kim O'Bomsawin, Tanya Sirois, Christine Jean et bien d'autres. J'ai eu aussi la chance de côtoyer des hommes autochtones d'une grande envergure : Denis Vollant, Oscar Kistabish, Jacques Kurtness... Toutes ces personnes m'ont inspirée à poursuivre dans la voie entreprise par leurs sages paroles et leur compréhension profonde d'enjeux qui me dépassaient, bien souvent.

Durant mon passage au doctorat en sciences humaines appliquées (SHA), j'ai aussi fait la rencontre de personnes remarquables. En plus de collègues brillants et accueillants, j'ai eu la chance d'apprendre avec des professeurs engagés, stimulants et généreux de leur temps et de leur savoir. Merci à Gilles Bibeau, Violaine Lemay, Bob White, Sylvie Fortin et Anne Calvez. Merci aussi à Christopher McAll d'avoir accepté de m'accompagner en tant que codirecteur et à Marie-Marthe Cousineau, directrice du programme, pour votre soutien à des moments clés du processus de rédaction.

Durant le processus de recherche lui-même, la collaboration de partenaires autochtones de la recherche fut éminemment précieuse. C'est avec leur aide que j'ai pu mener à bien ce projet et je leur en suis énormément reconnaissante. Au Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or, l'aide de Lisa Gagné, Nathalie Larose, Nathalie Fiset et de Stéphane Laroche fut inestimable. À la Piaule, le soutien de Véronique Gagné et de Linda l'Italien fut lui aussi extrêmement apprécié. De la même façon au Foyer pour femmes autochtones de Montréal, l'appui et les conseils de Nakuset, Marti Miller, Carrie Martin, Anita Metallic, Tealy Normandin, Irene Qavavauq et Mike Standup ont aussi fait toute la différence. Thank you to all of you who contributed closely to the project.

Je ne peux aussi passer sous silence l'importance qu'ont jouée les participantes à la recherche ; leur générosité, leur ouverture et leur volonté de faire une différence ont

été en soi une source d'inspiration pour continuer d'aller de l'avant, en dépit des difficultés qui ont ponctué mon parcours. Je tiens aussi à remercier Marie-Josée Tardif et Catherine Cheezo pour leur écoute et leurs conseils dans des moments clés de l'analyse. Vous êtes des kokum d'une grande sagesse et vous illuminez le monde par votre chaleur et votre compassion.

Jamais au grand jamais je n'aurais pu tenir le coup et mettre le point final à cette thèse si ce n'avait été du soutien moral inconditionnel que mon conjoint, David Hughes, m'a apporté tout au long de mon cheminement. Combien de fois m'a-t-il répété les mêmes conseils si sages? « When it's not working, stop pushing. Go for a walk, do yoga, go for a bike ride! ». Parce que sans lui, la montagne paraissait toujours plus grosse qu'elle ne l'était réellement, je me dois d'exprimer sans réserve à quel point il a fait une différence.

Je l'ai répété souvent – et par cela, je ne sous-entends pas que le fait d'avoir des enfants génère une expérience automatique et universelle –, mais si je n'avais pas eu d'enfants, je n'aurais pas réussi à comprendre le quart de ce que je crois avoir compris. Aux côtés de Liam et Jacob, je n'ai pas toujours pris le temps que j'aurais dû pour juste être et sentir, mais j'ai certainement reconnecté avec des vérités enfouies très profondément à l'intérieur de moi. L'importance de rire, pleurer et surtout de ralentir, je n'y portais plus attention tant j'étais obnubilée par le but, par les retombées du travail. Aux côtés de Liam et Jacob, j'ai eu la chance d'avoir un constant reflet de mon niveau de connexion avec le réel. Sans eux, je serais sûrement passée à côté de ma vie.

Et enfin, je voudrais dire merci à mes parents Johanne et Pierre et ma sœur Audrey pour leur écoute et leur confiance en moi. Merci aussi à toutes mes amies précieuses qui ont rendu ce parcours plus joyeux, plus léger par leur présence, leurs encouragements, leur compassion et leur écoute et les moments passés avec elles.

Entourée de vous tous, je me suis sentie un peu moins seule dans ce long parcours d'études qui maintenant, prend fin. Pour tous les mots d'encouragement, attentions, conseils, rétroactions et soutien financier que vous m'avez donnés, merci mille fois.

Introduction

a) Survol de la thèse

Cette thèse présente l'analyse, à travers le format de l'étude de cas contextualisée, d'une série de récits de vie de femmes autochtones¹ ayant vécu l'itinérance à Montréal et à Val-d'Or. Ces récits, dont la durée totale compte pour plus de 25 heures d'enregistrement, ont été colligés dans le cadre d'une recherche effectuée en 2013 et 2014 avec la participation de quatorze femmes autochtones ayant pour lieu de résidence l'une de ces deux villes. L'analyse de ce corpus principal s'ancre dans mon expérience au sein d'organisations ayant pour mission l'amélioration des conditions

¹ Dans cette thèse, le terme « autochtone » englobe les trois groupes reconnus par l'article 35 (para 1 et 2) de la *Loi sur la Constitution canadienne* de 1982 : « 35. (1) Les droits existants — ancestraux ou issus de traités — des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés. (2) Dans la présente loi, «Peuples autochtones du Canada » s'entend notamment des Indiens, des Inuit et des Métis du Canada. » Source : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-16.html>

Précisons par ailleurs que le terme « Indien » ou « Indiens » est utilisé dans cette thèse pour être conforme à l'usage étatique d'une époque donnée et que préséance est donnée au terme « Premières Nations » pour parler des Peuples autochtones qui s'en réclament au Canada. Bien qu'il n'en existe pas de définition légale, l'appellation « Premières Nations » a commencé à remplacer « Indiens » à compter des années 70, à la suite des revendications des principaux concernés qui trouvaient le terme offensant (Direction générale des communications Affaires indiennes et du Nord Canada 2002). Par ailleurs, les termes « Peuples autochtones » et « Premiers Peuples » seront utilisés dans des contextes similaires, et ce, pour parler globalement de ces trois groupes reconnus par la Constitution canadienne, mais en ayant pour dessein de reconnaître et prendre en considération la diversité identitaire, culturelle et linguistique qui les distinguent. Le terme « Nations autochtones » aurait pu, selon la Commission royale sur les peuples autochtones, être utilisé à ce même effet, mais comme son usage n'est pas aussi répandu, j'ai préféré l'usage des termes précédents. Les termes « collectivité » et « communauté » seront aussi utilisés de façon interchangeable (à l'exception de l'expression consacrée « collectivités inuites ») pour référer, tant en contexte urbain que rural, à l'espace géographique, social et culturel qu'occupent et habitent les Premiers Peuples aujourd'hui. Ils reflètent les changements sociaux et culturels engendrés par la sédentarisation, mais aussi par les initiatives et projets d'émancipation politique dans lesquels ils sont engagés depuis des décennies. Le terme « réserve », quant à lui, fait référence aux parcelles de terrain dont la Couronne détient le titre et qui sont réservées à l'usage et au profit d'une bande indienne. (*Ibid.*) Dernièrement, concernant l'orthographe et les conventions linguistiques adoptées par les Peuples autochtones pour parler d'eux-mêmes, elles seront privilégiées en offrant la traduction française, lorsque nécessaire.

de vie des personnes autochtones à Montréal et à Val-d'Or. En effet, la compréhension des trajectoires de vie des participantes à cette recherche présentée ici est intimement liée aux séjours effectués au Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD), à La Piaule de Val-d'Or et au Foyer pour femmes autochtones de Montréal (FFAM)². Elle est, dans sa trame conductrice, influencée par de larges pans de la littérature autochtone visant à documenter et faire connaître l'éventail de perspectives autochtones quant aux liens entre l'histoire et le présent, ces ramifications invisibles entre la grande Histoire et l'histoire locale. Par ailleurs, ce travail est le fruit d'une réflexion découlant de mon intérêt pour les travaux de la Commission de vérité et de réconciliation et de ma participation à de multiples rencontres, conférences, colloques ou journées de réflexion organisés par des femmes autochtones au sujet de leurs réalités. Enfin, il s'ancre dans mon expérience personnelle lors de cérémonies spirituelles guidées par des aînées. À terme, cette thèse cherche à la fois à honorer la voix de toutes les personnes impliquées dans cette aventure de recherche et à tisser les liens entre leur parole, leur trajectoire de vie et un système étatique ayant évolué au fil du temps, mais dont les racines sont bel et bien coloniales.

² Le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD) est un lieu d'expression et de soutien de la culture autochtone à Val-d'Or. Les services offerts le sont dans une perspective de continuum de services et le CAAVD est à l'origine de plusieurs initiatives et activités de lutte contre le racisme et de rapprochement entre les Peuples. Le Foyer pour femmes autochtones de Montréal est un lieu dans lequel les femmes autochtones et leurs enfants peuvent résider à court et moyen terme (généralement trois mois). De nombreux services d'accompagnement destinés à la guérison des femmes de leurs blessures sont offerts sur place ou en partenariat avec des organisations locales. La Piaule de Val-d'Or est un refuge, un lieu pour dormir et manger deux fois par jour. Quelques intervenants de proximité et une infirmière y assurent une présence régulière.

Bien que le mot itinérance se trouve dans le titre de la thèse et qu'il fut un thème fondateur du projet de recherche, le produit final est d'abord et avant tout une exploration des réalités et perspectives des femmes avec lesquelles j'ai échangé. Aucune d'elles, même si elles n'avaient pas de domicile fixe au moment de nos rencontres, ne se disait « itinérante ». Toutefois, elles étaient conscientes que la société les catégorisait ainsi.

Leurs narrations, bien qu'elles aient concerné l'expérience réelle de la rue, étaient résolument ancrées dans les blessures subies au cours de leurs vies (et en particulier durant l'enfance) et leurs efforts pour comprendre ces blessures et les transcender. Au moment de notre rencontre, nombre d'entre elles s'étaient un construit un savoir réflexif impressionnant développé au cours de multiples démarches thérapeutiques tandis que d'autres apprenaient à se connaître par elle-même en reconstruisant leur monde spirituel. Pour plusieurs, la décision de partager leur histoire était motivée par le souhait de faire une différence pour des femmes autochtones comme elles ; elles se souciaient de transmettre leurs expériences et parcours afin d'aider d'autres femmes, jeunes et moins jeunes, à se sortir de la spirale destructrice conduisant et maintenant les femmes autochtones en situation d'itinérance.

Ma motivation première a toujours été de faire entendre les voix de ces femmes et par le fait même de contribuer à changer le regard et l'analyse courante des réalités auxquelles elles sont confrontées. Après avoir entendu leurs récits, la nature de mon travail s'est précisée. Il fallait mettre au jour des liens ; des liens entre l'échelle de l'individu, de la famille, de la communauté et les structures de la société

coloniale. Il fallait que les racines des expériences et trajectoires des femmes soient rendues visibles. Bien que ce travail, en lui seul, ne puisse constituer une réponse à toutes les questions que suscite la problématique de l'itinérance, il me semblait qu'un travail de reconstitution des liens entre l'histoire, les structures contemporaines et les expériences des femmes avait pour potentiel de soutenir le développement ou la consolidation d'approches d'intervention s'inscrivant dans les initiatives de guérison, d'affirmation et de résurgence que définissent et construisent les femmes autochtones d'aujourd'hui.

b) Le cadre de l'Alliance de recherche ODENA

Cette thèse s'inscrit dans une démarche partenariale de coproduction des connaissances mise de l'avant au sein de l'Alliance de recherche ODENA³, lancée officiellement en 2009 dans le but notamment de tracer un portrait des réalités urbaines vécues par les Autochtones au Québec.

Durant les étapes consultatives ayant précédé à la naissance d'ODENA, la thématique de l'itinérance est apparue comme un enjeu majeur du point de vue des partenaires de la recherche, soit huit centres d'amitié autochtones localisés dans des villes de la province de Québec ainsi que l'association fédérative de ces organisations, le Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec. Depuis près d'une dizaine d'années, les acteurs de ces instances se retrouvaient confrontés à la

³ Cette initiative fut financée à l'origine dans le cadre du programme des Alliances de recherche université-communauté (ARUC) du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH). Odena signifie « la ville » en langue anishnabe (ARUC Odena 2009).

croissance d'une présence autochtone dans les villes sans pour autant avoir les moyens d'agir. En outre, ils constataient déjà que les outils de connaissance développés en contexte non autochtone ne leur permettaient pas de poser un éclairage satisfaisant sur ce phénomène en expansion. C'est en réponse à ce contexte que l'Alliance ODENA a consacré une part importante de ses ressources à l'étude du phénomène de l'itinérance chez les populations autochtones au Québec et ailleurs dans le monde. Ce faisant, les raisons de l'inadéquation des approches conceptuelles et d'intervention émanant de la société non autochtone se sont précisées et des pistes de réflexion et d'action pour aller de l'avant sont apparues.

c) Appréhender l'itinérance dans son contexte global

Mais avant d'aller plus loin dans le survol des raisons à la base de mon questionnement de recherche autour des conditions de l'itinérance vécue par des Autochtones, il importe de présenter quelques aspects globaux mis au jour par la recherche sur la question de l'itinérance⁴ en général, au Québec et au Canada.

Depuis le début des années 2000, le phénomène de l'itinérance se caractérise par trois grandes tendances nouvelles: 1) sa visibilité et son importance s'accroissent tant dans les grandes villes que dans les villes régionales; 2) on assiste à une diversification des types de personnes en situation d'itinérance (femmes, familles,

⁴ Il convient de rappeler que bien qu'il soit associé en général et dans le milieu de l'intervention à des problématiques telles que « l'alcoolisme, une mauvaise santé mentale, la toxicomanie et la prostitution, etc. rencontrées chez les personnes privées de logis et dont l'inscription sociale est l'univers de la rue », le terme itinérance est une « désignation, une construction sociologique qui reflète à la fois la manière dont le milieu (académique et institutionnel) nomme le phénomène de l'errance et la misère associée à la souffrance et à la solitude de ceux et celles qui circulent dans les ressources (Roy et Hurtubise 2007 :7) », soit dans l'infrastructure de services desservant la population itinérante ou à risque de le devenir.

groupes sociaux dits « racisés »); 3) les conditions de vie des personnes itinérantes se détériorent à un rythme accéléré, car elles résultent des problématiques multiples (Roy et Hurtubise 2007; Novac 2007 ; Elliot *et al.* 2007). L'époque où l'itinérance était le lot d'une population masculine d'âge mûr, sans travail, aux prises avec des problèmes de dépendance à l'alcool est définitivement révolue et on assiste présentement à la transformation des trajectoires conduisant à l'itinérance et des problématiques qui y sont reliées (Roy et Hurtubise 2007). Ces observations relatives au changement des manifestations du phénomène nous font prendre conscience d'un élément central : il est impossible de circonscrire l'itinérance hors du contexte global et local dans lequel elle est vécue. Autrement dit, le fait que des personnes soient « privées de logis » ou aient pour « inscription sociale l'univers de la rue » est inexorablement lié aux orientations et mesures gouvernementales adoptées pour répondre aux défis socioéconomiques propres à une époque et à un espace politique donnés (Roy et Hurtubise 2007 :7).

L'analyse des réalités à géométrie variable conduisant aujourd'hui les personnes issues de groupes sociaux donnés à l'itinérance est devenue indispensable. En effet, comment le genre, l'origine ethnique, la classe sociale, l'âge, entre autres variables, sont-ils liés à l'expérience de l'itinérance ? Ce type de questionnement est à la base de la présente thèse qui, en s'inscrivant dans une approche différenciée selon les sexes⁵ et l'origine ethnique, se concentre sur les perspectives et trajectoires de vie des femmes autochtones ayant connu l'itinérance.

⁵ Bien que mon questionnement ait incontestablement des racines féministes, je m'efforce tout au long de la thèse d'adopter une posture réflexive et de faire usage de ces clés d'explicitation avec diligence.

d) La spécificité du phénomène de l'itinérance en contexte autochtone

« While making up only 4.3% of the general population, Indigenous Peoples account for between 28% and 34% of the homeless population. »
(Employment and Social Development Canada 2016)

La littérature portant sur le phénomène de l'itinérance vécue par les femmes autochtones au Canada et ailleurs dans le monde aborde indéniablement des aspects similaires que celle s'intéressant spécifiquement à la population non autochtone : la précarité des conditions de vie durant l'enfance (incluant les histoires d'abus sexuels, physiques et émotionnels), l'impact du placement durant l'enfance, l'omniprésence de la consommation l'alcool et de drogues sont des traits communs aux trajectoires de vie de la plupart des femmes en situation d'itinérance, etc. (Roy et Hurtubise 2007). Cependant, cette même littérature s'attarde aussi sur un aspect fondamentalement distinct : les effets des mesures coloniales et assimilatrices appliquées aux personnes autochtones font en sorte que les conditions dans lesquelles les femmes autochtones naissent et évoluent aujourd'hui présentent une certaine singularité (Patrick 2014 ; Memmot & Chambers 2010, 2008 ; Menzies 2009 ; Kirmayer *et al.* 2003 ; Thatcher 2002).

En effet, pendant plus de 150 ans, les Peuples autochtones ont été la cible d'un ensemble de politiques, stratégies et lois visant leur assimilation sociale, économique, spirituelle et culturelle au sein de la société canadienne. La *Loi sur les Indiens*

Mon intention est d'aller au-delà d'un certain vide dans la littérature à propos des réalités spécifiques des femmes autochtones en regard de l'itinérance (Quinless 2012 ; Menzies 2009).

(toujours en vigueur), la mise en réserve des membres des Premières Nations, les mesures d' « émancipation » forcées et volontaires et le déploiement de plus de 140 pensionnats indiens⁶ aux quatre coins du pays sont des exemples de mesures au cœur de ce système que l'on hésite de moins à moins à qualifier de « génocide culturel »⁷. D'importantes transformations socioculturelles et économiques ainsi que des traumatismes individuels, collectifs et intergénérationnels importants découlent de ces mesures. Comment ces dernières ont-elles contribué à la rupture des structures traditionnelles de soutien des personnes dans les communautés et comment s'articule le lien entre ces transformations et la multiplication des problématiques psychosociales, dont l'itinérance, sont le type de question qui désormais animent les chercheurs intéressés par cette compréhension du « contexte autochtone » (Patrick 2014 ; Brave Heart *et al.* 2011 ; Yellow Bird 2013 ; Menzies 2009 ; Brave Heart 2007 ; Kirmayer *et al.* 2003)⁸.

⁶ « Le nombre exact de pensionnats indiens ayant existé est difficile à déterminer. Des écoles administrées par des ordres religieux précèdent la Confédération (bien avant l'établissement du modèle de pensionnat indien en 1880) et nombre d'institutions ont fusionné et été relocalisées au fil du temps. Aux fins de la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens, 139 établissements ont été reconnus en raison de leur appui direct (financier) par le gouvernement fédéral. Cette même convention reconnaît que d'autres établissements ont existé, mais les victimes de ces dernières ne peuvent se prévaloir d'indemnité en vertu de la convention. » (Extraits de la page *Pensionnats Indiens : Lieu et nombre*, Commission de vérité et de réconciliation du Canada. 2014. En ligne: <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=25>) En tout, 37963 demandes de compensation pour abus physiques ou sexuels vécus dans les pensionnats indiens ont été placées dans le cadre de cette convention (Aboriginal Affairs and Northern Development Canada 2015).

⁷ Voir entre autres l'article de Martin Ouellet : « Couillard reconnaît le « génocide culturel » des Peuples autochtones du Canada », *La Presse canadienne*, 4 juin 2015. En ligne : <http://www.lapresse.ca/le-soleil/actualites/societe/201506/04/01-4875311-couillard-reconnait-le-genocide-culturel-des-peuples-autochtones.php>

⁸ « Certains auteurs ayant établi des liens entre les problèmes de santé mentale que vit actuellement une personne et le fait qu'elle ait antérieurement fréquenté un pensionnat les ont amenés à qualifier ce traumatisme de « syndrome lié aux pensionnats ». Cette désignation a commencé à s'imposer peu après la Première conférence nationale sur les pensionnats à Vancouver, Colombie-Britannique, les 18-21 juin 1991. Cependant, ce « syndrome lié aux pensionnats » laisse entendre qu'il y a persistance ou constance des symptômes et une relation simple de cause à effet, ce qui ne correspond pas à la réalité. Il n'existe pas de série de symptômes ou de problèmes uniques, spécifiques, qui découlent de

Dans cette même littérature, et la littérature produite par des femmes autochtones elles-mêmes, on soutient que la compréhension de l'itinérance vécue par les femmes autochtones – et la condition de celles-ci entendue de manière générale – appelle, en plus de la considération des effets traumatisants des politiques coloniales, la conception de cadres d'analyse spécifiques en raison des formes de violence, de marginalisation et de discrimination structurant la vie de ces femmes (Menzies 2009; Bopp 2007; FAQ 2011, 2008, 2001). Par exemple, les femmes autochtones sont considérablement plus à risque que les femmes non autochtones d'être victimes de violence dans leur vie ou d'en mourir tant au sein des réserves que dans les villes (NWAC 2015; Labrecque 2014; Brennan 2011; O'Donnell et Wallace 2011⁹; AMR Planning and Consulting 2011; NWAC 2010b; Agence de la santé publique du Canada 2008; Ontario Native Women's Association 2007; Amnistie internationale 2004; Brownridge 2003). Elles sont aussi plus à risque d'être incarcérées que tout autre groupe dans la population canadienne (Brassard et Jaccoud 2002 ; Jaccoud 1992). La proportion de femmes autochtones vivant dans la pauvreté (36 %) correspond à plus du double de la proportion de femmes non autochtones dans une telle situation (17 %) (AADNC 2012¹⁰). Bref, selon les indicateurs de qualité de vie ou d'insertion socioéconomiques, les femmes autochtones sont statistiquement défavorisées. Cette

la violence et des privations subies dans les pensionnats, tout comme l'exposition aux difficultés affrontées dans ces institutions n'a pas été le seul facteur déterminant des souffrances ultérieures. En fait, les conséquences néfastes entraînées par la fréquentation des pensionnats émanent autant des incidences transgénérationnelles sur le fonctionnement subséquent des familles et des collectivités que de l'incidence directe sur la personne. » (Fondation autochtone de guérison 2007: 82)

⁹ « In 2009, about 15% of Aboriginal women who had a spouse or common-law partner reported that they had experienced spousal violence in the previous five years. In the case of non-Aboriginal women, the proportion was 6 %. » (2011: 40)

¹⁰ Selon les données du recensement de 2006.

probabilité de vivre en condition de précarité multidimensionnelle, découlant du simple fait d'« être née femme autochtone¹¹», est constitutive des trajectoires qui conduisent certaines femmes autochtones à l'itinérance (Bopp 2007; YWCA 2007). Néanmoins, il existe peu de travaux abordant l'itinérance autochtone à travers une perspective différenciée selon le genre (Ruttan *et al.* 2010 & 2008 ; Baskin 2007 ; Bopp 2007) et encore moins, en contexte québécois (à l'exception de Dessureault 2015 et Hamdullahpur *et al.* 2017). En l'absence de données sur le sujet et de cadres d'analyse appropriés, il est difficile pour les acteurs du monde autochtone de contribuer à la conception de stratégies d'action répondant aux défis auxquels font face les femmes autochtones en situation d'itinérance au quotidien.

e) La démarche adoptée

Cette thèse porte sur les perspectives et trajectoires de vie des femmes autochtones ayant connu l'itinérance en contexte québécois. Mais ce sujet, comme pour toute thèse, n'est pas dénué d'ancrage personnel. Dans l'optique de mieux situer le questionnement qui accompagna ma démarche de recherche, je retrace ci-après les grandes lignes de mon parcours académique.

Rétrospection

Comme nombre de mes pairs stimulés par la compréhension des choses dans leur globalité, mon parcours se caractérise par une exploration interdisciplinaire. J'ai commencé mes études universitaires avec un baccalauréat en études internationales

¹¹ L'expression, « être née femme autochtone », est aussi le titre d'un numéro de *Recherches amérindiennes du Québec* dirigé par Marie France Labrecque (1984) Volume 14, #3.

(la majorité des cours suivis étaient en économie, politique et en droit), un programme ciblant des personnes qui comme moi cherchaient à se lancer dans une carrière à l'international. De toutes les disciplines expérimentées – je n'ai suivi aucun cours d'anthropologie ni de sociologie –, la science politique était celle qui m'interpelait naturellement. Convaincue d'avoir trouvé ma voie, j'ai choisi cette discipline pour poursuivre mes études à la maîtrise. Le postcolonialisme et les « subaltern studies » étaient à mes yeux les approches les plus pertinentes pour circonscrire et comprendre les inégalités sociales contemporaines.

En cours de route, j'ai fait la découverte des enjeux nationalistes concernant les Peuples autochtones au Québec et au Canada. N'ayant jamais considéré le Québec comme une entité politique coloniale à part entière, cet angle d'analyse m'a tout de suite attirée. Je désirais comprendre les points de vue des leaders politiques autochtones qui à leur tour m'offraient des perspectives différentes sur ma société. Pour arriver à mieux saisir cet univers qui m'était étranger, ma tendance analytique était de comparer les mouvements politiques et leurs discours articulés pour ensuite chercher à dévoiler leurs sources et leurs influences (Cunningham 2008). Je ne connaissais absolument rien des épistémologies et ontologies autochtones à l'époque et très vite, j'ai commencé à ressentir que les écrits produits dans cette discipline me laissaient sur ma faim. Délaissant les études pour quelques années, j'ai commencé à me familiariser à ces questions d'altérité, de culture et des savoirs autochtones dans un cadre professionnel.

Trouver un programme d'études doctorales qui me préparerait adéquatement à la réalisation de la recherche que j'envisageais – à la suite des consultations

partenariales décrites précédemment – posait un certain défi : je souhaitais poursuivre ma formation selon une perspective interdisciplinaire et j'étais préoccupée par la nécessité de combler mes lacunes sur le plan de la recherche ethnographique. L'idée n'était pas de délaisser entièrement mon intérêt pour les forces politiques et les rapports de pouvoir, mais de développer mes compétences pour comprendre comment ces rapports de pouvoir s'incarnent dans la vie des personnes en bâtissant sérieusement à partir de leur altérité. C'est ainsi que j'ai choisi le programme de doctorat en sciences humaines appliquées (SHA) ; le seul programme qui contribuait à mon avis à ouvrir des portes plutôt qu'à en refermer¹².

C'était aussi ce programme qui me semblait le plus à même de me préparer à comprendre les perspectives des femmes autochtones d'une façon qui transcende les disciplines plutôt que de s'y conformer. En effet, le cursus du SHA s'articule autour de la compréhension des enjeux contemporains par la mobilisation des forces propres à chacune des disciplines des sciences humaines. En d'autres termes, l'idée était de sortir d'une logique de hiérarchisation des disciplines pour expérimenter de quelle manière les outils, les cadres théoriques et les concepts construits dans chacune permettent de cerner de façon toujours plus précise et intégrée une problématique.

La dernière raison pour laquelle j'ai choisi ce programme plutôt qu'un autre est son ancrage dans la mise au jour de connaissances appliquées, dans lequel la préparation des étudiants à poser les termes d'un questionnement pertinent du point

¹² En rétrospective, je constate que mon cheminement en est un d'exploration de la littérature et des approches existantes dans l'optique de dénicher une ou des avenues correspondant à mon ressenti et évidemment, faisant écho à mes valeurs. Pour moi, il n'a jamais été question de m'inscrire dans une posture froide et distanciée de la recherche; il fallait que les méthodes s'arriment à mon désir d'écouter, de respecter et d'être empathique, bienfaisante et disponible.

de vue de populations données est centrale. J'ai précédemment décrit comment les leaders du mouvement des centres d'amitié autochtones au Québec avaient articulé leurs besoins en matière de recherche relative à l'itinérance ; ces dernières l'ont affirmé maintes et maintes fois lors des rencontres préparatoires et d'évaluation de l'Alliance ODENA, leur consentement à participer à une telle initiative de recherche dépendait de sa capacité à générer des retombées concrètes dans leurs sphères d'action respectives. Il était donc absolument crucial que je trouve un programme qui me permette de concevoir un questionnaire de recherche ancré dans le « terrain ».

Questionnement et objectifs généraux

C'est dans ce cadre inspiré à la fois par mes préférences personnelles et les préoccupations des partenaires de l'Alliance ODENA que la question générale de recherche a été définie. Elle se formule ainsi : *Que peuvent nous apprendre les récits de femmes autochtones ayant vécu l'itinérance à Montréal et Val-d'Or au sujet de leurs trajectoires et de leurs perspectives sur leurs vies ?* Plus particulièrement, il s'agissait d'atteindre les objectifs de recherche suivants :

1. Documenter les perspectives des femmes relatives aux expériences de socialisation déterminantes durant l'enfance, l'adolescence et la vie adulte en considérant différents lieux et expériences de socialisation (famille, communauté, école, travail, territoire ancestral, vie en ville, etc.)
2. Agencer les sources documentaires existantes dans un éventail de disciplines de manière à produire un panorama spatial et temporel contextualisant la situation des femmes autochtones vivant l'itinérance et des problématiques reliées au Canada et au Québec aujourd'hui, en particulier à Montréal et Val-d'Or
3. Analyser les trajectoires des participantes à la lumière d'une perspective intersectionnelle de façon à rendre visible l'entrelacement des structures coloniales et patriarcales dans leurs vies

4. Puiser dans la parole des femmes les éléments illustrant l'importance de considérer les ressorts de la résilience et de la guérison que valorisent les personnes autochtones elles-mêmes.
5. Mettre au jour des pistes de réflexion nourrissant les initiatives gouvernementales ou institutionnelles existantes et émergentes qui priorisent la considération des perspectives autochtones dans le développement de services leur étant destinés

En réfléchissant à la forme de ce projet de recherche, ma volonté principale a été d'apporter, minimalement et à la mesure de mes compétences, une contribution tangible aux partenaires de la recherche. C'est ainsi que l'idée d'offrir un portrait, ou de multiples portraits intégrant à la fois les perspectives, les trajectoires des femmes autochtones ayant vécu l'itinérance et l'immense littérature concernant l'Histoire des rapports entre Autochtones et non-autochtones – en portant une attention particulière au genre–, s'est faite jour.

Par ailleurs, mon intention était d'incarner une éthique de la réciprocité dans la recherche ; je voulais redonner quelque chose aux femmes autochtones en contrepartie de leur participation à ma recherche. Évidemment, j'offrais des compensations financières.¹³ pour le temps que ces dernières me consacraient, mais j'espérais pouvoir en faire plus pour elles. Pour l'une des femmes, j'ai pris l'initiative de lui donner la version écrite de son récit de vie puisqu'elle avait exprimé l'idée que ce puisse être utile pour elle. Mais de façon générale, écouter sans juger, m'intéresser sincèrement aux histoires de ses femmes, rire avec elles et les encourager à aller de l'avant aura été ma manière de travailler selon un principe de réciprocité. Cette neutralité dont parfois on entend parler dans nos cours de méthodologie ne tient pas

¹³ Je reviendrai sur cet aspect dans la seconde section du chapitre 1 décrivant la méthodologie.

la route lorsqu'une personne se met à nu devant vous, raconte sa vie et ses détails intimes, ses joies et ses souffrances.

En outre, ma voie aura été de chercher le plus consciencieusement possible les mots faisant honneur à cette parole. Semblable démarche animée par une volonté d'écoute et de compréhension intersubjective avait à mon sens le potentiel de soutenir le développement des capacités des femmes à se comprendre elles-mêmes, du moins je l'espérais. Concrètement, les principes orientant ma démarche s'inscrivent dans les recommandations de l'Association des femmes autochtones du Canada (2010), endossées par Femmes autochtones du Québec (2012): 1) revitaliser la valeur des femmes autochtones au sein des sociétés, 2) respecter les cultures autochtones et l'équilibre entre les éléments du cercle de la vie (incluant les femmes et les hommes), 3) se conformer aux lois du Créateur ainsi qu'aux autres lois (droit autochtone, droit inhérent, la Constitution et le droit international) et 4) respecter la diversité culturelle et l'histoire des femmes autochtones (AFAC 2010 : 5).

Notes introspectives

Du début à la fin de mon doctorat, les multiples questionnements et critiques articulés par nombre d'intellectuels et militants autochtones¹⁴ à propos de la recherche passée et actuelle m'ont interpellée. Étant personnellement convaincue que le futur tient à l'accroissement des connaissances par la voie d'initiatives menées par et pour les

¹⁴ Le chapitre 9 de l'Énoncé de politique des trois Conseils de recherche du Canada, concernant la recherche avec les Autochtones, expose bien ces enjeux. Reconnaisant les erreurs commises par le passé, les pratiques et principes guidant les recherches avec les Autochtones doivent aujourd'hui privilégier un rapport de réciprocité pour que sur le long terme, cette méfiance s'estompe et de réelles contributions puissent émaner d'initiatives partenariales (Conseil de recherches en sciences humaines *et al.* 2010)

collectivités autochtones (c'est-à-dire, ancrées dans la culture, la spiritualité et les connaissances traditionnelles autochtones), dans une optique de réponse aux défis auxquels elles sont aujourd'hui confrontées, ce n'est pas sans un inconfort lancinant que mon projet a évolué. Même en étant associée à l'Alliance de recherche ODENA, j'ai toujours ressenti que mon identité posait problème. Comment avec mon bagage, identité, héritage et mes convictions personnelles, puis-je souhaiter vouloir contribuer à l'élaboration de portraits des perspectives et trajectoires des femmes autochtones ayant vécu l'itinérance ? Comment m'assurer que mes écrits reflèteront adéquatement la pensée des femmes avec qui j'aurai travaillé et seront à même de faciliter un changement de pratiques à l'échelle de politiques qui les concernent ? Comment être certaine que mes écrits, mes interprétations et mes analyses n'ouvriront pas la porte à de nouveaux préjugés ? Comment prévenir que des dommages soient commis, comme par le passé, en alimentant notamment les préjugés que cherchent à combattre les instances autochtones que par ailleurs, j'appuie et avec lesquelles je sympathise.¹⁵

En réponse à ces questionnements, j'ai exploré extensivement les avenues possibles, celles qui me semblaient les plus adéquates pour contourner ces risques de nature méthodologique et éthique. Je ne cacherai pas que le processus fut douloureux. Pour me guider dans mon exploration, je me suis référé aux valeurs, cadres et approches préconisées par les instances autochtones elles-mêmes, mais aussi aux

¹⁵ J'ai décrit plus longuement ma démarche et réflexion autour de ces questionnements dans Cunningham, J. 2015. « Faire de la recherche avec les femmes autochtones et faire sa part pour reconstruire le cercle : expérience d'une étudiante québécoise » dans Hamrouni, Naïma et de Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc?* Les éditions du remue-ménage: 109-132.

écrits s'inscrivant dans les courants de la recherche sensible¹⁶ et particulièrement, sensible à la culture (« culturally sensitive research »). En effet, inspirée fortement par la littérature décrivant l'importance d'une posture « d'humilité culturelle »¹⁷, je suis consciente que des barrières à ma compréhension (intersubjective et interculturelle) subsistent malgré mon engagement à interagir et analyser de façon réflexive (Lévesque 2009). En somme, en cohérence avec mes valeurs, j'ai fait des choix qui ne souscrivent pas aux impératifs de neutralité, d'objectivité ou de validité sous-jacents à d'autres modes de faire la recherche. Je reconnais sans gêne les biais de mon interprétation ; mes préférences théoriques et les impressions cumulées dans le cadre d'expériences en contexte autochtone et non-autochtone sont toutes mobilisées à un moment ou à un autre dans ce qui suit. Les liens entre ceux-ci façonnent la lecture que je propose des logiques à l'œuvre dans la vie des femmes autochtones participantes à ma recherche, avec ses limites, mais aussi ses forces.

f) Structure de la thèse

¹⁶ « Joan Sieber and Liz Stanley (1988:49) define 'socially sensitive' research as, 'studies in which there are potential consequences or implications, either directly for the participants in the research or for the class of individuals represented by the research'. » (Dickson-Swift 2008: 1)

¹⁷ « The approach of cultural humility goes beyond the concept of cultural competence to encourage individuals to identify their own biases and to acknowledge that those biases must be recognized. Cultural competency implies that one can function with a thorough knowledge of the mores and beliefs of another culture; cultural humility acknowledges that it is impossible to be adequately knowledgeable about cultures other than one's own. Another term often used when discussing working with others outside of our own culture is cultural sensitivity. Cultural humility requires us to take responsibility for our interactions with others beyond acknowledging or being sensitive to our differences. What is required in our interactions with those from other cultures is that we approach them as equals in spite of differences in beliefs or behaviors. Furthermore, we need to recognize that we are likely to have biases about how others should behave based on our own cultural norms. » (Levi 2009: 97)

Le propos et les analyses qui composent cette thèse forment quatre chapitres. Le chapitre premier présente d'abord les approches théoriques permettant de mieux circonscrire le questionnement de la thèse en présentant la littérature sur le traumatisme historique et l'intersectionnalité puis la méthodologie empruntée pour procéder à la collecte de données ainsi qu'à leur analyse. Le chapitre deuxième offre une relecture de l'histoire du Québec et du Canada à la lumière des cadres théoriques présentés. Le chapitre troisième présente un premier traitement des données de la recherche en mettant en relation les récits des femmes à partir de leurs expériences partagées. Le chapitre quatrième est une discussion synthèse, une analyse inspirée des cadres théoriques présentés au premier chapitre approfondissant les liens entre les trajectoires de vie des femmes et ce que l'on pourra appeler, pour les fins de cette thèse, la grande Histoire. La conclusion permet de mettre en lumière les apprentissages les plus importants à tirer de cette recherche pour chacun des niveaux d'analyse présentés.

CHAPITRE 1

Ce premier chapitre vise à circonscrire les aspects conceptuels, théoriques et méthodologiques issus de la littérature scientifique permettant d’orienter une compréhension sensible et contextualisée des trajectoires des femmes autochtones ayant vécu l’itinérance. Organisé en deux sections, le chapitre débute en présentant deux approches pertinentes à des fins de contextualisation des réalités contemporaines des femmes autochtones vivant l’itinérance au Québec : l’approche conceptuelle du traumatisme historique et intergénérationnel, et l’intersectionnalité. Dans une seconde partie, ce sont les éléments spécifiques de la démarche méthodologique sur laquelle repose la rédaction de cette thèse qui sont présentés.

1.1 Cadres théoriques et conceptuels

1.1.1 Perspectives sur le traumatisme historique (TH)

Selon Whitbeck *et al.* (2004), ce sont les travaux menés dans les années 1990 par Brave Heart et ses collègues (1998) qui ont mené à un changement de paradigme au regard des perspectives d’analyse et d’application des diverses problématiques sociales et psychologiques vécues par les *Indiens d’Amérique*¹⁸. Dès lors, et bien qu’il fut question dès les années 40 du syndrome du survivant (avec l’étude des effets générationnels des suites de l’Holocauste), il s’agissait définitivement de faire le lien, par la voie de recherches qualitatives ou quantitatives, entre les effets de la colonisation (en particulier les politiques d’assimilation visant les sociétés autochtones) et la constellation de maux contemporains avec lesquelles ces sociétés

¹⁸ Notons qu’il est question de « Native American » et non pas d’ « American Indian ». Cette préférence traduit une affirmation identitaire consciente : seuls les Peuples autochtones des États-Unis sont « natifs » de cette terre.

composent de façon disproportionnée. Le but de ces précurseurs était ultimement d'offrir une approche alternative et « culturellement pertinente » de l'intervention dans le cadre de problématiques psychosociales comme la consommation d'alcool¹⁹ ou le suicide chez les Peuples autochtones d'Amérique. En parlant d'interventions culturellement pertinentes, il est question de 1) prendre acte de l'histoire collective et de ses effets sur la marginalisation des pratiques, savoirs et croyances autochtones, et 2) de faire l'effort de régénérer et d'adapter ces pratiques dans un contexte contemporain, en faisant le pari que la réhabilitation de l'héritage épistémologique et culturel autochtone permettra aux collectivités de surmonter les effets de ce traumatisme (Chandler et Dunlop 2015 ; Brant Castellano 2009 ; Brave Heart 2003).

Le traumatisme historique, selon l'approche développée par Brave Heart, se définit comme un produit de la colonisation avec un grand C; une blessure émotionnelle et psychologique ressentie et transmise de génération en génération, laquelle résulte d'un ensemble de violences et de tragédies subies collectivement²⁰ (ma traduction, Brave Heart 2003: 7). La constellation de maux contemporains découlant du traumatisme vécu par ces peuples se nomme la « réponse au

¹⁹ Dans son texte *Making the Indian: Colonial Knowledge, Alcohol, and Native Americans*, Quintero (2001) décrit le lien entre les biais (dont les « middle class sensibilities ») des chercheurs intéressés par le sujet de la consommation d'alcool chez les Indiens d'Amérique et le production de catégories renforçant les prémisses coloniales à l'égard de ces derniers, c'est-à-dire qu'ils ont une faiblesse inhérente à l'égard de l'alcool. S'amalgamant à d'autres stéréotypes à propos de la « nature » des Indiens, ces discours rendent invisibles les perspectives des personnes concernées à l'égard de leur consommation ainsi qu'une réalité à laquelle peu de travaux scientifiques s'attardent : le phénomène de la sobriété ou du dépassement du problème de la consommation d'alcool en cours de vie. Autrement dit, pour parvenir à faire émerger des interventions pertinentes, il faut aussi que la problématisation d'un enjeu, dès le départ, tienne compte des perspectives des Peuples autochtones plutôt que de continuer à s'ancrer sur des travaux scientifiques paternalistes.

²⁰ En anglais: « the cumulative and collective psychological and emotional injury sustained over a lifetime and across generations resulting from massive group trauma experiences ».

traumatisme historique » (RTH) (en anglais « historical trauma response »). La RTH, inclut la dépression, les comportements autodestructeurs, les pensées et gestes suicidaires, l'anxiété, la faible estime de soi, la rage, la difficulté à exprimer et reconnaître ses émotions ainsi que la toxicomanie comme stratégie d'automédication en vue d'éviter la douleur (Brave Heart 2003 ; Brave Heart & De Bruyn 1998).

Mais le traumatisme historique et la RTH ne doivent pas, selon ces auteurs et ceux qui ont emprunté cette voie par la suite, être compris comme une réalité passée. La lecture de ces propos pourrait donner à penser qu'ils sont limités dans le temps, par exemple, à deux ou trois générations. En fait, en incluant la période du contact, les guerres, les défaites puis le déploiement d'un ensemble de politiques et mesures visant à éradiquer les Indiens d'Amérique, il est approprié d'en conclure que les événements traumatiques se sont étalés sur près de quatre siècles (abondamment décrits notamment par Duran & Duran 1995). Ce caractère de « longue durée » contribue au caractère unique du traumatisme historique aux yeux de Whitbeck *et al.* (2004 : 121). De façon significative, le « nettoyage ethnique » s'est étalé dans le temps sans fin apparente. La démarche était continue et sanctionnée par les institutions étatiques : pratiquer les traditions spirituelles devint illégal, chasser hors des réserves aussi, les enfants ont été enlevés aux mains des parents et placés de force dans des pensionnats qui détruisaient les systèmes de parenté et interdisaient les langues autochtones pendant plus de 100 ans, etc. Mais ce n'est pas tout. Les Indiens d'Amérique n'avaient pas de lieux où retourner ou immigrer après la Conquête ; tous ont dû s'installer ou ont été relocalisés sans leur consentement à plusieurs reprises (parfois très loin de leurs territoires traditionnels), dans des lieux jugés sans valeur

aux yeux des colons (terres non cultivables, loin des cours d'eau). En résumé, les pertes directement imputables à la colonisation avec lesquelles ont dû composer les Indiens d'Amérique sont monumentales : perte d'accès au territoire, perte de pratiques culturelles et de subsistance imbriquées dans l'occupation du territoire, perte de pratiques spirituelles liées au système de parenté, perte de savoirs transmis par la langue, perte de systèmes normatifs et de gouvernance, etc.

Reconnaissant d'emblée la valeur intuitive et la résonance de ce cadre d'analyse pour appréhender les réalités contemporaines des communautés autochtones américaines, Whitbeck *et al.* (2004) relèvent néanmoins des difficultés importantes dans l'articulation des composantes interreliées des concepts caractérisés par Brave Heart. En effet, tel que présenté, les concepts ne permettent pas d'approfondir notre compréhension des différents mécanismes sociaux et psychologiques à l'œuvre dans la transmission du traumatisme. Comme les auteurs le notent, les conditions actuelles de vie des personnes autochtones sont certainement liées à des causes historiques, mais il est plausible que l'origine des symptômes vécus actuellement puisse être ancrée dans l'expérience personnelle des personnes (*Ibid.*). Par ailleurs, les recherches quantitatives effectuées en psychologie ne sont pas parvenues à démontrer un lien direct entre l'expérience collective du traumatisme historique (les pertes culturelles et territoriales ancestrales, les expériences des pensionnats) et les « symptômes » contemporains du traumatisme (alcoolisme, itinérance, suicide, etc.). En réponse à ce vide empirique, Whitbeck *et al.* (2004), ont identifié, à l'aide de deux échelles, l'ampleur des « pertes historiques »

telles qu'elles se présentent dans le monde cognitif des Indiens d'Amérique²¹. La deuxième étape de leur recherche consistait à établir une relation entre ces sentiments de perte et la présence de symptômes (en particulier la colère et la dépression). À terme, les chercheurs sont parvenus à démontrer un premier lien, spécifiant que d'autres recherches seront nécessaires pour déterminer la sévérité de ces symptômes dans la vie quotidienne, donnant ainsi des assises empiriques à la théorie.

Afin d'offrir des avenues de compréhension des écarts ou déficits (« colonial health deficit ») dans le domaine de la santé (comprise de façon holistique) des populations minoritaires et racisées et à des fins d'intervention, Michelle M. Sotero (2006) a revisité le modèle conceptuel du traumatisme historique (TH) en explicitant notamment les prémisses théoriques sur lesquelles il repose (implicitement) de même que sa visée interdisciplinaire à partir d'une revue de littérature. La première assise du TH est la théorie psychosociale qui lie la maladie tant au stress physique que psychologique émanant de l'environnement social. Selon cette perspective, les « stressors » psychosociaux ne créent pas seulement une prédisposition à la maladie, au déséquilibre de la santé dans un sens large, mais agissent comme un mécanisme pathogène affectant directement, de façon simultanée et en domino, les systèmes biologiques et neurologiques du corps humain. La seconde influence que retrace Sotero est celle de l'économie politique qui elle s'intéresse aux déterminants politiques, économiques et structurels de la santé et de la maladie que produisent les

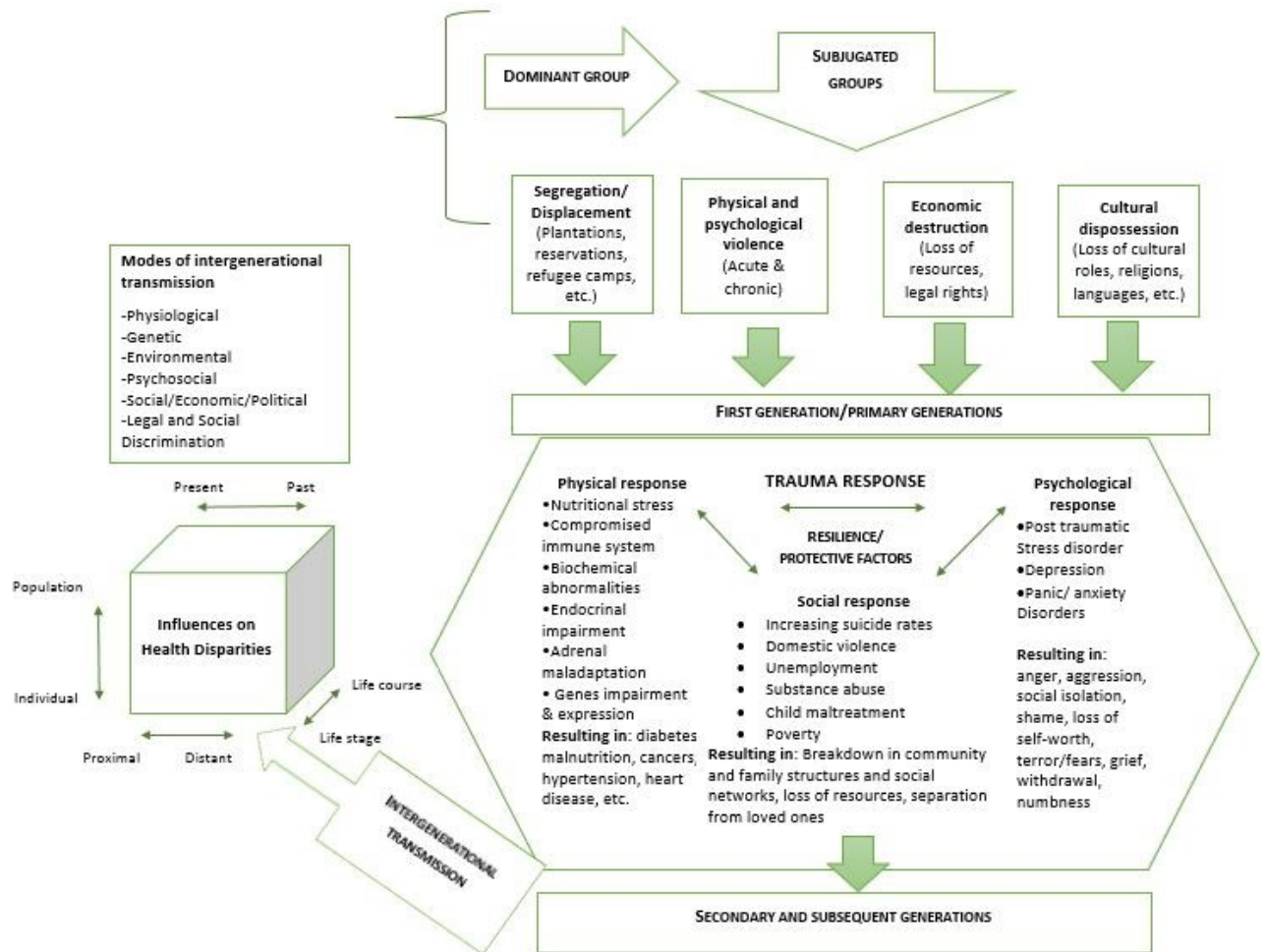
²¹ Plus précisément, les deux échelles construites ont été nommées : 1) the Historical Loss Scale 2) the Historical Loss Associated Symptoms Scale.

relations de pouvoir injustes et les inégalités sociales. La troisième influence provient de la théorie des systèmes écologiques, qui reconnaît les multiples niveaux et dynamiques d'interdépendances des facteurs de causalité de la maladie dans le cours d'une vie (présent/ passé, proximal/distant).

Dans un effort d'intégration de cette littérature et de mise en relief des liens entre le traumatisme historique et la prévalence de maladies et d'écarts de santé, Sotero propose le modèle suivant (voir page suivante). Selon cette approche, le TH fonctionne comme suit. Une ou plusieurs générations « primaires » vivent la subjugation par la ségrégation et le déplacement territorial, la violence physique et psychologique, la destruction économique et la dépossession culturelle. C'est le traumatisme de masse. En réponse à ce traumatisme de masse, les personnes appartenant à ces générations développent un ensemble de conditions sur les plans physique, social et psychologique, conceptualisé sous l'appellation « réponse traumatique ».

Par exemple, sur le plan physique, les gens traumatisés vivent des problèmes nutritionnels, ont souvent un système immunitaire affaibli, développent des anomalies sur le plan biochimique et des déséquilibres hormonaux, ainsi qu'une transformation de l'expression des gènes. Sur le plan social, les gens traumatisés vivent de façon accrue le suicide, la violence conjugale et familiale, le sous-emploi, la toxicomanie, le mauvais traitement des enfants et la pauvreté. Psychologiquement, la présence de symptômes de stress post-traumatiques, de dépression, d'excès de panique et d'anxiété se manifeste.

Tableau 1 : « Conceptual model historic trauma transmission »



Source : Sotero 2006 : 98.

Cette « réponse » génère une seconde couche de conséquences nuisibles dans ces sphères: 1) malnutrition, diabète, hyperglycémie, maladies infectieuses, maladies du cœur, hypertension, cancer ; 2) destruction des structures familiales, communautaires et des réseaux sociaux, pertes de ressources, séparation d’avec les êtres aimés ; 3) colère, agression, isolation sociale, honte, perte de l’estime de soi, terreur et peur, tristesse, retrait, insensibilité, etc. La réponse traumatique (l’ampleur des conditions développées) est modérée par la résilience et les facteurs de protection des individus (lesquels ne sont pas décrits plus en détail dans l’article).

Les générations secondaires, celles n'ayant pas connu le traumatisme de masse, naissent dans un contexte socioéconomique considérablement transformé par le TH. C'est là où la question de la transmission intervient. Selon Sotero, les modes de transmission sont multiples : physiologiques, génétiques, environnementaux, psychosociaux, par la voie des systèmes sociaux, économiques et politiques ainsi que par la discrimination légale ou sociale. Ultiment, ces modes de transmission assurent une survivance des effets du TH pour les générations subséquentes. Les écarts en santé observés entre les populations autochtones et les populations non autochtones sont donc un produit de la trajectoire de précarisation d'une personne porteuse d'un héritage biologique, cognitif et génétique ; héritage aussi incarné dans le contexte historique, économique, politique, légal et social dans lequel cette personne évolue.

À terme, la littérature met en lumière les effets cumulés dans le temps et dans l'espace en amont des écarts de santé des populations autochtones. Comme le rappelle l'auteure citant dans ce contexte les travaux de la Fondation autochtone de guérison,

«Historical trauma has been called a «disease of time »²². From this perspective, the poor health status of affected populations can be argued as the result of the accumulation of disease and social distress across each

²² Wesley-Esquimaux et Smolewski ont proposé un modèle axé sur le processus de transmission historique du traumatisme « historic trauma transmission ». Elles le définissent « as a cluster of traumatic events and as a causal factor operating in many areas of impact; it is viewed as a disease itself [...] An underlying and almost fully unconscious or hidden collective of memories, as a result of historic trauma, or a collective non-remembering, is passed from generation to generation. [...] according to the proposed HTT model, there is no single trauma response, as proposed by Yellow Horse Brave Heart, rather there are different social disorders caused by historic trauma. In effect, then, social disorders can be understood as repetitive maladaptive social patterns that occur in a group of people and are associated with a significantly increased risk of suffering (for example, complex post-traumatic stress disorder, dissociative disorders, etc. » (Wesley-Esquimaux et Smolewski 2009 : 22).

succeeding generation. » (Sotero 2006: 100)

Si ce modèle apparaît indéniablement une avancée, l'invisibilité du genre limite son utilité pour la présente étude²³. Il est cependant en trame de fond de l'analyse proposée dans le dernier chapitre pour rendre compte des structures en amont des trajectoires de vie des femmes autochtones en contexte québécois.

1.1.2 Traumatisme intergénérationnel et itinérance : exploration du lien

Au Canada, c'est au tournant des années 2000 que le concept de traumatisme historique a commencé à apparaître dans la littérature relative à la condition itinérante parmi la population autochtone. La tendance générale sur le plan conceptuel a été de différencier les composantes des politiques coloniales et assimilationnistes – les origines du traumatisme historique – des effets contemporains générés par ces politiques aux échelles individuelle, familiale, communautaire et systémique, lesquels en bout de piste rendent les personnes autochtones plus à risque de vivre des trajectoires de précarisation menant à l'itinérance. La mise en réserve (débutant dès l'époque de la Nouvelle-France, mais systématiquement à partir des années 1850), la *Loi sur les Indiens* (1876-aujourd'hui), les pensionnats indiens (1880-1996²⁴) et le système de placement des

²³ La question des réalités particulières auxquelles sont confrontées les femmes autochtones étant au cœur de cette thèse, ce manque est particulièrement problématique. Simpson, dans son récent livre *As we have always done*, discute des implications qu'occasionne selon elle « l'oubli » (conscient ou non) de centraliser la voix des femmes, des personnes bispirituelles, LGBTQ et des enfants dans les travaux des chercheurs et des penseurs autochtones dans la « résurgence des Peuples autochtones ». (Simpson 2017) Pour elle, cette tendance est la conséquence de l'imposition de l'hétéropatriarcat, l'hétéronormativité, et de la phobie à l'égard des personnes trans au sein des collectivités autochtones dont les missionnaires se sont fait les porte-étendards au cours des derniers siècles.

²⁴ Certains enfants autochtones ont commencé à fréquenter les écoles provinciales dès 1951, mais cette option n'était pas disponible pour les enfants habitant dans des réserves isolées. La plupart des pensionnats indiens ont fermé leurs portes dans les années 70 dans la foulée de la prise en charge de l'éducation autochtone par les Autochtones. Le dernier pensionnat indien a fermé ses portes en 1996

enfants (1950-aujourd'hui) sont les éléments structurels déterminants de ce contexte canadien et la cause des blessures en amont des sentiments de pertes liées au territoire, à la culture et à l'identité (Walsh *et al.* 2011 ; Bird *et al.* 2010 ; Ruttan *et al.* 2010 ; Menzies 2009 ; Ruttan *et al.* 2008 ; Pearce *et al.* 2008 ; Baskin 2007 ; Sider *et al.* 2005 ; Kirmayer *et al.* 2003 ; RCAP 1996). Ces politiques ont eu pour effet, entre autres: la transformation des rôles et rapports de genre, la destruction des structures socioculturelles traditionnelles de soutien, la rupture de transmission des habiletés parentales, la prise en charge des enfants autochtones dans le système de protection de la jeunesse, la prévalence de la violence familiale et conjugale, des abus sexuels²⁵ et de la toxicomanie, la marginalisation socioéconomique, la pauvreté, la présence systémique de racisme et de discrimination dans la société dominante, le suicide, la criminalisation, l'internalisation d'un fatalisme social et l'appauvrissement de la communication au sein des communautés (Kirmayer *et al.* 2003 ; UNNS 2001 ; Chandler et Lalonde 1998; RCAP 1996). L'itinérance, selon la littérature canadienne s'inscrivant dans la perspective du traumatisme historique, est une conséquence de la présence de facteurs de précarisation multiples découlant de la colonisation et qui agissent en interrelation dans la vie des personnes autochtones (Bird *et al.* 2010 ; Ruttan *et al.* 2010 ; Menzies 2009; Ruttan *et al.* 2008 ; Baskin 2007; Thatcher 2002).

en Saskatchewan et il ne restait que sept pensionnats indiens à la fin des années 80 (Fondation autochtone de guérison 2003).

²⁵ Selon Collin-Vézina *et al.*, les statistiques actuelles sous-estimeraient la prévalence d'abus sexuels dans les communautés: « In the context of intergenerational unresolved grief, some barriers may keep Aboriginal victims from disclosing CSA [child sexual abuse] to the authorities, which would account for the low incidence rates of CSA cases investigated by Youth Protection Services in Canada. Major barriers to disclosure include suspicion about the justice system, lack of resources, and issues of power ». (2009: 39)

Peter Menzies²⁶ est l'un des chercheurs autochtones ayant le plus explicitement travaillé à élaborer une conceptualisation du lien entre l'itinérance et le traumatisme historique. Notons qu'il a nommé son approche « traumatisme intergénérationnel » dans la foulée d'une enquête qualitative menée avec des hommes autochtones itinérants dans la ville de Toronto (2009). Menzies vise à construire un modèle conceptuel intégrant quatre échelles (individuelle, familiale, communautaire et nationale) de facteurs de risque pouvant mener les hommes autochtones à l'itinérance (*Ibid.*). Peter Menzies affirme avoir choisi de ne pas inclure de femmes dans son échantillon, car il soutient que l'itinérance des femmes autochtones est liée à d'autres facteurs systémiques dont l'oppression généralisée des femmes dans la société nord-américaine (2009 :7). En ce sens, il considère qu'une étude de l'itinérance des femmes autochtones serait enrichie par une perspective féministe tant dans la revue de littérature que dans l'analyse de données (*Ibid.*)

Sans donner de définition précise de ce qu'il entend par traumatisme intergénérationnel, le passage suivant illustre l'étendue du traumatisme selon lui :

« Historical social policies have affected multiple generations of Aboriginal peoples. The severing of family and community ties — that is, creation of a homeless state — has left a legacy of traumatized individuals who may be unable to function in mainstream society. [...] The trauma of separation from family and community — the Aboriginal home — has affected the ability of individuals to achieve balance in their physical, mental, emotional, and spiritual well-being. When experienced by more than one generation, personal trauma becomes institutionalized within a family. Where multiple families

²⁶ Peter Menzies, est détenteur d'un doctorat en éducation aux adultes et en counselling psychologique de l'Université de Toronto. Il a reçu un prix d'excellence de la Fondation Kaiser pour sa contribution en matière de traitement de la santé mentale et des dépendances au sein de la communauté autochtone. Il est le directeur clinique des services autochtones au Centre for Addiction and Mental Health. C'est son expérience clinique qui a mené Menzies à réfléchir à propos du lien entre le traumatisme intergénérationnel et l'itinérance autochtone (Menzies 2009).

within a community experience similar life events, the community is left without the resources required to effectively address the resultant social consequences. » (Menzies 2009: 3-4)

On remarque dans ce passage l'importance particulière accordée aux blessures découlant de l'expérience collective de séparation forcée des enfants autochtones de leurs familles et communautés. Cette séparation s'est généralisée durant la période des pensionnats indiens, mais s'est répétée durant la « rafle des années soixante » (« sixties' scoop »): entre 1960 et 1980, de nombreux enfants autochtones ont été pris en charge « dans l'intérêt supérieur de l'enfant » par les organismes gouvernementaux de protection de la jeunesse et placés dans des foyers d'accueil ou adoptés par des familles, habituellement des familles non autochtones, engendrant de multiples expériences de perte, dont l'identité culturelle, les liens avec leur famille naturelle et le statut indien (Sinclair 2007 ; Johnston 1983). Puisque la plupart des participants à l'enquête de Menzies situent le commencement de leur itinérance à l'enfance, ce constat apparaît empiriquement ancré. De façon relativement constante, les participants ont raconté l'histoire de leurs parents et des membres de la famille et la manière dont ceux-ci composaient avec des souffrances latentes liées à leur fréquentation des pensionnats. Les participants voyaient très clairement comment cette histoire était à l'origine de l'environnement familial malsain dans lequel ils avaient grandi, un milieu grevé par l'alcoolisme, la violence, les abus sexuels, la négligence. La plupart ont été placés, puis replacés à plusieurs reprises, dans des familles adoptives par le système de protection de la jeunesse pour finalement se retrouver dans la rue à l'adolescence. Toujours selon les récits de ces hommes, les

milieux adoptifs ne présentaient guère une amélioration par rapport à leur milieu familial biologique : ils se retrouvaient alors définitivement orphelins, sans amour, contraints à grandir sans ancrage familial ou identitaire.

« Despite acknowledging that the rationale for removing them from their homes at a relatively early age was linked to family violence, alcoholism, or poverty, they felt that this break with their community and subsequent placement in non-Aboriginal foster care, group homes, or adoptive families had detrimental effects on them. In effect, these men were without a home — or homeless — from an early age. » (Menzies 2009: 11)

Il existe peu de travaux s'intéressant spécifiquement aux trajectoires de vie des femmes autochtones ayant vécu l'itinérance, et ce encore moins au Québec (j'y reviendrai plus loin). Cependant, les résultats des travaux qualitatifs s'intéressant aux réalités vécues des jeunes femmes autochtones (incluant dans le reste du Canada) mettent en évidence l'importance significative jouée par les pensionnats indiens et le système de protection de la jeunesse dans leurs histoires de vie (Bourdaleix et Loïselle 2011 ; Ruttan *et al.* 2010 ; Berman *et al.* 2009 ; Ruttan *et al.* 2008 ; Baskin 2007 ; Bopp *et al.* 2007). La figure de la mère autoritaire et froide revient souvent, de même que les histoires de négligence d'abus sexuels et physiques répétés et de placement dans des familles d'accueil (*Ibid.* ; Groot *et al.* 2011). Dès le plus jeune âge, ces femmes ont connu l'instabilité, la marginalisation, la vulnérabilité, l'hypermobilité et le sentiment perpétuel de déconnexion avec la famille, la communauté, le chez-soi et le pays (Dessureault 2015 ; Groot *et al.* 2011, Ruttan *et al.* 2010 ; Berman *et al.* 2009; Ruttan *et al.* 2008 ; Baskin 2007 ; Bopp *et al.* 2007). La dimension du genre gagne en importance à l'adolescence ; généralement très tôt dans la vie de ces femmes, la maternité s'ajoute au fait d'avoir grandi sans ancrage familial stable et la

nécessité de se prostituer pour subvenir à ses besoins (Groot *et al.* 2011 ; Stout 2010 ; Bopp *et al.* 2007 ; Farley *et al.* 2005). Dès lors, elles sont soit à risque de perdre leur toit étant donné la précarité de leurs conditions de vie ou sont déjà en situation d'itinérance absolue, aux prises avec le système de justice, la toxicomanie et les problèmes de santé physique et mentale.

À l'instar des répondants de l'enquête de Menzies, la plupart des participantes aux recherches de Ruttan *et al.* (2010 ; 2008 ; Baskin 2007) était en mesure de retracer la source de la précarité dans leur vie et de leur itinérance dans les conditions dans lesquelles elles ont grandi et à un certain point, au traumatisme intergénérationnel qu'ont provoqué les pensionnats indiens sur leurs familles et communautés. Et pour elles, rien n'indique que cette courroie de transmission de la précarité et du traumatisme soit sur le point d'être rompue ; les jeunes femmes se retrouvent mères dans des circonstances similaires à celles qu'elles ont connues durant l'enfance (pauvreté, toxicomanie, négligence, violence, criminalisation et itinérance) les rendant particulièrement sujettes à l'intervention du système de la protection de la jeunesse (Ruttan *et al.* 2008 ; Bopp *et al.* 2007). Cette intervention redoutée en tant qu'enfants, elles la craignent maintenant en tant que mères, car elle représente à leurs yeux la certitude que le traumatisme continuera de se transmettre (Ruttan *et al.* 2008 ; Bopp *et al.* 2007).

1.1.3 L'intersectionnalité : comprendre et analyser la complexité

Il est un euphémisme de constater l'hétérogénéité des travaux cherchant à définir l'intersectionnalité, les modalités de son exercice d'un point de vue académique et ses

origines²⁷. De toutes les catégorisations offertes (concept, méthode, analyse, approche, paradigme, champ d'étude, praxis, théorie²⁸, etc.), je retiens celle de Collins et Bilge puisqu'elle illustre à la fois sa valeur épistémologique et méthodologique, éléments qui unissent aussi, à mes yeux, les travaux de cette lignée.

«Intersectionality is a *way of understanding and analyzing the complexity in the world, in people, and in human experiences*. The events and conditions of social and political life and the self can seldom be understood as one shaped by one factor. They are generally shaped by many factors in diverse and mutually influencing ways. When it comes to social inequality, people's lives and the organization of power in a given society are better understood as being shaped not by a single axis of social division, be it race or gender or class, but by many axes that work together and influence each other. Intersectionality as *an analytic tool* gives people better access to the complexity of the world and of themselves. » (italiques dans l'original, Collins & Bilge 2016: 2)

Or, prendre acte de la complexité du monde, et tenter conséquemment de le comprendre le plus justement possible, particulièrement lorsqu'il est question d'inégalités, est un engagement intellectuel et social dont les clés de réalisation ne se donnent pas d'emblée. L'intersectionnalité n'est pas une recette, une grille d'analyse, ni un « how to ». Cependant, tout n'est pas constamment à reconstruire ; des outils analytiques et des paramètres existent et orientent une analyse intersectionnelle bien ficelée qui permet de mettre en commun ce qui est à la fois invisibilisé et, en apparence, disparate. Selon Hankivsky, par exemple, porter attention aux multiples catégories sociales et à leur coconstitution, au pouvoir, aux échelles multiples

²⁷ Ce chapitre n'a pas la prétention de discuter l'entièreté des débats au sein et à l'égard des études intersectionnelles; ma visée aura été de faire ressortir les principaux éléments qui concernent la présente analyse. Par ailleurs, j'ai fait le choix de ne pas assigner aux écrits d'intellectuelles autochtones l'étiquette intersectionnelle à moins qu'elles ne s'en réclament explicitement et ce, bien que des similarités indéniables s'observent entre la pensée qu'elles articulent et celles d'auteurs travaillant dans la lignée de l'intersectionnalité.

²⁸ À cet égard, Collins et Bilge notent qu'un nombre croissant de chercheuses du milieu voient l'intersectionnalité telle une théorie critique de l'identité ancrée dans la praxis (2016, chapitre 3).

d'analyse, au temps et l'espace, à la diversité des savoirs, à la réflexivité, à la justice sociale, à l'équité ainsi qu'à la résistance et la résilience sont autant de principes sur lesquels le travail de compréhension et d'analyse de la complexité du monde peut s'appuyer (2014 : 8-12)²⁹. Bien que difficile, ce travail est nécessaire ; ne pas le faire ou ne pas *bien* le faire peut conduire au maintien du statu quo ou même à la production de nouvelles inégalités (Collins et Bilge 2016).

Sur le plan conceptuel, une approche intersectionnelle explore les particularités de l'« enchevêtrement » complexe des « couches » d'oppression, des « systèmes de domination » ou processus de différenciation ou des catégories identitaires dans la vie de personnes selon des contextes institutionnels et relationnels variés (Dhamoon 2011). Mais de façon plus consensuelle, une perspective intersectionnelle du social s'intéresse aux structures de pouvoir et aux modalités de formation de différentes « positionalités » dans l'histoire (race, indigénéité, genre, classe, sexualité, géographique, âge, handicaps, statuts migratoires, religion, etc.). De façon dynamique et relative, ces structures et positionalités génèrent des privilèges et pénalités qui peuvent être décodés lorsque replacés dans leurs contextes, à partir de la parole des personnes concernées (Hankivsky 2014). Un autre élément est aussi peu débattu à l'intérieur de ce courant de recherche : selon une perspective intersectionnelle, les inégalités ne sont jamais le résultat de facteurs uniques ni de leur addition simple dans un agencement définitif

²⁹ Les principes intersectionnels ayant guidé l'interprétation et l'analyse sont détaillés dans la deuxième partie de ce chapitre.

(*Ibid.* ; McCall 2005)³⁰.

Concernant la question particulière de l'histoire de l'intersectionnalité en tant que courant de pensée et de praxis, plusieurs écrits récents sont venus en quelque sorte remettre en question l'idée que l'intersectionnalité « naisse » des travaux de Kimberle Crenshaw. Par exemple, dans leur livre intitulé *Intersectionality*, Collins et Bilge (2016) offrent une lecture des analyses et des pratiques intersectionnelles qui situe leur émergence dans les mouvements de résistance menés par des groupes sociaux organisés à différentes époques.³¹ Sans que ces auteures nient l'importance des travaux de Crenshaw (première auteure ayant proposé le concept « intersectionality » et dont les analyses ont pavé la voie du champ sur un plan conceptuel), elles s'intéressent aux années 60 et 70 et les présentent comme des décennies clés³² dans l'histoire de ce champ de recherche :

« In the confines of racially and ethnically segregated neighborhoods and communities in the late 1960s, women of color were in conversation/tension with the civil rights, Black Power, Chicano liberation, Red Power, and Asian-american movements. Within these movements, women of color were typically subordinated to men, but also had a titular equality with men that was different than the problems they experienced with racial and class

³⁰ Si l'on se réfère aux critiques formulées par des intellectuelles et groupes de représentation de femmes autochtones, cette considération est particulièrement importante, car nombre d'entre elles ont critiqué l'impérialisme sous-jacent à l'analyse féministe libérale qui, animée de ses prétentions universelles, dilue la spécificité de leurs expériences et l'unicité de leurs aspirations collectives en tant que femmes autochtones (Clark 2012 ; NWAC 2010 a); Williams et Kosmo 2011 ; Maracle 1996) et présume de la préséance du patriarcat sur des formes de domination comme le colonialisme et le racisme, par exemple.

³¹ Harper et Kurtzman (2014), dans leur présentation d'un numéro entier de la revue *Nouvelles pratiques sociales* sur l'intersectionnalité, rapportent que certaines auteures phares de la littérature intersectionnelle (Collins 2000) attribuent aux penseurs de l'abolition de l'esclavage un statut de pionnier dans l'évolution de ce courant de pensée, de recherche et d'action. Hancock fait aussi l'effort de retracer les sources et contextes originels de construction de cette école de pensée dans *Intersectionality. An Intellectual History* (2016).

³² Elles n'affirment pas, non plus, que les années 60 et 70 sont les plus importantes dans l'histoire de l'intersectionnalité; seulement que les mouvements sociaux de cette époque ont mis de l'avant de nombreuses idées précurseuses de l'intersectionnalité.

segregation. Importantly, the intellectual production and activism of Black women, Chicanas, Asian-American women and Native women were not derivative of the so-called second-wave white feminism but were original in their own right. » (Collins et Bilge 2016 : 65)

Leur argument, plus largement, est de faire valoir que l'intersectionnalité en tant que paradigme de recherche n'est pas apparue dans un vacuum : il s'est nourri de luttes, d'activisme, de résistances et de discours critiques émanant de situations réelles, vécues à des échelles collectives. Ces mouvements sociaux sont donc à l'origine de l'émergence d'un cadre de pensée permettant de mieux décrire les réalités des femmes racisées, faute de meilleur terme, dans les cercles académiques.

De façon parallèle à ce qui précède, nombre d'intellectuelles et activistes autochtones ont souligné à différents moments dans l'histoire récente que les perspectives et contributions particulières des femmes autochtones en lien avec l'intersectionnalité ont largement été invisibles au sein de ce courant. Comme le rapporte Clark dans sa présentation des écrits à ce sujet, une pensée de type intersectionnelle caractérise les ontologies et épistémologies autochtones depuis toujours, et ce, en dépit de la colonisation :

« As Patricia Monture-Angus (1995) writes, « to artificially separate my gender (or any other part of my being) from my race and culture forces me to deny the way I experience the world. Such denial has devastating effects on Aboriginal constructions of reality » (p. 178). Mohawk scholar Audra Simpson (2003) echoes this insight, arguing that « we have to understand people within the multiplicity of frames that shape their lives - everyday frames of experience that they choose, that they inherit, that are imposed on them and that may be transformed, disintegrated, forgotten or ritualized » (p. 41). Among Indigenous writers and activists, there is also a strong history of resistance to colonial images (Campbell, 1973; Charnley, 1990; Maracle, 1975), which were intended to erase pre-colonization matriarchal traditions

and, one can argue, intersectional ways that had existed prior to colonization of knowing. Intersectional worldviews have thus been important and, indeed, central for thousands of years in Indigenous and tribal communities. » (Clark 2012: 140)

L'effacement³³ des apports des femmes autochtones au sein du courant dénoncé, Clark soutient cependant que l'analyse intersectionnelle des politiques peut être utile pour faire sens des enjeux particuliers auxquels sont confrontées les femmes autochtones tant au sein de la société allochtone que dans les collectivités autochtones³⁴. Ce constat amène Clark à proposer une version autochtone de l'analyse des politiques basée sur l'intersectionnalité (« intersectionality-based policy analysis ») basées sur cinq orientations: 1) analyser les politiques et les points de rencontre en tant que « violences coloniales » (c.-à-d. analyser les violences produites par les politiques en considérant qu'elles s'inscrivent dans des stratégies coloniales continues) ; 2) déployer une analyse de genre explicitement anticoloniale à des fins d'actions et de justice sociale ; 3) contextualiser l'histoire des individus dans celle de la famille et de la communauté – sans l'essentialiser – et en portant attention simultanément au genre, à l'expression du genre, à la sexualité et à comment ces derniers facteurs se lient à l'âge, la géographie, la mobilité, et la culture ; 4) positionner l'*agentivité* des femmes autochtones comme étant centrale à l'analyse, et

³³ « [...] until intersectionality acknowledges its own colonial history and the erasure of Indigenous feminist scholars, it is not well situated to address the challenges that Indigenous communities experience, in particular, violence against Indigenous girls. Further, similar to other critical theories, intersectionality remains rooted in western notions of democracy and sovereignty that do not recognize the importance of tribal knowledge, spirituality and interconnectedness of past, present and future generations. » (Clark 2012: 141)

³⁴ D'autres auteures sont moins formelles sur ce point mais s'entendent pour dire que les effets du colonialisme sont tangibles pour les femmes autochtones et que la décolonisation des modes de gouvernance sont des enjeux autour desquels l'ensemble des acteurs des sociétés autochtones sont conviés. (Ladner 2009; Val Napoleon 2009)

5) reconnaître et valoriser la résistance. Largement compatibles avec les éléments mentionnés plus tôt, ces éléments pointent le regard vers un nécessaire affinement des orientations de l'intersectionnalité dans ces « applications » avec des femmes autochtones.

1.1.4 Quelques analyses intersectionnelles en contexte autochtone

À la lumière des mouvements sociaux orchestrés par les femmes autochtones et la nature de leurs revendications, un nombre croissant de chercheuses ont emprunté la voie de l'intersectionnalité pour analyser les effets des processus, des systèmes et relations de pouvoir et des catégories sociales sur les conditions de vie des femmes autochtones d'hier et d'aujourd'hui (Shahram *et al.* 2017 ; Dessureault 2015 ; Flynn 2010 ; Boulanger 2010; Montmigny *et al.* 2010 ; Bruce 2009 ; Berman *et al.* 2009 ; Culhane 2009 ; Williams 2008 ; Cameron 2006 ; Goel 2000 ; Behrendt 1995). Ces analyses intersectionnelles ont pour caractéristique commune de s'ancrer dans les narrations et récits de vie des femmes autochtones et de trouver dans cette parole des éléments permettant de mettre au jour les structures complexes en amont des expériences de discrimination, de marginalisation, de violence et d'exclusion que les femmes vivent ainsi que les actes de résistance et prises de parole que ces expériences suscitent (Bruce 2009 ; Bernan *et al.* 2009).

L'étude de Clark (2012) et les mémoires de maîtrise de Flynn (2010) et Bruce (2009) s'intéressent spécifiquement à l'entrelacement des effets de la colonisation, de la discrimination et de la violence que vivent les femmes autochtones en contexte canadien. Pour sa part, Bruce fait l'analyse des effets du sexisme, du racisme et des

préjugés auxquels les femmes autochtones dans le Downtown Eastside à Vancouver font face sur le marché du travail (2009). Elle constate que les préjugés sexistes contraignent les femmes autochtones, à l'instar des non-autochtones, dans le type d'emploi auquel elles peuvent aspirer : les emplois exigeant des capacités physiques leur sont systématiquement refusés, ce qui les incite à poser leurs candidatures pour des emplois dont les tâches s'apparentent à celles d'une mère de famille (cuisine, ménage, garde des enfants, etc.). Mais à la différence des femmes non autochtones, leur identité et apparence autochtone constitue une barrière additionnelle, car les préjugés négatifs (« toujours en retard », « voleuses », « paresseuses », « alcooliques ») que les employeurs non autochtones entretiennent à leur égard font en sorte qu'elles ne sont jamais considérées pour les emplois affichés. Lorsqu'elles pénètrent le marché de l'emploi – à l'exception des milieux de travail où les employeurs sont sensibilisés aux réalités autochtones –, comme le souligne Bruce, les femmes autochtones sont en probation continue ; la moindre erreur peut conduire à leur congédiement, de telle sorte qu'elles doivent en faire deux, voire trois fois plus pour être jugées favorablement. Tout compte fait, les femmes rencontrées par Bruce semblaient avoir plus de difficultés à trouver et à se maintenir en emploi. Cette précarité financière les rendait plus particulièrement à risque de se retrouver en situation d'itinérance.

Par ailleurs, afin d'explorer l'entrecroisement des différentes sphères d'oppression à l'œuvre dans la vie des femmes autochtones, Bruce propose une analyse du programme de soutien au revenu (« income assistance policy ») de la Colombie-Britannique. L'auteure débute en soulignant que les règles d'accès à ce

programme – qui vise à redresser le statut socioéconomique des plus défavorisés– ne tiennent pas compte des effets excluants du sexisme et du racisme. Cet « oubli » est justifié par l'idéologie du « traitement égal de tous les citoyens », mais a pour conséquence évidente de contribuer à la marginalisation des femmes autochtones puisqu'il ne tient pas compte des barrières particulières à l'insertion socioéconomique auxquelles elles font face. Ces résultats incitent l'auteure à recommander que les autorités cessent de se réfugier dans une conception de la citoyenneté et des politiques publiques qui n'ont de neutre et d'égalitaire que leurs prétentions.

Pour sa part, dans son mémoire de maîtrise, Flynn rend compte des perspectives des femmes autochtones victimes de violence conjugale/familiale dans une visée d'intervention au Québec (2010). Elle utilise la matrice intersectionnelle proposée par Collins (2002), laquelle organise l'oppression selon quatre domaines de pouvoir : hégémonique (les croyances et valeurs sociales), structurel (les lois, politiques et institutions publiques), disciplinaire (la façon dont les rapports de pouvoir sont gérés par les différents services publics) et interpersonnel (dans les interactions routinières et quotidiennes). Les résultats de Flynn démontrent que les femmes autochtones sont confrontées dans ces quatre domaines aux préjugés, au racisme et à une méconnaissance de leurs réalités et visions du monde qui les incitent à être méfiantes à l'endroit de tout ce qui appartient à la société québécoise. Cette méfiance se traduit par exemple par l'hésitation des femmes à demander de l'aide dans le réseau de la santé et de services sociaux québécois une fois arrivées en ville. Car lorsque les femmes autochtones victimes de violence s'adressent à des policiers

autochtones ou non autochtones, elles font face à des formes de mépris différentes ; les premiers tentent de les discréditer dans leurs démarches tandis que les seconds n'interviennent tout simplement pas auprès d'elles (Flynn 2010 : 96-97). Pour que les femmes autochtones changent leur perception à cet égard, une nouvelle offre de services ancrés dans la culture et la spiritualité autochtone est de la plus haute importance (Flynn 2010 ; Pharand 2008 ; Benoit *et al.* 2003). En effet, cette disponibilité signalerait la reconnaissance de la spécificité des besoins des Autochtones – en matière de décolonisation en particulier –. Une telle offre indiquerait aussi que la discrimination et la violence qu'elles et leurs enfants vivent sont inacceptables aux yeux de la société et que les femmes autochtones sont des citoyennes à part entière³⁵. Elle permettrait aussi aux acteurs de la société civile autochtone de sensibiliser de plus larges portions de la population à l'égard de la problématique de la violence dans les communautés.

Un dernier exemple d'analyse intersectionnelle en contexte autochtone est l'étude de Nathalie Clark (2012), Secwepemc, PhD et intervenante psychosociale. Elle prend pour étude de cas la situation d'une jeune fille autochtone de 14 ans qui décide de dénoncer son agresseur qui la moleste depuis l'âge de 7 ans. Suite à cette dénonciation, aucune mesure n'est prise : pas d'entretien avec la police ni de retrait de la famille qui refuse de croire ses allégations. Avec l'aide de Clark, la jeune fille

³⁵ C'est tout l'enjeu sous-jacent aux demandes répétées par les instances représentatives autochtones depuis novembre 2015 auprès du gouvernement du Québec pour qu'une enquête indépendante sur les pratiques discriminatoires des services de police de la province soit lancée. Voir l'article de Rima Elkouri « Et si c'étaient des femmes blanches? » dans la Presse (13 décembre 2016) pour un résumé des perspectives au sujet de ces demandes.

rencontre enfin un agent du « Ministry of Children and Family development », qui durant l'entretien remet en question son témoignage en suggérant plutôt que son histoire est une fabrication destinée à forcer son retrait de sa famille. Aucune attention n'est accordée à ses allégations et on suggère que la source du problème est liée à son identité sexuelle, sa présumée consommation de drogues et ses problèmes de santé mentale. Selon les observations de Clark, les agissements de l'ensemble des intervenants du milieu de la protection de la jeunesse dans ce cas précis ne sont pas des actes isolés. À partir d'une analyse intersectionnelle des politiques publiques de protection de l'enfance de la Colombie-Britannique, incluant le Child and Youth Mental Health Plan for British Columbia (CYMH), Clark démontre que la négligence étatique à l'égard des filles et des femmes autochtones (une forme de violence coloniale), combinée au manque de confiance et de soutien des individus dans la communauté et au sein des réseaux dont la jeune fille faisait partie, s'inscrivent dans des dynamiques coloniales activées continuellement, et ont ultimement aggravé les effets traumatisants de l'abus sexuel qu'elle dénonçait.

Ces trois exemples d'analyse intersectionnelle illustrent l'importance, lorsque l'on s'intéresse à des problématiques vécues par des femmes autochtones, de voir la situation dans son contexte global et à de multiples échelles. S'intéressant en premier lieu aux espaces institutionnels et relationnels où s'exercent des actions –ou de l'inaction – conduisant au maintien ou la reproduction de l'exclusion sociale, l'approche intersectionnelle vise à mettre en lumière ce qui est rendu invisible – consciemment ou inconsciemment – dans la société dominante. En ce sens, elle est essentielle dans toute réflexion autour de la conception de politiques sociales de lutte

contre l'itinérance adaptée aux besoins des femmes autochtones³⁶. En plus de sa pertinence comme outil d'analyse au regard des perspectives autochtones de la recherche, la valeur ajoutée du cadre théorique de l'intersectionnalité pour la présente analyse découle, de mon point de vue, du manque d'attention portée dans le modèle conceptuel du traumatisme historique et intergénérationnel aux réalités vécues par les filles et femmes autochtones spécifiquement³⁷. En nous y limitant, nous pourrions être amenés à croire que la colonisation, la mise en réserve, l'adoption de la *Loi sur les Indiens* et la succession de politiques assimilatrices adoptées par les gouvernements canadiens et québécois ont affecté les hommes et les femmes de la même façon. Nous le verrons en détail dans le chapitre deuxième, l'imposition de normes patriarcales et sexistes par les institutions religieuses et leurs agents et l'implantation d'un système éducatif, légal et économique colonial a considérablement précarisé les conditions de vie des femmes autochtones dans l'histoire et le présent du Canada et du Québec.

³⁶ Allan et Smylie, dans leur rapport sur les effets du racisme institutionnel sur l'accès au bien-être et à la santé des Autochtones au Canada, abondent dans le même sens sur la base de travaux de recherches démontrant ses ramifications dans différents domaines : « In accounting for the intersections of colonization, racism and sexism in understanding the health and well-being of Indigenous women, it is critical to attend to how both historic and ongoing colonial policies and practices work to shape our social determinants of health and health outcomes. This would mean, for example, examining contemporary rates of infant mortality, maternal morbidity and mortality, and overall poorer health of Indigenous women, in the context of the history of forced sterilization (Grekul, Krahn & Odynak, 2004), the undermining of traditional midwifery, the mandatory medical evacuation for pregnant Indigenous women in remote communities, and the historic and ongoing racism evident in the disproportionate rates of violence and child welfare intervention experienced by Indigenous women and their families. Indeed, the historic and ongoing invasive role of child welfare in our communities has direct implications for access to health care and health-related decision-making. Denison, Varcoe & Browne (2014) found that while fear of child welfare apprehension did not affect whether Indigenous women would access health care for their children, fear of apprehension in combination with experiences of racism, discrimination and prejudice did serve as deterrence for accessing health care for their own health. » (Allan and Smylie 2015:15)

³⁷ Ce que Menzies (2009) reconnaît.

Comme le décrit bien Clark (2012), parvenir à une articulation holistique et nuancée de l'entrelacement des catégories sociales en amont des expériences de violence et de discrimination qui n'enlève pas aux femmes autochtones leur agentivité³⁸ est une difficulté réelle.³⁹ Flynn (2010) note que certains écrits produits selon une perspective intersectionnelle accordent une plus grande importance aux contextes d'oppression ou de victimisation qu'à ceux de résistance et de reconstruction⁴⁰. Parallèlement, de nombreuses auteures insistent sur le fait que le cadre d'analyse permet de voir aussi les contextes dans lesquels une personne opprimée peut se retrouver en situation de « privilège relatif » (Cole 2009).⁴¹

En ayant conscience des intentions et des objectifs de recherche (démarche anticoloniale ou non), en déployant une méthode de recherche soutenant la compréhension intersubjective et la réflexivité de la personne effectuant le travail d'interprétation, et en mettant en place des modalités renforçant de la capacité de traduire cette compréhension dans l'écriture, il semble plausible qu'en effet, une

³⁸ Dans la foulée de Bandura et sa théorie de l'auto-efficacité (2007), l'agentivité se comprend comme une capacité qu'ont les individus d'exercer un contrôle et une régulation sur leurs actes, de même qu'à les anticiper et les ajuster. Ce concept impose un devoir de nuance dans l'analyse du lien entre le macro et le micro; bien sûr, les structures ont des impacts sur les personnes, mais ces impacts n'ont pas toujours les mêmes conséquences dans les trajectoires en raison de l'agentivité des personnes.

³⁹ Cet enjeu est par ailleurs très présent en études féministes, comme le note Hancock: « Feminist epistemology, like these other enterprises, must attempt to balance the assertion of the value of a different culture or experience against the dangers of romanticizing it to the extent that the limitations and oppressions it confers on its subjects are ignored ». (2016 :75)

⁴⁰ Il faut aussi, selon Hancock (2016), être conscient des dangers que peut poser cette attention démesurée au désavantage et sortir des « Oppression olympics » ou des « compétitions » pour gagner le titre du groupe le plus opprimé.

⁴¹ Par exemple, une femme blanche peut vivre de la discrimination dans un environnement de travail majoritairement masculin, mais bénéficier d'avantages en comparaison de femmes noires dans ce même lieu. Ou encore, bien que les femmes noires vivent de façon générale de la discrimination liée à la couleur de leur peau, celles qui ont statut socioéconomique élevé ont généralement droit à un traitement différent de celles considérées appartenant à la classe ouvrière. Le privilège relatif reflète le fait que la discrimination est bien souvent contextuelle.

analyse intersectionnelle puisse surmonter les écueils évoqués précédemment. Mais encore faut-il que des précautions soient prises, sans quoi il existe un grand risque que l'image de la femme autochtone victime soit renforcée et internalisée ; une répercussion à éviter à tout prix pour des raisons éthiques (FAQ 2012). En d'autres termes, l'attention accordée aux processus de différenciation et d'exclusion, aussi nécessaire soit-elle, ne doit pas à son tour rendre invisibles les initiatives de résistance des femmes autochtones elles-mêmes pour donner un sens positif à leurs vies. Aussi, les propositions de Clark pour y arriver sont-elles éminemment pertinentes.

1.1.5 Conceptualisation de l'itinérance en contexte autochtone : survol

La compréhension des formes de l'itinérance retenue dans le cadre de cette thèse s'inspire en partie de l'argumentaire développé par Paul Memmot, Stephen Long et Catherine Chambers au terme de travaux du Australian Housing and Urban Research Institute (AHURI). Ces derniers ont été des pionniers dans l'amorce d'une réflexion autour de la nécessité de revoir la définition et les catégories d'itinérance en contexte autochtone, et dans cette foulée de concevoir des stratégies alternatives d'intervention plus appropriées. Comme le remarquent Memmot et Chambers, depuis les années 2000, « definitions of Australian indigenous homelessness in the social science literature have become increasingly culturally specific » (2010 : 8). En effet, pour expliquer la prévalence de l'itinérance vécue au sein de la population autochtone en Australie, il est de plus en plus question de « pathways into homelessness ». Ces chemins ou trajectoires, selon cette perspective, sont étroitement liés à l'institutionnalisation historique de structures dépouillant des communautés

entières de leur autonomie et de leur souveraineté. On accorde aussi une attention aux facteurs situationnels (qui font que des individus se retrouvent momentanément sans logement) sans toutefois perdre de vue les raisons expliquant la présence de ces facteurs dans un premier lieu, c'est-à-dire l'histoire de colonialisme et d'assimilation culturelle et identitaire à laquelle ont dû faire face les Peuples autochtones (*Ibid*). Mick Dodson, professeur, intellectuel et leader aborigène, replace-lui aussi le phénomène de l'itinérance autochtone en Australie dans un contexte de dépossession territoriale et demande à ce que l'on tienne compte de celui-ci pour concevoir une stratégie de lutte contre l'itinérance autochtone :

« Any strategy to address homelessness in the indigenous community must take into account its diverse faces. Land rights, the nexus between past and current policies of removal and homelessness as well as housing and infrastructure issues must all be considered in the development and implementation of any adequate policy to confront Indigenous homelessness. » (Dodson 2010: 7)

Des catégories d'itinérance existantes dans la littérature, Memmot et Chambers (2010 ; 2008) en retiennent trois qui sont pertinentes selon eux pour parler des différentes facettes de l'itinérance autochtone. Ces trois catégories ne sont pas mutuellement exclusives et, dans la réalité, la situation des personnes les amène à se retrouver en alternance dans l'une ou l'autre de ces catégories ou plus d'une à la fois. Cependant, elles renvoient bel et bien à des niveaux de réalité de l'itinérance distincts qui peuvent être à leur tour divisés en sous-catégories pour décrire plus précisément les trajectoires typiques qu'elles englobent. Le point important soulevé par les auteurs est que chaque catégorie appelle une stratégie d'intervention distincte.

Le tableau « Résumé des catégories d’itinérance autochtone » (cf. tableau page suivante) présente les trois grandes catégories définies par Memmot et Chambers (2010 :9) : 1) les habitants de l’espace public (« public space dwellers »); 2) les personnes à risque de devenir itinérant (« housed people who are nevertheless at risk of homelessness »); et 3) les gens spirituellement itinérants «Spiritually homeless people ». La première englobe les résidents de l’espace public et se sous-divise en quatre groupes selon le caractère volontaire ou non et la durée de résidence dans la rue. La seconde catégorie concerne les personnes à risque de devenir itinérantes et identifie en sous-catégories les circonstances typiques prédisposant à se retrouver éventuellement dans la première catégorie. La dernière catégorie fait référence à l’itinérance spirituelle, un état que l’on pourrait associer au mal-être psychologique et émotionnel découlant du traumatisme intergénérationnel et pouvant être vécu de façon plus ou moins aiguë par les personnes se trouvant tant dans les premières et secondes catégories, voire aucune.

Tableau 2: Summary of Indigenous Homelessness Categories

1. Public Place dwellers	Living in a mix of public or semi- public places (as well as some private places, which are entered illegally at night to gain overnight shelter), e.g. parks, churches, verandas, car parks, car sales yards (under cars), beaches, drains, riverbanks, vacant lots and dilapidated buildings
1.1. PPD voluntary, short term, intermittent	Often staying in conventional accommodation (e.g. a relative’s house), may have their own residence in a rural or remote settlement. When socialising in public urban places, they may or may not decide to camp out overnight, usually with others, despite the availability of accommodation.
1.2 PPD voluntary, medium term	Reside continually in public places (including overnight); acknowledge they have another place of residence in a

	home community but uncertain if and when they will return.
1.3 PPD voluntary, long term (chronic homelessness)	Reside continually in public places (including overnight); unclear whether it is possible for them to readily reconcile with their home community/family due to a range of emotional barriers; they have come to regard a beat of public places as their 'home'.
1.1.4 PPD Reluctant and by necessity	Residing continually in public places, and who <ul style="list-style-type: none"> . (a) wish to return home but need to remain in urban area due to a service need or to support a hospitalised relative or similar; or . (b) wish to return home but no funds for and/or capacity to organise travel.
2. At risk of homelessness	At risk of losing one's house or of losing the amenity of one's house.
2.1 At risk Insecurely housed people	Residing in adequate housing but under threat of loss of such; lack of security of occupancy; possibly due to circumstances of poverty.
2.2 People in substandard housing	People whose housing is of a sub-standard architectural quality, possibly unsafe or unhealthy housing.
2.3 At risk – experiencing crowded housing	People whose housing is crowded, resulting in considerable stress to occupants.
2.4 At risk – dysfunctionally mobile persons	In a state of continual or intermittent residential mobility, including temporary residence (e.g. crisis accommodation), that is a result of personal and/or social problems (e.g. violence, alcohol and substance abuse, lack of safety or security in a social sense, personality or 'identity crisis', lack of emotional support and security).
3. Spiritually homeless people	A state arising from either: <ul style="list-style-type: none"> . (a) separation from traditional land; . (b) separation from family and kinship networks; or . (c) a crisis of personal identity wherein one's understanding or knowledge of how one relates to country, family and Aboriginal identity systems is confused.

Source : AHURI (2004 : 3-4)

Soulignons enfin que la conceptualisation n'offre pas d'outils d'appréciation des différences entre les réalités de l'itinérance entre les hommes et les femmes. Mais

puisque la catégorisation de Memmot et Chambers (2010) correspond en grande partie aux narrations colligées dans le cadre de cette recherche, j'ai choisi de m'en inspirer pour procéder à l'analyse des trajectoires des participantes.

Les travaux récents de Jesse Thistle⁴² sont aussi une source d'inspiration dans le cadre de cette thèse ; ils approfondissent dans une certaine mesure la compréhension des différents aspects de l'itinérance que Memmot et Chambers (2010) identifient au travers de la catégorie « itinérance spirituelle ». L'intérêt du cadre conceptuel de Thistle est qu'il permet une centralisation des perspectives autochtones relatives au « foyer » et son corolaire, la séparation du foyer. Fruit d'un travail de co-construction impliquant de multiples acteurs et leaders du monde autochtone au Canada, la définition retenue du concept de « foyer » ou de « home » dans la définition s'entend tel

« a web of relationships and responsibilities involving connections to human kinship networks; relationships with animals, plants, spirits and elements; relationships with the Earth, lands, waters and territories; and connection to traditional stories, songs, teachings, names and ancestors. [...] The holistic Indigenous concept of home is understood as circles of interconnectedness that together form the heart of healthy Indigenous social and spiritual emplacement. » (Thistle 2017 : 14-15)

L'emphase placée sur les « relations et les responsabilités », dans un sens très large, est certainement l'aspect qui distingue le plus les modes autochtones d'aborder

⁴² Métis, boursier de la Fondation Trudeau et candidat au doctorat de l'Université de York, Thistle a lui-même connu l'itinérance dans son parcours de vie ainsi que le système de protection de la jeunesse. Les définitions et les catégories proposées par Thistle sont présentées dans le texte intitulé *Définition de l'itinérance autochtone au Canada* (2017).

l'itinérance des cadres conceptuels canadiens⁴³ ou québécois⁴⁴ sur le sujet qui eux émanent de la volonté d'assurer que tous les citoyens disposent au minimum d'un toit. Ainsi, même si les recherches en sciences sociales sont parvenues à faire à élargir la compréhension de l'itinérance pour faire ressortir ses causes sociales, il n'en demeure pas moins que la toile de relations et de responsabilités, les liens au territoire et à l'univers spirituel jugés cruciaux dans les visions autochtones en amont du concept de foyer, sont rarement pris en compte. Conséquemment, les catégories d'itinérance retenues dans la littérature sur le sujet rendent difficilement compte des expériences vécues par les personnes autochtones (*Ibid.*).

Pour les fins de cette thèse, je retiens quelques catégories de la définition de Thistle puisqu'elles se sont révélées particulièrement pertinentes pour aborder des dimensions particulières des trajectoires de vie des participantes à ma recherche que les catégories précédentes ne pouvaient adéquatement décrire. « L'itinérance due à la désintégration culturelle et la perte culturelle ⁴⁵» vise à rendre compte du lien entre la violence coloniale et le dénigrement de la place des femmes au sein des foyers autochtones. L'itinérance « due au retour à la maison » est vécue lorsqu'un

⁴³ « L'itinérance décrit la situation d'un individu, d'une famille ou d'une collectivité qui n'a pas de logement stable, permanent et adéquat, ou qui n'a pas de possibilité, les moyens ou la capacité immédiate de s'en procurer un. C'est le résultat d'obstacles systémiques et sociétaux, d'un manque de logements abordables et adéquats, de défis financiers, mentaux, cognitifs, de comportement ou physiques qu'éprouvent un individu ou une famille, et/ou de racisme et de discrimination. La plupart des gens ne choisissent pas d'être sans abri et l'expérience est généralement négative, désagréable, néfaste, dangereuse, stressante et affligeante. » (Observatoire canadien sur l'itinérance 2017 :1).

⁴⁴ « La personne en situation d'itinérance est celle : [...] qui n'a pas d'adresse fixe, de logement stable, sécuritaire et salubre, à très faible revenu, avec une accessibilité discriminatoire à son égard de la part des services, avec des problèmes de santé physique, de santé mentale, de toxicomanie, de violence familiale ou de désorganisation sociale et dépourvue de groupe d'appartenance stable. » (Gouvernement du Québec 2008 : 11)

⁴⁵ La définition succincte de cette catégorie se lit comme suit : « Une itinérance qui perturbe ou aliène complètement les individus et les collectivités autochtones du réseau de relations de la société autochtone appelé « Tous mes frères et sœurs. » (Thistle 2017 : 11)

« individu ou une famille autochtone ayant grandi ou vécu hors de leur communauté d'origine pour un certain temps, et qui lors du «retour» à la maison sont souvent perçus comme des étrangers, les rendant incapables de se procurer une structure physique où vivre, en raison des barrières bureaucratiques fédérales, provinciales, territoriales ou municipales, des conseils de bandes ou communautaires non coopératifs, des communautés ou de semblables hostiles, de la violence latérale et de la dislocation culturelles. » (Op cite :11).

J'expliquerai plus en détail, en particulier dans les chapitres d'analyse, les liens entre le cadre conceptuel de Thistle et les trajectoires de vie des participantes à ma recherche.

1.1.6 Femmes autochtones et itinérance au Québec : recension des écrits

Bien que le sujet fasse dorénavant régulièrement les manchettes⁴⁶, et ce, notamment depuis le lancement de la Commission sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées en août 2016, les écrits scientifiques portant spécifiquement sur la condition et la situation des femmes autochtones ayant vécu ou vivant l'itinérance sont très peu nombreux au Québec. Cette courte recension vise à faire état des travaux produits à ce jour qui concernent directement et indirectement le sujet en contexte québécois. Rappelons que deux rapports présentant de nouvelles données sur l'itinérance autochtone à Montréal et Val-d'Or sont attendus en 2018.

Les premiers travaux⁴⁷ concernant (alors indirectement) l'itinérance et les femmes autochtones au Québec ont été menés dans les années 80 par Zambrowski

⁴⁶ Par exemple, la mort de deux femmes inuit au cours de l'été 2017, Siasi Tullaugak et Sharon Baron, a fait couler beaucoup d'encre, mettant en cause notamment les vides de services auxquels font face les femmes inuit en situation d'itinérance à Montréal.

⁴⁷ En fait, c'est plutôt la cinéaste Alanis O'Bomsawin qui traitera la première fois de la question de l'itinérance autochtone en contexte québécois. Son film intitulé *No address*, réalisé en 1988, présente

(1986) puis par Jacobs et Gill (2000-2002); dans les deux cas, les recherches ont été menées en collaboration avec le Centre d'amitié autochtone de Montréal. Dans l'analyse de Zambrowski, il est question des barrières (dont la langue) dans l'accès aux services légaux et sociaux; déjà l'auteure constatait que les femmes inuit étaient surreprésentées dans la population autochtone ayant des démêlés avec la justice. Dans le second cas, c'est l'angle du lien entre les problématiques de consommation et la santé physique et mentale des personnes autochtones résidant à Montréal qui est privilégié. À la lecture du texte de Jacobs et Gill (2002), on comprend cependant qu'il était souhaité que des profils socioéconomiques variés soient représentés dans l'étude (des gens du milieu des affaires, du milieu communautaire et des personnes sans-abris ont été sélectionnés); 202 personnes composent l'échantillon sondé. Au terme de leur analyse quantitative, les auteures offrent la conclusion que la gravité des problématiques de consommation est associée à de hauts niveaux de détresse psychologique et de tentatives de suicide. Chez les femmes en particulier, la toxicomanie est, de surcroit, fortement liée à des antécédents d'abus et de violence sexuelle.

Dans leur chapitre intitulé « La marginalisation des femmes autochtones à Montréal », Jaccoud et Brassard s'intéressent au « rôle que joue le processus d'urbanisation dans la trajectoire de vie des femmes autochtones, et plus particulièrement dans la trajectoire de femmes autochtones vivant dans des conditions très précaires » (2003 : 143). À partir de l'étude de cas de dix répondantes

la situation d'hommes et de femmes autochtones qui viennent à Montréal à la recherche d'un futur meilleur mais qui connaissent, en lieu de leurs attentes, la vie dans la rue.

(huit « amérindiennes » et deux inuit), les chercheuses ont comparé les « conditions de départ » (dans la communauté d'origine) et les conditions d'arrivées (en milieu urbain) telles que les ont décrites les participantes à la recherche. À terme, les auteures concluent que la « migration » vers un milieu urbain comme Montréal n'est pas en soi un facteur de marginalisation; selon elles, leur situation socio-économique au moment de la recherche s'explique par le confinement des répondantes dès leur naissance dans « un couloir » aux caractéristiques suivantes :

« pauvreté, non-insertion au marché conventionnel de l'emploi, recours à des activités lucratives socialement peu ou pas valorisées – voire criminalisées, violence, alcool, drogue, itinérance, recours aux ressources d'aide alimentaire et d'hébergement, réseau social informel minimal et fort réseau social institutionnel. » (2003 : 157)

Toujours selon ces auteures, les répondantes connaissent des « cycles ascendants ou descendants » (autrement dit, des périodes positives et des périodes négatives) mais leurs trajectoires révèlent que ces « cycles » tendent à demeurer dans « les limites d'un même type de couloir ».

Le mémoire de maîtrise de Dessureault (2015) et la recherche de Hamdullahpur *et al.* (2017) sont, pour le moment, les seuls travaux portant spécifiquement sur la question de l'itinérance vécue par les femmes autochtones dans les villes du Québec. Dessureault, pour sa part, traite des expériences d'itinérance et de sortie de rue de femmes inuit à Montréal. Pour faire sens de celles-ci, elle analyse trois moments clés de la trajectoire des femmes soit le prédéplacement, le déplacement et le postdéplacement. Mobilisant une approche intersectionnelle, elle met en exergue la prégnance de la violence sous toutes ses formes dans la période de prédéplacement (de façon similaire à Jaccoud et Brassard) mais s'intéresse de façon

distincte des travaux précédents, à la résilience et l'agentivité des participantes à sa recherche dans leurs parcours de vie et leurs expériences de sortie de rue.

Hamdullahpur *et al.* (2017) procède quant à eux par la voie comparative. Après avoir constitué un échantillon de 355 personnes composé également de femmes autochtones et non autochtones fréquentant des services de première ligne et des refuges pour femmes itinérantes ou en situation de violence à Montréal, ils ont mesuré l'état de santé mentale des femmes au sein de ces deux groupes. Les résultats de l'analyse révèlent quelques différences importantes. La proportion de femmes autochtones ayant rapporté avoir été victimes d'un crime ou d'une agression durant la dernière année ou d'avoir vécu la violence au cours de leur vie était significativement plus élevée que celle des non-autochtones. Par ailleurs, bien que les expériences d'abus sexuel et émotionnel étaient omniprésentes dans les histoires des femmes participantes à la recherche, la proportion d'entre elles ayant entretenu des relations sexuelles avec un adulte avant 14 ans était significativement plus élevée chez les Autochtones que chez les non-autochtones (53,4% contre 34,1%). De façon similaire, 33,3% des répondantes autochtones ont rapporté avoir été témoin de l'abus sexuel d'un membre de la famille contre 15,7% chez les non-autochtones. Par contraste, les femmes autochtones rapportaient moins de problèmes de dépression que les femmes non autochtones. Les auteurs de cette recherche soulignent que les travaux futurs devraient mettre en lumière les effets des ressources individuelles (réseau, relations familiales) et les croyances culturelles sur la capacité des femmes (en particulier celles qui ont des enfants) de composer avec le stress découlant du fait

d'avoir vécu des événements traumatisants. Des études longitudinales seraient particulièrement pertinentes pour aborder ces questions.

Enfin, un dernier texte, fruit d'une collaboration impliquant notamment le Foyer pour femmes autochtones de Montréal, porte sur un projet de photographie-narration auquel ont participé huit femmes autochtones (Deutsch *et al.* 2014). Bien que l'itinérance ne soit pas l'objet central du propos de ces auteures, le texte est pertinent, car rédigé à partir de la prise de parole de femmes ayant vécu l'itinérance à Montréal. Dans le cadre du projet ayant mené à la rédaction de l'article, les femmes étaient encouragées à prendre des clichés de lieux ou de personnes significatifs pour elles dans la métropole. Lors d'ateliers, elles étaient invitées à raconter le sens des sujets de leurs photos et la démarche entreprise pour capturer ce sens. La perspective avancée par les auteures est que la photo-narration facilite la création d'une voix pouvant aider les femmes à réenvisager les expériences et les relations passées, un jalon important dans la guérison et la transcendance de traumatismes. Ce texte, s'inscrivant dans une démarche similaire à celle empruntée dans le cadre de cette thèse, témoigne de la pertinence méthodologique du récit de vie dans le travail de reconstruction des réalités vécues par les femmes autochtones, incluant l'itinérance.

Résumé

L'objectif de la première partie de ce chapitre était de présenter les éléments de la littérature que j'adopte pour contextualiser et interpréter les récits des participantes à cette recherche. À partir de cette littérature, nous sommes sensibilisés à l'importance de prendre en compte les effets cumulatifs et intergénérationnels découlant des politiques coloniales et assimilationnistes pour comprendre les réalités

des femmes autochtones vivant l'itinérance. La prise en compte de ce contexte est incontournable et met en lumière l'insuffisance des concepts dégagés au terme d'études auprès de populations non autochtones pour aborder la problématique de l'itinérance. L'apport d'une perspective intersectionnelle est complémentaire en ce sens qu'elle permet d'aller au-delà de la complexité des structures en amont des expériences de violence et de discrimination vécues par les femmes autochtones, que ce soit au sein de leurs communautés ou dans certains espaces formels ou informels de la société en général.

Contribuer à lever le voile sur les effets des « biais institutionnalisés » (Allan et Smylie 2015) sur les trajectoires de femmes autochtones vivant l'itinérance est l'une des préoccupations qui sous-tendent la réalisation de cette thèse⁴⁸. Ces biais sont souvent invisibles pour la population non autochtone qui inconsciemment les reproduit, pérennisant des schèmes de pensée réduisant les personnes à des représentations à connotation trop souvent négative. Au final, ces logiques s'insinuent dans des politiques et interventions qui dès lors, se répercutent sur les conditions de vie des femmes autochtones et renforcent la perception qu'elles sont des citoyennes de seconde zone en contexte québécois et canadien.

⁴⁸ En plus de la Commission sur les relations entre les Autochtones et les services publics ayant cours actuellement (2017), de plus en plus de voix s'expriment pour que soit tenue une enquête sur le racisme systémique au Québec. Si la réalisation de ces enquêtes permet certainement de commencer à mesurer l'ampleur du phénomène du racisme vécu par la population autochtone dans la province, il n'en demeure pas moins que beaucoup de travail de recherche reste à faire pour en cerner les particularités. Dans quels contextes le racisme est-il vécu par les Autochtones au Québec? Quels sont les mécanismes en amont de sa reproduction? Trouver des éléments de réponse à ses questions semble une étape incontournable à l'amorce d'une réflexion des institutions et de leurs agents en vue de transformer les pratiques dans une perspective de réconciliation.

1.2 Méthodologie de la recherche

Dans la foulée du cadre théorique et de la posture de recherche décrite précédemment, la deuxième partie de ce premier chapitre expose la démarche méthodologique empruntée pour la réalisation de cette thèse. Elle débute par une mise en forme des préoccupations précédant la préparation du projet de recherche, un préambule utile à l'explication plus détaillée des choix méthodologiques que j'ai effectués. Le chapitre se poursuit avec une description des aspects méthodologiques entourant le recrutement des participantes et la collecte de données. Ensuite, un survol du corpus et des ressources documentaires consultées est offert. Le chapitre se termine sur une description des modalités d'analyse et d'interprétation des données colligées.

1.2.1 Considérations préalables

Au commencement de mon parcours doctoral, mon désir était d'adopter la démarche la plus inductive possible. Je pensais naïvement qu'il était possible de conduire une recherche qualitative sans a priori, avec un esprit libre de toute préconception. Conséquemment, je croyais que lire des écrits théoriques (en particulier la littérature abordant des sujets connexes à partir d'une perspective épistémologique et méthodologique non autochtone) allait entraver ma capacité d'interpréter justement les perspectives des femmes autochtones vivant l'itinérance⁴⁹. J'ai compris

⁴⁹ Mon idée prenait principalement source dans les écrits initiaux de Glaser et Strauss (1967) qui recommandaient une abstention de lecture de la littérature pour minimiser les risques de contamination par les théories existantes.

progressivement, d'abord en discutant avec ma directrice et d'autres professeures et de façon toujours plus précise durant la collecte même, qu'une démarche exclusivement inductive n'existe pas. On ne va pas à la rencontre des autres sans idées; même en cultivant réflexivité⁵⁰, ouverture et écoute, il subsiste toujours des fragments subjectifs interférant dans le processus d'échange (Gadamer 1998). En outre, j'ai réalisé qu'il serait passablement contre-productif de commencer la collecte sans avoir lu un minimum à propos du contexte dans lequel les personnes que l'on s'apprête à rencontrer évoluent⁵¹. Ainsi, dans les faits, on parle plus souvent de démarche « abductive », ce processus évolutif et itératif entre l'esprit de la personne qui cherche à comprendre et les données témoignant de réalités qu'elle étudie, que de démarche inductive (Blaikie 2009).

Par ailleurs, consciente que mon parcours de formation ne fut pas celui d'une anthropologue et qu'il me serait pratiquement impossible de passer de longues périodes de temps ininterrompues en compagnie de femmes itinérantes⁵², je cherchais une méthode de recherche « mitoyenne » qui me permettrait de m'instruire auprès d'elles sans pour autant comporter les mêmes exigences qu'un terrain ethnographique; la méthode choisie devait toutefois permettre un échange fluide et

⁵⁰ La réflexivité est vue généralement comme un processus continu de dialogue intérieur et d'autoévaluation critique du positionnement du ou de la chercheuse ainsi qu'une reconnaissance active et explicite que ce positionnement peut affecter le processus de recherche et les résultats. (Ma traduction, Berger 2015 : 220).

⁵¹ Trop d'informations doivent être mises en relation en temps réel (comprendre ce qui est dit) et ceci peut empêcher la chercheuse de saisir des opportunités de collecte d'informations pouvant conduire à la production de « nouvelles connaissances » à mesure qu'elles se dessinent (Bertaux 2010, 3^e édition).

⁵² Je n'avais ni la disponibilité ni les outils pour ce faire.

organique, dans lequel la place centrale était réservée à la parole exprimée par les femmes.

Je voulais aussi, par-dessus tout, adopter une démarche de recherche et réaliser un écrit qui ne renforcerait pas l'image négative que se font parfois les personnes autochtones de la recherche⁵³. En particulier, j'étais sensible au respect des protocoles que construisent les instances autochtones pour éviter que les chercheurs s'approprient des paroles et des savoirs sans rien redonner en retour (FAQ 2012). Sans connaître d'avance quelle forme prendrait concrètement ma contribution, mon espoir était d'être en mesure de cerner les forces en amont des vies des femmes autochtones vivant l'itinérance au Québec de façon à pouvoir expliciter les éléments singuliers de leurs trajectoires. Cette explicitation me semblait une étape incontournable dans l'élaboration ultérieure de mesures et de services adaptés et respectant les perspectives des femmes autochtones elles-mêmes. À mes yeux, un tel travail pouvait être complémentaire aux diverses initiatives de reconstruction sociales déjà amorcées ou en voie de l'être dans les communautés autochtones

⁵³ Dans la première partie de l'introduction de son livre *Decolonizing research methodologies*, Tuhiwai Smith explique: « The word itself, 'research', is probably one of the dirtiest words in the indigenous world's vocabulary. When mentioned in many indigenous contexts, it stirs up silence, it conjures up bad memories, it raises a smile that is knowing and distrustful. It is so powerful that indigenous people even write poetry about research. The ways in which scientific research is implicated in the worst excesses of colonialism remains a powerful remembered history for many of the world's colonized peoples. It is a history that still offends the deepest sense of our humanity. Just knowing that someone measured our 'faculties' by filling the skulls of our ancestors with millet seeds and compared the amount of millet seed to the capacity for mental thought offends our sense of who and what we are. It galls us that Western researchers and intellectuals can assume to know all that it is possible to know of us, on the basis of their brief encounters with some of us. It appals us that the West can desire, extract and claim ownership of our ways of knowing, our imagery, the things we create and produce, and then simultaneously reject the people who created and developed those ideas and seek to deny them further opportunities to be creators to the last century, and the centuries before that, are still employed to deny the validity of indigenous peoples' claim to existence, to land and territories, to the right of self-determination, to the survival of our languages and forms of cultural knowledge, to our natural resources and systems for living within our environments. » (2008 :1)

urbaines, régionales ou nordiques, à condition qu'il respecte leurs visées et s'engage à nourrir la réflexion autour de l'action.

L'ensemble de ces préoccupations présentées en rafale sous-tend le choix du récit de vie comme méthode principale de collecte de données. Desmarais *et al.* offrent une définition qui explique généralement le sens que j'accorde à cette méthode de collecte de données:

« Le récit de vie est une narration autobiographique faite par un narrateur à un ou plusieurs interlocuteurs, appelés narrataires et est le plus souvent défini comme un récit individuel. La narration dont il est question porte sur un fragment, une période ou une série d'expériences d'une histoire de la vie propre de la personne narratrice. En recherche, ce récit répond à une demande explicite d'un chercheur intéressé à recueillir cette information privilégiée. » (Desmarais *et al.* 2012 :2)

Dans le cas de cette recherche, la « période » contenant l'information recherchée était « l'ensemble de la vie », racontée au travers d'une série d'expériences considérées importantes du point de vue des femmes elles-mêmes. Selon cette conception, les questions posées par l'interlocuteur au fil du récit ne servent qu'à vérifier, en temps réel, la compréhension du propos, et ce, dans l'optique de reconstruire par la suite leurs trajectoires de vie d'une façon qui soit fidèle à la compréhension des narrataires de leurs propres parcours.

Cette méthode comporte pour avantage de créer les conditions d'une réelle considération des perspectives des femmes autochtones concernées par une perspective donnée. Ces considérations constituent une posture favorisant le respect de principes de l'éthique de la recherche avec les Peuples autochtones (FAQ 2012). Cependant, elle ne constitue pas, en elle-même, une panacée aux risques d'erreur

d'interprétation. Inspirée simultanément par les approches du traumatisme historique et intersectionnelles, lesquelles privilégient une attention constante au contexte sociohistorique, comme nous l'avons vu plus tôt, le format de l'étude de cas contextualisée permettait de retracer dans l'histoire et dans l'espace les sources potentielles des positionalités et rationalités exprimées par les femmes dans leurs récits et faire émerger les éléments spécifiques, voire typiques, des réalités des femmes autochtones vivant l'itinérance dans les villes du Québec. Les façons d'opérer ce travail d'analyse contextuelle seront discutées de façon plus concrète un peu plus loin dans la section décrivant le processus d'analyse.

1.2.2 Éthique de la recherche : exigences institutionnelles et collaboration communautaire

En réponse aux exigences relatives à l'obtention du certificat d'éthique à l'Université de Montréal, j'ai produit la documentation requise (un projet de recherche incluant une revue de littérature, guide d'enquête (Annexe A), formulaire de consentement (Annexe B) et outil de recrutement (Annexe C). La réalisation de la revue de littérature a renforcé mon sentiment que recueillir la parole de femmes autochtones ayant vécu l'itinérance était une voie directe vers la mesure des effets du traumatisme intergénérationnel. De façon similaire, ces écrits m'ont ouvert les yeux à propos de la nécessité de porter attention, durant les entretiens, aux liens entre les différentes catégories de différenciation et l'expérience de l'itinérance. À terme, cette étape a accru ma conscience de l'ampleur des enjeux éthiques liés à la réalisation d'une telle recherche. En revanche, s'il m'a permis de concevoir plus clairement mes responsabilités à l'égard des partenaires et des participantes à la recherche, tant

durant la collecte que pendant l'analyse des données et la diffusion éventuelle des résultats, l'exercice de préparation du projet de recherche ne m'a pas donné de réponses quant aux façons d'opérationnaliser ses responsabilités. Seule l'expérience elle-même, menée avec un souci de réflexivité, allait progressivement me placer dans des situations où j'ai dû demander et suivre les conseils de mes superviseurs ou d'ainées.

Une fois cette procédure complétée, l'étape suivante était d'entrer en contact par courriel avec les refuges fréquentés par les femmes autochtones à Montréal (Foyer pour femmes autochtones de Montréal (FFAM)) et à Val-d'Or (Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD) et la Piaule) pour leur exposer mon projet et mesurer leur intérêt à collaborer avec moi⁵⁴. Suite à leurs réponses, il s'agissait de rencontrer personnellement la direction et les intervenantes de ces organisations. Durant ces rencontres, j'ai présenté mes intentions, ma démarche et mon souci premier en matière de collaboration. Dans chaque ville, j'ai demandé à mes collaboratrices de m'aider à recruter dix femmes, d'âges diversifiés et issues d'un

⁵⁴ En rétrospective, les conditions de l'enquête ont été plutôt différentes dans les deux villes. À Val-d'Or, en raison de relations de longue date établies personnellement avec la direction et le personnel du CAAVD, les communications préparatoires et séjours se sont déroulés de manière fluide, transparente et chaleureuse. Évidemment, il me fallait faire l'effort continu d'articuler clairement mon projet, d'être à l'écoute de ce que tous désiraient partager et voir en quoi je pouvais réfléchir à ma contribution de manière élargie. Mais dans l'ensemble, j'étais accueillie à bras ouverts et tout le personnel était informé de ma venue et de la nécessité de m'accompagner lorsqu'ils le pouvaient. À Montréal, le contexte était différent, car je n'avais pas de liens préétablis avec aucune organisation prestataire de services auprès de femmes autochtones. Je devais démontrer la pertinence du projet et établir des bases solides pour développer des relations avec la direction d'organismes d'abord. Cependant, j'avais cette chance de pouvoir me présenter comme membre de l'Alliance ODENA et d'afficher mon projet comme s'inscrivant dans cette initiative globale. En pratique, ceci signifiait que mon projet recevait l'aval d'organisations œuvrant dans une optique similaire à la leur. J'ai toutefois fait le choix de présenter la recherche et la collaboration souhaitée après avoir commencé à faire du bénévolat au FFAM. Je voulais être un visage connu, quelqu'un que les employés de l'organisme pourraient retracer facilement en cas de besoin.

nombre restreint de « Premières Nations » puisque j'étais consciente de la diversité culturelle et identitaire au sein de ces dernières et des difficultés que cela posait⁵⁵. À leur tour, mes interlocutrices m'ont expliqué leurs préoccupations et m'ont fait part de leurs disponibilités en termes de ressources⁵⁶. La principale préoccupation formulée par les intervenantes était une inquiétude ; elles ne voulaient pas mon étude porte exclusivement sur les « déficits » des femmes et néglige leurs forces. Elles craignaient qu'une telle étude, à terme, ne contribue à nourrir une image négative des femmes autochtones, une tendance que les organisations représentatives autochtones souhaitent contrer par la définition de lignes directrices précises à ce sujet (FAQ 2012). Ayant lu ces protocoles et lignes directrices, j'avais conscience de cet enjeu éthique, mais le fait de les entendre le formuler aussi clairement m'a confirmé son importance fondamentale. Après que j'ai confirmé mon engagement à respecter ce principe, elles m'ont proposé de diffuser l'information de diverses manières aux femmes les plus susceptibles d'accepter, mais qu'elles ne pouvaient pas me garantir de rencontrer un nombre de personnes donné. C'est selon les termes

⁵⁵ En bout de piste, il n'a pas été possible de respecter toutes ces conditions. Je me suis donc efforcée de ne pas traiter les perspectives des femmes de manière homogène sur les plans culturel et identitaire, mais je me suis concentrée sur les expériences communes, lesquelles découlent d'une histoire de colonisation partagée, cette conjoncture décrite par Monture et McGuire en introduction du livre *First Voices. An Aboriginal women's reader*: « Not only do we come from different nations, each of whom have their own traditions, ceremonies, laws and language but, Aboriginal women also interact with the world in multiple ways. Some are interested in politics while others write. Some dance and paint and create. We all share experiences with the colonial history of Canada and with present day experiences of discrimination. This shared colonial history makes us look the same when really it is the imposed colonial that we have survived that is the same- the same strategies laid over the people and the land from coast-to coast. » (Monture et McGuire 2009: 2-3)

⁵⁶ À Montréal, elles avaient de l'espace pour que je puisse afficher mon annonce de recrutement, acceptaient que je vienne présenter mon projet durant le « morning circle » et des intervenantes cibleraient pour moi des personnes qui avaient le potentiel de donner de bonnes entrevues. À Val-d'Or, le recrutement avait commencé avant que je n'arrive par les intervenantes qui elles aussi avaient commencé à cibler des personnes qui seraient en mesure de se raconter.

agréés durant ces rencontres que le recrutement et la recherche elle-même se sont déroulés.

1.2.3 Le choix des villes de Montréal et Val-d'Or

Le choix des villes de Montréal et de Val-d'Or comme « sites » de collecte de données est lié à ma volonté de participer au développement de connaissances dans un domaine relativement peu étudié et faisant l'objet de questionnements et d'enjeux politiques actuels. Au Québec, les quelques travaux documentant l'itinérance vécue par les personnes autochtones s'intéressent principalement à la situation des villes de Montréal et de Val-d'Or, car c'est principalement dans ces milieux que le phénomène a été identifié (Latimer *et al.* 2015 ; Dessureault 2015 ; Gite l'Autre porte 2015 ; Société Makivik 2012; Kishigami 2012, 2008; CAAVD 2009; CAAVD 2008; RCAAQ 2008)⁵⁷. C'est aussi largement dans ces villes que l'élaboration de services leur étant destinée a suscité la polarisation d'acteurs locaux⁵⁸.

Outre ma préoccupation de répondre à des impératifs d'ordre scientifique et social, d'autres éléments justifient la sélection de ces deux villes. D'abord, notons que le territoire de ces deux agglomérations est considéré par les Premières Nations environnantes (les Kanien'kehá:kas vivant dans les réserves de Kanesatake et

⁵⁷ Un rapport de recherche sur les manifestations de l'itinérance chez les Autochtones dans les villes de Montréal et Val-d'Or, financé par le Ministère de la santé et des services sociaux et l'Alliance de recherche ODENA, doit aussi être publié au printemps 2018.

⁵⁸ Ces polarisations à Val-d'Or et à Montréal ont fait suite, respectivement, à la volonté du Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or de mettre en branle un projet de logement social autochtone entre 2009 et 2014 et au projet d'établissement d'un hôpital inuit dans l'arrondissement de Villeray- Saint-Michel Parc-Extension en 2010 (Croteau et Hanfield 2010 ; Croteau 2010). Le projet Kijaté à Val-d'Or a finalement reçu l'aval de la municipalité en 2014 (l'élection d'un nouveau maire a contribué fortement à ce développement favorable) tandis que le projet d'hôpital inuit à Montréal a été abandonné pendant un temps. Un hôpital inuit a finalement été ouvert à Dorval le 21 décembre 2016 (Varga 2017).

Kahnawake dans le cas de Montréal et les Anishnabe vivant aujourd’hui dans la Vallée de l’Or et dont les territoires traditionnels de chasse s’étendaient à l’ensemble de l’Abitibi) comme des espaces sur lesquels ils ont des droits distincts, et ce même si la population et les dirigeants de ces villes se sont souvent comportés en ignorant leurs prétentions. Dans les deux cas, l’histoire de l’apport des Autochtones au développement économique et social de ces villes a été, du moins jusqu’à tout récemment, largement éludée (Kermoal et Lévesque 2010)⁵⁹.

Nonobstant ces convergences, les deux villes sont différentes à bien des égards. Montréal est la plus grande ville de la province alors que Val-d’Or est une ville d’importance régionale ; elles comptaient respectivement 1 942 044 et 33 871 habitants selon le recensement de 2016 (Statistique Canada 2017). Les villes se distinguent aussi sur le plan historique. En effet, Montréal a été « fondée » en 1642 tandis que Val-d’Or s’est constituée officiellement dans le paysage anishnabe de l’Abitibi-Témiscamingue en 1935. Par ailleurs, Montréal est une ville caractérisée par la diversité culturelle, ce qui peut être considéré autant dépaysant qu’agréable, tandis que Val-d’Or est une ville plutôt homogène sur le plan culturel et linguistique (Lévesque et Cloutier 2013 ; Environics Institute 2010 ; Cornellier 2011). Enfin, alors que la population autochtone montréalaise se compose d’un fort contingent d’individus provenant de partout au Canada et dont la descendance vit en ville depuis quelques générations, une large part des Autochtones vivant à Val-d’Or ont connu la

⁵⁹ Pensons notamment, dans le cas de Montréal, à la participation significative des travailleurs mohawks dans l’industrie de la construction en hauteur (Kanien’kehaka Raotitiohkwa Cultural Center 1985) et dans le cas de Val-d’Or, à l’apport de guides et trappeurs anishnabe dans la prospection minière, industrie sur laquelle a reposé le développement de toute la région de l’Abitibi (Ferguson 2003).

vie en communauté et maintiennent des liens étroits avec celles-ci (Labrana *et al.* 2014 ; Laplante 1991 ; Montpetit 1989).

En prenant pour terrain d'étude ces deux villes distinctes, j'espérais pouvoir être en mesure d'éclairer la présence de schémas dépassant les frontières administratives des villes du Québec. Constaté des éléments de convergence dans les trajectoires de vie des femmes allait constituer un premier pas dans cette direction.

1.2.4 Recrutement

De façon concrète, le recrutement s'est effectué ainsi : des intervenantes pivots dans chacune de ces organisations ont parlé de mon projet ou m'ont présenté à des femmes qu'elles connaissaient pour les avoir accompagnées dans leurs parcours. Je suis aussi allée moi-même au-devant des femmes dans des circonstances de rassemblement (« morning circle », visite à la Piaule à l'heure du lunch, etc.) pour présenter le projet à des groupes d'individus ou des femmes individuellement. Lorsque certaines femmes se disaient intéressées, je prenais leurs coordonnées ou demandais la façon la plus simple de les recontacter pour les renseigner plus en profondeur sur le projet de recherche lui-même, leur exposer brièvement ce qu'elles devraient faire et ce qui ne leur serait pas demandé durant l'entretien⁶⁰ ainsi que ce qu'elles obtiendraient en retour. Lorsque ce premier contact était établi et qu'elles affirmaient désirer aller de

⁶⁰ Je leur ai expliqué qu'elles ne seraient jamais forcées à répondre à une question ou une autre et qu'elles pourraient librement mettre un terme à l'entretien si elles en ressentaient le besoin. Je leur ai cependant expliqué que la recherche portait sur les trajectoires de vie et que conséquemment, il était nécessaire qu'elles se sentent à l'aise pour partager leur vécu, qu'elles aient envie de se raconter.

l'avant, nous prenions rendez-vous en choisissant une date et un lieu de rencontre qui leur convenait pour réaliser l'entretien lui-même.⁶¹

Durant la période de recrutement, j'ai rapidement pris conscience que mon intention de ne rencontrer que des femmes vivant l'itinérance au moment de l'entrevue n'était pas réaliste. En effet, les femmes qui vivaient dans la rue étaient mobiles et il était difficile, voire impossible de maintenir le contact après une première rencontre tant leurs conditions de vie étaient instables. S'ajoutaient la dépendance physique, les problèmes de santé mentale et la souffrance émotionnelle, lot quotidien de plusieurs d'entre elles, qui faisait en sorte qu'il n'était pas possible pour elles de s'engager à être sobre au moment de l'entrevue. Puisqu'il était clair que je n'étais pas préparée ni disposée à faire des entrevues avec des femmes intoxiquées, j'ai dû changer les paramètres d'inclusion de mon échantillon. J'ai donc décidé d'élargir mon bassin de recrutement auprès de femmes ayant vécu l'itinérance dans leur vie, lesquelles en d'autres termes pouvaient en être sortie (depuis plus ou moins longtemps) au moment de l'entrevue et auraient possiblement des informations cruciales à partager relativement aux stratégies d'aide pertinentes selon leurs expériences et points de vue. Ce changement me donnait l'opportunité de colliger des récits de femmes explorant plus en profondeur les ressorts de la résilience des femmes, répondant ainsi à la préoccupation formulée par les collaboratrices de la recherche; une avenue positive en somme. À terme, même en élargissant les

⁶¹ Une seule femme a failli refuser de participer à la recherche en raison de la difficulté que posait pour elle le récit de son passage au pensionnat. Je lui ai expliqué qu'elle n'avait pas à me donner des détails qu'elle ne pouvait pas donner et qu'elle pourrait arrêter l'entretien à tout moment. Elle a finalement accepté et n'a pas demandé à ce que l'entretien soit interrompu.

paramètres du recrutement, il n'a pas été possible de rencontrer le nombre de femmes projeté. Ceci est principalement attribuable à la nature sensible du sujet de la recherche et au fait que la contribution demandée – raconter sa trajectoire de vie – a été jugée trop exigeante sur le plan émotionnel.

1.2.5 Déroulement de la collecte des données

Avant de commencer les entrevues à proprement parler et en parallèle de la constitution de mon corpus principal de données – les récits de vie –, j'ai effectué de l'observation participante dans les deux villes⁶². À Val-d'Or, où j'ai fait trois séjours de trois jours (neuf jours en tout), j'ai accompagné les intervenantes de proximité durant leurs tournées à pied et en fourgonnette dans les lieux de la ville où les Autochtones se tenaient en « gang ». Durant ces tournées, les intervenantes discutaient avec les personnes qu'elles trouvaient, leur donnaient de l'eau et de la nourriture. Avec beaucoup de compassion, elles s'informaient de leur état de santé, de leurs besoins et de leurs problèmes. De mon côté, je participais aux conversations en écoutant ou en répondant aux questions que l'on me posait. Entre ces rencontres, elles partageaient avec moi leurs réflexions, leurs analyses, leurs critiques. À Montréal, j'ai offert mon temps comme bénévole à la réception du FFAM à raison d'un après-midi par semaine pendant deux trimestres à un an d'intervalle (équivalent de près de 70 heures passées sur place). Durant ces après-midis, ma tâche principale était de répondre aux demandes des usagères par téléphone ou en personne. En plus

⁶² En tout, j'ai passé plus de 150 heures en compagnie d'intervenants et d'usagers de ces centres.

de travailler à la réception, j'ai pris soin d'enfants d'âge varié (des poupons jusqu'à l'âge scolaire) lors de déplacements de leurs mères et j'ai joué le rôle d'interprète (de l'anglais vers le français) durant une séance entre une usagère et le guérisseur du FFAM. Toutes ces expériences ont été consignées dans un journal de bord.

Sur une période de quatorze mois (juin 2013 à août 2014, avec une période d'interruption de sept mois en raison d'un congé de maternité), j'ai réalisé quatorze entrevues (sept dans chaque ville) d'une à deux heures chacune. Treize de ces entrevues ont été enregistrées et une seule a été transcrite à la main, à la demande de la participante, qui n'était pas à l'aise avec l'idée de se faire enregistrer⁶³. Les entrevues se sont déroulées en français ou en anglais, selon la préférence de la participante⁶⁴. À Val-d'Or, les entretiens ont eu lieu à La Piaule et au CAAVD, soit dans des salles destinées à des consultations privées, ainsi que dans l'appartement d'une participante. À Montréal, elles se sont déroulées dans des salles destinées à des consultations privées au FFAM, dans l'appartement d'une participante, dans un parc et dans un café (en retrait, durant des heures où l'endroit n'était pas achalandé). Tous les entretiens ont eu lieu en privé à l'exception du deuxième réalisé à Val-d'Or; une intervenante était présente pendant les vingt premières minutes et s'est retirée par la suite. Les participantes à la recherche ont été dédommagées pour le temps passé

⁶³ Elle n'était pas la seule à être réticente à l'enregistrement ; deux autres femmes ont hésité et m'ont redemandé d'expliquer les précautions prises pour que ces enregistrements ne soient jamais rendus publics.

⁶⁴ Huit entrevues se sont déroulées en français et six en anglais, mais seulement deux participantes n'avaient pas une connaissance suffisante du français pour s'exprimer dans cette langue.

avec moi par un bon d'achat de 20\$ dans un commerce de leur choix⁶⁵ ainsi que deux titres de transport pour celle qui voulait que l'on se rencontre dans un café.

Dans l'ensemble, les entretiens se sont déroulés de manière fluide et naturelle. Ma préoccupation première était de rendre les femmes à l'aise pour créer les conditions qui puissent mener les femmes à s'ouvrir et à se raconter. Je devais donc être détendue, démontrer de l'empathie et du respect, répondre à l'humour, adopter un style plus direct ou indirect de communication (reflétant le leur) et être ouverte à leurs yeux. Elles devaient sentir par mon attitude que leur parole avait véritablement de la valeur pour moi. Ces conditions favorables au partage sont décrites d'une façon particulièrement juste, selon mon expérience, par Laviolette:

« Pour se sentir exister socialement, les individus ont besoin de se réaliser dans le rôle qui leur est propre avec toute la reconnaissance et le respect d'autrui. Que ce soit en individuel ou dans un groupe de paroles, et particulièrement avec des narrateurs et narratrices « fracturés » dans leur vie affective et relationnelle, professionnelle, familiale et/ou culturelle, la pratique du récit de vie permet un premier type de reconnaissance qu'il me paraît utile de mentionner. Il s'agit de la reconnaissance du ou de la chercheur/e ou accompagnateur/trice, narrataire du récit qui, en créant cette relation dialogique unique avec le ou la narratrice, lui donne plein crédit sur ce qu'il/elle raconte de ce qu'il sait de lui ou d'elle. En effet, dans une relation qui s'établit autour d'un récit de vie tourné vers un objet de recherche par exemple, il n'y a pas de bonne réponse ni de bon récit; il s'agit juste du récit de la vie que tentent de comprendre et d'interpréter deux « partenaires » qui se complètent dans une démarche herméneutique, l'un avec ses outils de chercheur ou d'accompagnateur, l'autre avec son bagage de vie. » (Laviolette 2013: 5)

De façon pratique, je devais attendre que le moment opportun de commencer l'entretien se présente ; parfois il fallait parler de tout et de rien, de la famille ou de

⁶⁵ J'ai donné à chacune le choix de prendre un bon d'achat au Tigre géant, Tim Horton's, McDonald's, Target et Walmart.

l'actualité pendant un bon moment tandis que d'autres fois, il fallait commencer dans les minutes suivant le début de la rencontre. Il m'apparaissait essentiel de respecter le rythme de la personne qui racontait ; sans jamais m'imposer (sauf lorsque la personne exprimait une confusion profonde), je laissais la personne reprendre son propre fil de récit après les montées d'émotions et les silences. Si des questions importantes surgissaient à mon esprit, je les notais brièvement et j'attendais que le moment opportun se présente pour les poser. Parfois, il fallait attendre la fin du récit pour demander des précisions. Ces décisions (renchérir, attendre, poser une question) ont été largement prises intuitivement et motivées par mon désir de comprendre et de renforcer la confiance mutuelle. Enfin, durant et particulièrement en terminant l'entretien, je demandais toujours comment elles se sentaient, dans le moment présent et comment elles entrevoyaient l'avenir. Si je décelais même un soupçon de fragilité, je leur rappelais que des intervenantes étaient là pour qu'elles puissent exprimer leurs émotions et difficultés suite à notre rencontre. Je n'ai jamais été avare de paroles bienveillantes pour renforcer le sentiment positif qu'elles pouvaient avoir d'elles-mêmes.

Le plus rapidement possible après chaque entrevue, je notais mes impressions dans mon journal de bord. Je les réécrivais ensuite dans la marge des transcriptions des enregistrements, que je réalisais dans un délai relativement court après l'entretien. Durant l'écoute des enregistrements, si des souvenirs d'impressions concernant les non-dits surgissaient à mon esprit (pourquoi a-t-elle hésité ici?; qu'est-ce que ce rire nerveux pouvait sous-entendre?, etc.), je les notais aussi dans la marge des transcriptions.

1.2.6 Présentation du corpus

À Montréal comme à Val-d'Or, sept femmes ont participé à la recherche pour un total de quatorze participantes. Les tableaux présentés plus bas résument le profil des participantes et des données complémentaires relatives au corpus sont présentées ci-après. Quelques observations d'ordre général complètent cette première présentation du corpus principal. Il est à noter que des résumés des récits des participantes ont été placés en annexe.

Tableau 3 : Profil des participantes, Montréal

Nom attribué	Âge	Province de naissance	Lieu de résidence avant l'âge adulte	Lieu de résidence à l'âge adulte	Nombre d'enfants
Selena	27	Manitoba	Avec famille en communauté et Winnipeg	Montréal	2 (enceinte d'un 3 ^e)
Kirsty	34	Québec	Communauté Naskapie (alternance famille élargie et placement)	Sept-Îles, Québec, Montréal	3
Christine	43	Manitoba	Longueuil (Adoption avant deux ans)	Montréal	2
Sandy	46	Québec	Milieu urbain Abitibi, communauté algonquine (alternance placement et famille)	Communautés crie et algonquines, Val-d'Or	6
Ann	50	Québec	Nunavik (famille, fréquentation d'une école fédérale)	Baie-James, Montréal et région de Montréal	5
Rita	53	Colombie-Britannique	Montréal (adoption avant l'âge de 2 ans)	Montréal	2
Jacqueline	59	Manitoba	Winnipeg (famille)	Laurentides	4

Tableau 4 : Profil des participantes, Val-d'Or

Nom attribué	Âge	Province de naissance	Lieu de résidence avant l'âge adulte	Lieu de résidence à l'âge adulte	Nombre d'enfants
Mary	33	Québec	Communauté algonquine (famille élargie, placement)	Val-d'Or, communauté	3
Odette	36	Saskatchewan	Communauté, Sherbrooke (adoption avant l'âge de 5 ans)	Montréal, Val-d'Or	1
Monique	42	Québec	Communauté algonquine (placement à l'âge scolaire)	Montréal, communauté, Val-d'Or	3
Sally	43	Québec	Communauté algonquine, États-Unis (famille)	Amos, Rouyn Val-d'Or	0
Linda	45	Québec	Territoire cri, Pensionnat La Tuque, réserve crie	Communauté, Montréal, Val-d'Or	3
Johanne	45	Québec	Territoire cri (adoption intrafamiliale), pensionnat La Tuque, Amos	Communauté, Montréal, Val-d'Or	6
Roxanne	55	Québec	Territoire algonquin, pensionnat Saint-Marc, Senneterre	Saint-Jérôme Val-d'Or	1

Comme on le constate à la lecture de ces deux tableaux, seule une participante n'avait pas d'enfants. Des autres femmes, sept d'entre elles ont eu un premier enfant avant 20 ans, quatre avant 25 ans et une seule après 30 ans. Au chapitre de l'éducation, cinq femmes sur quatorze avaient obtenu au moins un diplôme d'études secondaires et de ces dernières, la plupart ont effectué des retours aux études après avoir abandonné au secondaire ; les neuf autres n'avaient pas complété ce niveau d'études. La moitié d'entre elles affirmaient être en couple de façon sérieuse, tandis que les autres étaient soit veuves ou récemment séparées. Neuf femmes avaient un toit au moment de l'entrevue (en appartement ou en maison de transition) et toutes avaient connu, à un

ou plusieurs stades de leur vie plusieurs types de précarité relative au logement (résidentes de l'espace public/ sans domicile fixe, fréquentation de refuges de plus ou moins longue durée, à risque d'itinérance en raison de violence conjugale, surpeuplement, extrême précarité financière, *couchsurfing*, etc.) Les autres habitaient soit en maison d'hébergement (en recherche de logement ou en attente pour aller en centre de thérapie), soit alternaient entre un refuge et le logis de quelqu'un d'autre (amis, conjoint, famille). Douze sur quatorze des participantes reconnaissaient composer avec une ou des dépendances à l'alcool ou/ et aux drogues et trois sur quatorze ont témoigné avoir eu recours à la prostitution pour survivre et/ou payer leur consommation.

Trois femmes affirment avoir vécu une enfance heureuse, mais pour deux d'entre elles, ces souvenirs heureux sont entachés par la fréquentation de pensionnats indiens. Par ailleurs, toutes les participantes ont été affectées par les pensionnats indiens ; quatre en ont fréquenté un elles-mêmes tandis qu'un ou deux parents des neuf autres ont vécu une partie de leur enfance dans une de ces institutions. Six femmes sur quatorze ont subi des abus sexuels (répétés et perpétrés par des personnes différentes) et neuf femmes sur quatorze ont vécu de la négligence sévère, de la violence physique et émotionnelle durant l'enfance. Quatre femmes sur quatorze ont été adoptées avant l'âge de 5 ans et quatre autres ont été placées en foyer d'accueil durant l'enfance.

1.2.7 Sources secondaires consultées

Dans l'optique de tisser un maximum de liens entre les récits des femmes, mes observations sur le terrain et l'échelle macro-historique, j'ai consulté un nombre

important d'ouvrages de nature diverse à différents moments du traitement des données et de l'analyse, étape qui sera décrite plus loin.

À rebours, je regroupe cette littérature selon trois grands axes. Le premier concerne la littérature ethnohistorique faisant état des modalités et impacts de la colonisation sur les rapports sociaux et de genre sur les sociétés autochtones en contexte québécois et canadien. Cette littérature était importante, car elle permettait de jeter un œil éclairé sur un aspect auquel je n'avais pas facilement accès à partir des récits des femmes : l'évolution historique des conditions de vie des bandes indiennes⁶⁶ – liée à la grande Histoire et aux conditions locales – desquelles les femmes participantes à la recherche étaient issues.

Un deuxième axe de la littérature consultée concerne les travaux de recherches qualitatives s'intéressant aux particularités des conditions de vie

⁶⁶ J'utilise le terme « bande », car la littérature ethnographique démontre que ce n'est qu'après la sédentarisation complète des groupes semi-nomades (dans le cas qui nous intéresse ici, les Algonquiens et les Inuit, groupes ethnohistoriques desquels les participantes à la recherche sont issues), que l'on a commencé à parler de communautés pour décrire leurs collectivités. Selon Speck, la bande signifie : « a group inhabiting a fairly definite territory with a more or less stable number of families, possessing paternally inherited privileges of hunting within the tracts comprised again within the boundaries of the territory, often having an elected chief, speaking with idioms and phonetic forms by which they and outsiders distinguish themselves as a composing unit, often with minor emphasis on this or that social or religious development, often with somewhat distinctive style of manufacture and art, and finally, travelling together as a horde and coming out to trade at a definite rendez-vous on the coast. Inter-marriage, in the majority of cases, is also within the families of the band. » (Speck 1926: 277-278). Le rythme de sédentarisation fut soit très rapide, entamé récemment ou soit étalé sur le plus long terme, depuis il y a plus de deux siècles. Ces rythmes varièrent selon la localisation des territoires traditionnels des groupes ; en général, ceux qui se trouvaient en périphérie ou au cœur des territoires appropriés peu après le contact, donc principalement dans la vallée du St-Laurent ont connu la sédentarisation beaucoup plus tôt que ceux qui chassaient dans l'arrière-pays. Selon la Direction générale des communications Affaires indiennes et du Nord Canada, la bande s'entend de la façon suivante : « Groupe d'Indiens au profit duquel des terres ont été réservées ou dont l'argent est détenu par la Couronne ou qui a été désigné comme bande aux termes de la *Loi sur les Indiens*. Chaque bande possède son propre conseil de bande, qui joue un rôle de direction et qui est généralement formé d'un chef et de nombreux conseillers. Le chef et les conseillers sont élus par les membres de la collectivité ou, à l'occasion, selon la coutume de la bande. Les membres de la bande partagent généralement des valeurs, des traditions et des pratiques issues de leur patrimoine ancestral. De nos jours, de nombreuses bandes préfèrent être appelées Premières nations. » (Direction générale des communications Affaires indiennes et du Nord 2002 : 9)

contemporaine des femmes autochtones, incluant, mais non exclusivement les écrits s'inscrivant dans une perspective intersectionnelle. Cette littérature m'a renseigné au sujet des thèmes de recherche antérieurs, des discussions conceptuelles ayant eu cours, des approches méthodologiques préconisées ainsi que leurs limites. Ce faisant, j'ai pu constater si je m'inscrivais en accord ou en porte-à-faux avec les travaux existants.

Un troisième axe, très vaste lui aussi, englobe la littérature autochtone (scientifique ou non) discutant des initiatives de réappropriation et de renouvellement des savoirs traditionnels autochtones relatifs à la santé, à la guérison et à la résilience. Ces écrits, liés à la « bonne vie », au « mieux-être global » (« good life », « buen vivir », « mino madji8in » en anishnabe⁶⁷). Ce concept autochtone, incarné différemment d'une société à l'autre, apparaît comme un principe fort orientant la décolonisation selon des termes jugés « autochtones » (que l'on peut contraster avec des principes eurocentriques, occidentaux, canadiens ou québécois) par les acteurs et leaders (non seulement politiques) des sociétés elles-mêmes. Il était donc important pour moi de m'instruire à propos de cette vision du normatif et d'en tenir compte dans mes analyses.

⁶⁷ Le RCAAQ offre cette définition du concept : « Reflétant l'esprit de nos ancêtres, Mino Madji8in est une façon spécifiquement autochtone d'être, de comprendre le monde et d'y interagir dans le respect de nos valeurs traditionnelles et contemporaines. Mino Madji8in évoque à la fois un état d'esprit et une certitude que le mieux-être consiste à cultiver notre volonté d'être en harmonie en tout, dans le temps et dans l'espace. Cette quête du mieux-être, individuel et collectif, repose sur un équilibre des différentes dimensions du Cercle de la vie et des interactions entre celles-ci, tout en s'incarnant dans un mouvement perpétuel qui sait s'ancrer dans la vie sans jamais être figé. » (RCAAQ 2016 : 5)

1.2.8 Traitement et analyse du corpus

Le traitement et l'analyse des récits des participantes à cette étude s'inspirent de trois sources : la démarche décrite par Mucchielli et Paillé dans leur livre intitulé *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (2012), les idées et principes analytiques issus de l'intersectionnalité (Hankivsky 2014 ; Clark 2012) et l'« extended case method ⁶⁸» décrite par Burawoy (1998). Ensemble, ces sources complémentaires ont facilité le placement de la parole des participantes au centre de l'analyse et m'ont guidée dans l'exploration des facettes du contexte à considérer. Les prochains paragraphes constituent un compte-rendu des grandes étapes de ce processus de compréhension et d'analyse.

Après la fin des entretiens, et pendant une longue période de temps (environ quatre mois), toute mon attention était dirigée sur les verbatim et les enregistrements d'entretiens. Multiples écoutes, lectures, relectures et annotations décrivent le travail concret à cette première étape de traitement de mon corpus principal. Ce travail, dans les mots de Mucchielli et Paillé, s'appelle l'analyse phénoménologique ; elle se définit par « l'écoute attentive des témoignages pour ce qu'ils ont à nous apprendre, avant même que nous soyons tentés de les faire parler (2012 : 133) ». À ce stade, il s'agissait d'accorder aux témoignages partagés le « statut de vérité » en laissant de côté mes propensions à analyser trop vite. Cette étape est incontournable, car elle donne la chance à celle qui écoute d'être transformée par la parole de l'autre (*Ibid.*). De façon concrète, Mucchielli et Paillé proposent trois opérations⁶⁹ pour mener à bien une

⁶⁸ Une démarche visant, selon l'auteur, à situer les événements quotidiens dans le contexte historique et extralocal et ayant pour prémisses l'intersubjectivité du/de la chercheur/e et le sujet d'étude.

⁶⁹ « 1-une série de lectures et de relectures « phénoménologisantes » des entretiens dans un souci de

analyse phénoménologique des données d'entretien, laquelle aboutit par la production de récits phénoménologiques dont une version résumée et reformulée à la troisième personne du singulier se trouve en annexe D.

Durant ces trois opérations, j'ai procédé en opérant un questionnement constant sur le sens profond de ce qu'ont voulu exprimer les femmes en utilisant les mots qu'elles ont utilisés, en me taisant lorsqu'elles l'ont fait, en empruntant une intonation ou une autre, etc. J'ai donc, en somme, passé beaucoup de temps à écrire et à réécrire, à réécouter et à m'assurer que l'essentiel de ce qu'elles ont cherché à me dire était là, dans mes récits des récits. Pour m'aider à ne rien oublier, j'ai procédé à la reconstitution temporelle des trajectoires des participantes. Il s'agissait d'extraire toutes les informations relatives au temps mentionné durant les entretiens de façon à obtenir une représentation claire de l'évolution de leurs trajectoires et des événements marquants que chacune des participantes avait connus. Pour des raisons de confidentialité et d'anonymat, un nom fictif a été attribué à chacune des femmes et tout élément pouvant conduire à leur identification a été volontairement retiré de leurs histoires à moins que pour les femmes concernées, et avec leur accord, cette information ait un caractère central. Au terme de cette étape de l'analyse, j'avais produit quatorze reconstitutions des récits de vie des participantes à la recherche. Je

retour aux expériences et aux événements ; 2-la production, en marge des transcriptions d'énoncés phénoménologiques tentant peu à peu de cerner l'essence de ce qui se présente (par exemple en posant au texte des questions telles que « Qu'est-ce qui est exprimé, avancé, mis en avant ? » ; « Quel est le vécu explicité par ces propos ? ») 3-la rédaction de récits phénoménologiques reprenant la narration des témoignages (production d'un texte rédigé au « je » mettant de l'avant la logique la plus essentielle mise de l'avant par l'acteur en tenant compte des paramètres de la recherche). » (Mucchielli et Paillé 2012 : 138)

précise que ces récits n'ont pas été utilisés dans l'analyse des chapitre 3 et 4 ; leur production était en fait une étape préliminaire de familiarisation avec les récits des femmes dans leurs moindres détails.

L'étape suivante, qui peut elle-même se découper en plusieurs phases, fut celle de la lecture transversale des verbatims, mais en bénéficiant cette fois-ci d'une compréhension profonde des trajectoires individuelles des participantes à la recherche. L'analyse transversale est, quant-à-elle,

« centrée sur la saisie de l'expérience partagée – dans son essence –, donc en tentant de circonscrire un monde partagé et laissant de côté les éléments périphériques des témoignages pour au final cerner les invariants méthodologiques, c'est-à-dire les éléments de la conscience des participants caractérisant le phénomène étudié d'une personne à l'autre ». (Mucchielli et Paillé 2012 : 144)

Cette lecture transversale a donné lieu à la production d'une analyse phénoménologique des trajectoires de vie des participantes dans l'ensemble, au sein de laquelle les perspectives, rationalités, conditions de vie, expériences et héritages communs ont été mis en évidence par le recours constant à la parole intégrale des participantes.

Tel que mentionné plus tôt, la présente recherche visait non seulement à mettre au jour les perspectives des femmes autochtones, mais aussi à faire ressortir leur inscription sociale et les manières dont l'Histoire traverse leurs trajectoires (Desmarais *et al.* 2012 ; Burawoy 1998). Il s'agissait aussi d'explorer comment concrètement des catégories sociales et des processus de différenciation découlant de systèmes de pouvoirs coloniaux se sont insinués dans les trajectoires de vie des

participantes à la recherche. Mais avant de pouvoir les cerner, il fallait, à partir de la littérature existante, reconstruire, ou à tout le moins proposer une relecture de l'histoire coloniale de la province de Québec qui tienne spécifiquement compte du traumatisme historique et de ces composantes concernant spécifiquement les femmes autochtones. Comme ce contexte sociohistorique ne fait pas encore partie de l'histoire officielle, et comme il ne pouvait pas non plus s'appréhender uniquement par la voie de la conscience des femmes elles-mêmes, il a fallu aller puiser dans une littérature passablement disparate les éléments de la réinscription des trajectoires des participantes à la recherche dans l'histoire. Le résultat de ce travail de reconstitution prend la forme du chapitre deuxième.

La dernière étape majeure du traitement consistait à construire des unités thématiques⁷⁰ allant plus en profondeur dans la mise au jour des rapports de pouvoir à l'œuvre dans la vie des participantes. De façon générale, la construction d'unités thématiques a exigé d'adopter en alternance un regard proximal et surplombant jusqu'à ce que puissent être cernés naturellement les enjeux inscrits dans les propos des femmes et situations observées (Mucchielli et Paillé 2012 : 295). Autrement dit, l'exercice d'identification d'unités s'est fait de manière évolutive, en plusieurs phases ; en esquissant, selon un principe d'essai et d'erreur et en retournant

⁷⁰ Mucchielli et Paillé parlent plutôt de catégories conceptualisantes. Ces dernières sont le produit de plusieurs stratégies déployées à divers moments pour faire progresser l'analyse: la description analytique, l'induction théorisante et la déduction interprétative (2012). Dans l'ensemble j'ai eu recours à la déduction interprétative beaucoup plus fréquemment qu'à l'induction théorisante, ce qui se manifeste par l'usage de catégories qui font directement référence au cadre du traumatisme historique et de l'intersectionnalité. En effet, ces deux cadres de référence ont été ponctuellement mobilisés et ont permis de créer une analyse des récits reconstitués qui fasse écho à la littérature produite sur les conditions de vie des femmes autochtones au Canada.

continuellement au matériau original (les transcriptions et parfois même les enregistrements), les contours des configurations du pouvoir déterminantes dans la vie des participantes se sont dessinés. Concrètement, dans chaque extrait (et particulièrement ceux relatant des expériences chargées négativement ou positivement sur le plan émotionnel), il s'agissait : 1) d'identifier les processus d'exclusion/inclusion et les systèmes de pouvoir à l'œuvre⁷¹, 2) de cerner l'impact des dimensions temps/espace et de considérer les niveaux multiples d'analyse et 3) de faire ressortir les catégories sociales imbriquées et les ressorts de la résilience/résistance à l'œuvre (Hankivsky 2014). Par ailleurs, le souci de réaliser une analyse réflexive, consciente de la diversité des savoirs en cause, et donc, respectueuse d'enjeux liés à la justice sociale et l'équité impliquait de garder constamment en mémoire le fait que chaque unité thématique n'était pas une entité objective et arrêtée en soi, mais bien une entité en construction constitutive d'une interprétation qui m'appartenait. (*Ibid.*)

Concernant le sens particulier que prennent les principes d'équité et de justice sociale pour conduire des analyses pertinentes et fécondes avec les femmes autochtones, les recommandations de Clark (2012) sont sans équivoque. Je les reprends ici en notant qu'elles constituent des éléments qui ont structuré mon

⁷¹ Pour définir ces concepts, je retiens les définitions de Dhamoon. « *By processes* I am referring to the ways in which subjectivities and social differences are produced, such as through discourses and practices of gendering, racialization, ethnicization, culturalization, sexualization, and so on. *By systems* I am referring to historically constituted structures of domination such as racism, colonialism, patriarchy, sexism, capitalism, and so on. » (emphase originale, 2011: 234) Comme elle le rappelle, l'accent dans les deux définitions n'est pas l'intersection elle-même, mais le pouvoir sous-jacent que l'interaction révèle.

analyse à différents moments, tant pour entamer la rédaction d'un extrait que pour le réviser.

1) Analyse des politiques et des intersections politiques comme des manifestations de violence coloniale (« acknowledgment of the harm created by policy, and directly link this harm to colonial policies and both historical and current state interventions ») (Clark 2012: 144)

2) Analyse de genre anticoloniale (« careful study and disruption of gendered-colonial images, and to social justice approaches for addressing societal complacency and inaction ») (Clark 2012: 144)

3) Contextualisation de l'histoire individuelle dans l'histoire familiale (« situates mental health and trauma among Indigenous girls who have experienced violence within a broader context and acknowledges their resistance and agency at the intersection of colonialism, poverty, patriarchy, racism and discrimination, among other system ») (Clark 2012: 149)

4-5) Repositionner la centralité de l'agentivité et la reconnaissance de la résistance (« Ultimately, Indigenous girls and women continue to engage in ongoing acts of resistance to harmful policies that do not reflect their realities. Honouring this resistance is central to acknowledging Indigenous girls' agency in the development of an Indigenous intersectional-based policy analysis framework. Indigenous girls and women are the best guides for determining their own needs in this respect, as they are already engaging in daily acts of understanding, negotiating and pushing back against colonial policy ») (Clark 2012: 151)

Revenant au processus analytique lui-même, lorsque les unités construites m'apparaissaient suffisamment solides, dans le sens où ensemble elles semblaient refléter plusieurs extraits du corpus et à ma compréhension des perspectives des femmes, chacune était ensuite reprise à part dans une fiche où elle était développée et détaillée, en conservant les passages des verbatim les plus éloquentes pour appuyer

les descriptions offertes. Le travail s'est poursuivi jusqu'à saturation des données⁷².
Le produit final lié à la réalisation de ce processus est le chapitre 4.

En terminant, j'ai déjà fait allusion au caractère éminemment itératif de ma démarche de recherche et d'analyse. Il est difficile d'en rendre compte par écrit sans avoir le sentiment lancinant de répéter une chose évidente. Ma façon de décrire ce processus est la suivante. À chaque fin de cycle d'analyse, un regard nouveau sur les différentes dimensions de la problématique, des dimensions ou échelles du contexte, en somme, sur le travail d'analyse et de reconstitution effectué précédemment, se faisait jour. Cette perspective nouvelle sur les différentes composantes du corpus permet de prendre la mesure de ce qui n'était pas encore saisi ou même entrevu auparavant. La prise de conscience de ces zones d'ombre et l'articulation de ces dernières ont, à plusieurs reprises dans la démarche d'analyse, signalé la nécessité d'aller puiser dans d'autres types de littérature, d'aller réécouter ou relire des récits afin de travailler un nouveau filon ou poursuivre une analyse incomplète, en alternance et souvent en tandem.⁷³

À terme, la thèse proposée connaît certaines limites qu'il convient de préciser.
La présente étude de cas contextualisée, bien que permettant de mieux voir les

⁷² «The point in analysis when all categories are well developed in terms of properties, dimensions and variations. Further data gathering and analysis add little new to the conceptualization, though variations can always be discovered.» (Corbin & Strauss 2008 : 263)

⁷³ En outre, je souligne qu'en plus des écrits cités, mes interprétations ont fortement été influencées par la voix des femmes autochtones entendues dans des situations multiples et dont il est parfois difficile de retracer la source. En effet, les informations recueillies et impressions construites lors de la participation à des événements (voir introduction) n'ont pas toutes été répertoriées systématiquement (certaines précèdent le commencement de mon doctorat), mais il est fort plausible qu'elles aient été mobilisées à un moment ou un autre dans le processus interprétatif.

racines de l'itinérance et des conditions entravant ou soutenant les femmes autochtones pour en sortir en contexte québécois, ne permet pas une généralisation des trajectoires de toutes les femmes autochtones ayant vécu l'itinérance dans les villes du Québec. La réalisation d'autres études sur le sujet permettra sans doute de préciser la nature de différences intergénérationnelles tant sur le plan des manifestations du traumatisme et des effets de ce dernier sur le parcours des femmes, des sources de la résilience (comme le suggèrent notamment Hamdullahpur *et al.* 2017), que des effets des catégories de différenciation dans les trajectoires de vie des femmes autochtones ayant vécu l'itinérance.

Conclusion

L'objet de ce chapitre était de relater avec le plus de détails et de transparence possible les sources de réflexion, d'analyse et d'interprétation ayant orienté, à un moment ou à un autre, la rédaction de cette thèse. En plus de décrire les influences théoriques et méthodologiques, la collecte de données, le corpus principal, la documentation secondaire ainsi que le processus de traitement et l'analyse des récits, une attention particulière a été accordée aux considérations éthiques en amont de ces différents choix. Le chapitre suivant présente le travail incontournable de contextualisation sociohistorique pouvant permettre de mieux comprendre les trajectoires et perspectives des participantes à cette recherche.

CHAPITRE 2

« ... We Indian women stand before you as the 'least members of your society'. You may ask yourself why. First, we are excluded from the protections of the Canadian Bill of rights or the intercession of the human rights commission because the Indian Act supersedes the laws governing the majority. Second, we are subjected to a law wherein the equality is the inequality of treatment of both status and non-status women. Third, we are subjected to the punitive actions of dictatorial chiefs half-crazed with the newly acquired powers bestowed by a government concerned by their self-determination. Fourth, we are stripped naked of any legal protection and raped by those who would take advantage of the inequities afforded by the Indian Act. Raped because we cannot be buried beside the mothers who bore us and the father who begot us:

- *Because we are subjected to eviction from the domiciles of our families and expulsion from the tribal roles.*
- *Because we must forfeit any inheritance or ownership of property.*
- *Because we are divested of the right to vote.*
- *Because we are ruled by chiefs steeped in chauvinistic patriarchy who are supported by the Indian Act, drafted by the rulers of this country over one hundred years ago.*
- *Because we are unable to pass our Indianness and the Indian culture that is engendered by a mother to her children.*
- *Because we live in a country that is acclaimed to be one of the greatest cradles for democracy on earth offering asylum to Vietnamese refugees and other suppressed peoples while within its borders its native sisters are experiencing the same kind of suppression that has caused the peoples to seek refuge by the great mother known as 'Canada'. [...] »*

Extrait d'un discours prononcé par Mary Two-Axe Early, octobre 1979, Conférence de l'Institut canadien de recherche sur l'avancement de la femme, Edmonton (reproduit dans Mohawk Women of Caughnawaga 2009 : 356)

Ce deuxième chapitre a pour objectif de reconstituer le contexte sociohistorique dans lequel les femmes autochtones rencontrées dans le cadre de cette recherche doctorale évoluent aujourd’hui. Pour ce faire, la mise en résonance de la littérature produite dans plusieurs disciplines a été privilégiée. Inspirés par les choix théoriques présentés précédemment, ce chapitre propose une relecture de l’histoire qui tienne compte des héritages des Peuples autochtones et surtout, des femmes autochtones. Une perspective intersectionnelle nous invite à prendre en considération différents niveaux d’analyse, de même que le temps et l’espace pour rendre compte de la complexité des engrenages des réalités vécues par les femmes autochtones aujourd’hui. Avec ces recommandations en tête, le présent chapitre offre une lecture synchronique du déploiement du traumatisme historique au Canada et au Québec, tel que la littérature nous permet de le reconstruire. D’abord, la première partie offre une reconstitution des conditions de déploiement du traumatisme historique au Québec et au Canada. Ensuite, la seconde partie retrace les germes coloniaux, patriarcaux et racistes des institutions canadiennes dans leurs rapports aux femmes autochtones. Ainsi, seront traités de façon distincte, mais nécessairement interreliée, les éléments décrits dans la première partie du chapitre portant sur les modalités politiques et légales fondant l’exclusion, la discrimination et la violence, tel que l’illustre la citation extraite du discours de Mary Two-Axe-Early ouvrant ce chapitre, à l’endroit des femmes autochtones dans l’histoire et le présent du Canada⁷⁴. À terme,

⁷⁴ La présidente de l’Association des femmes autochtones du Canada, Francyne Joe, en référence à l’exclusion de l’AFAC de pourparlers relatifs aux changements climatiques fait référence à l’exclusion et la discrimination que vivent toujours les femmes à l’intérieur des communautés autochtones : « Indigenous women have been experiencing gender oppression within not just Canadian society, but within our own aboriginal societies... So sometimes I think our views are not going to be as well-represented by these male-dominated indigenous groups. » (McSheffrey 2016)

cette reconstitution selon deux angles distincts jettera les bases d'une compréhension contextualisée des récits des participantes à la recherche dont il sera question au chapitre troisième.

2.1 Pour une relecture de l'histoire du Canada et du Québec et à la lumière du cadre du traumatisme historique

Sans que soient posées directement les questions « peut-on parler de traumatisme historique en contexte québécois et si oui, à quelle période peut-on associer ses débuts? », un pan des recherches ethnohistoriques s'intéressant au contact et rapports entre l'empire colonial français et les Premières Nations occupant alors les territoires correspondant au Québec d'aujourd'hui sont d'intérêt pour avancer la réflexion sur le sujet (Sawaya 2013; Lepage 2009; Savard 2008, 1994; Havard 2003; Simard 2003; Savard 1994; Delâge 1991; Dickason 1997; Jaenen 1984;). Certains d'entre eux, pour décrire la nature de ces rapports, mettent davantage l'accent sur les alliances et le métissage découlant des interactions entre les Français et les Premières Nations alliées et tendent à associer l'émergence d'une visée assimilatrice au régime anglais, et en particulier au régime se constituant suite aux guerres napoléoniennes. L'argument est le suivant : étant donné le caractère sporadique des contacts entre colons et les Premières Nations et la petite taille des établissements européens⁷⁵, il est généralement admis que les rapports de pouvoir établis n'ont pas généré les

⁷⁵ «10000 Français sont passés en Nouvelle-France alors qu'au lendemain de la conquête britannique (1759), le futur Canada comptait plus de 60000 habitants et les treize colonies voisines atteignaient le million. » (Simard 2003 : 24)

mêmes dérangements sur le mode de vie des Premières Nations sous la couronne française que sous la couronne britannique ou espagnole (Jaenen 1984).

On peut se demander si ce constat – même s’il contient vraisemblablement une part de vérité⁷⁶ – n’a pas eu comme effet pervers de dédouaner les autorités gouvernementales de la province du besoin de se pencher sur sa propre responsabilité historique et sur les impacts de ses propres politiques coloniales sur les conditions de vie actuelle des Peuples autochtones qui vivent à l’intérieur de ses frontières (Cornellier 2016). En effet, en entretenant l’idée que les Français ou les Canadiens français n’étaient pas aux rênes du pouvoir lorsque « le pire » est arrivé, de larges pans de la population québécoise ne se sentent pas concernés par la nécessité d’opérer un réexamen de l’histoire coloniale du Québec. Et du coup, le rôle joué par les institutions et les différents agents de cette province dans la reproduction de rapports d’exclusion fondée sur cette même logique coloniale demeure occulté⁷⁷.

Tentons l’exercice de relire l’histoire à l’aide de l’approche de Sotero (2006)

⁷⁶ Selon Beaulieu (2008), qui revisite l’historiographie courante de l’alliance franco-innu (1603-1653), il n’est pas du tout clair que la relation entre les parties était exempte de conflits; il fait l’exercice de réexaminer cette dernière tel un processus visant la constitution d’un rapport de domination colonial sur les populations autochtones.

⁷⁷ Savard pose cette question dans des termes différents : « Le fait que certains de nos ancêtres aient considéré ces gens comme des marchandises susceptibles d’être achetées, échangées, vendues et léguées, explique peut-être aussi que la plupart d’entre nous persistent à nier l’existence de leur titre sur leurs terres et de leurs droits aux ressources naturelles que ces dernières recèlent. D’où le réflexe de regarder ailleurs. Maintenant que l’ignorance pourrait commencer à s’estomper, il serait sage de faire le nécessaire pour que nos descendants n’aient jamais « les dents agacées ». Comme le suggérait Marcel Trudel, nous n’avons pas à rougir de nos origines coloniales, à la condition cependant de ne pas attendre le 500e anniversaire avant d’en assumer les conséquences, notamment en reconnaissant pleinement les droits de ces peuples comme vient de le faire l’Assemblée générale des Nations unies et en mettant en œuvre cette déclaration le plus tôt possible. Refuser cette chance historique, à la manière du présent gouvernement canadien, c’est déjà léguer à nos descendants un héritage pire encore que toute dette publique. Quant à nous, québécois, ce dossier n’est pas non plus étranger aux difficultés que nous n’en finissons plus d’éprouver à nous définir collectivement. » (Savard 2008 : 131)

et les quatre composantes du traumatisme historique décrites dans son modèle : 1) ségrégation/ déplacement (réserves, camp de réfugiés, base militaire); 2) violence physique et psychologique aiguë et chronique; 3) destruction économique (perte de territoires, de ressources et de droits); 4) dépossession culturelle (perte de rôles culturels, langue et spiritualité). À quelles périodes historiques peut-on associer l'activation de ses composantes en contexte québécois ? Que sait-on des variations temporelles et spatiales ?

2.1.1 Le régime français : entre alliances et réductions

Les quelque cent soixante années d'existence de la Nouvelle-France furent marquées par l'extraction de ressources (le commerce des fourrures) au bénéfice de la métropole européenne (Lavoie 2010). Dès le départ, une logique d'accaparement de la nature par l'humain était à l'œuvre dans la construction de la Nouvelle-France, même si pragmatiquement, les « agents » du Roi de France eurent éminemment besoin des Premières Nations pour mener à bien cette entreprise (Simard 2003). Les principes juridiques retenus pour justifier la souveraineté française sur les terres étaient eux aussi instruments d'appropriation ; en invoquant la doctrine de la « *terra nullius* » (des territoires qui ne sont pas encore sous contrôle chrétien) ou « *vaccum domicilium* » (territoires non occupés ni cultivés extensivement), la France se jugeait maître unique et suprême des territoires conquis.⁷⁸ (Lavoie 2010 : 17 ; Jaenen 1984 : 20). Selon cette logique, les Premières Nations étaient soumises à la Couronne : elles

⁷⁸ La cour d'appel a évoqué cette théorie dans R. c. Côté, 1993 CanLII 3913 (QC CA), décision qui par la suite a été infirmée par la Cour suprême R. c. Côté, [1996] 3 R.C.S. 139.

n'avaient pas de droits inaliénables découlant de leur occupation ancestrale du territoire (Jaenen 1984 : 20-21).

Dans sa reconstitution de la place de la religion dans l'alliance franco-amérindienne, Delâge explique les différentes facettes des rapports entre missionnaires et Amérindiens à partir de correspondances et archives. Il rapporte que les missionnaires présumaient au départ bien présomptueusement que les Amérindiens du Nord-Est étaient des pages blanches sur le plan spirituel. Leur entreprise de conversion n'ayant pas le succès escompté, ils ont dû s'adapter aux réalités locales, adopter un « discours recevable » et valoriser le caractère magique plutôt que culturel de la religion de façon à convaincre (et pas nécessairement convertir d'une façon irréversible et exhaustive) leurs interlocuteurs à l'égard de la toute-puissance du Dieu chrétien. Selon Delâge, s'ils ont déployé de multiples stratégies en n'hésitant pas à chasser les chamanes et en créant couvent et collèges destinés à offrir une éducation chrétienne, ce n'est qu'avec les multiples épidémies décimant les populations amérindiennes en bien plus grand nombre que les colons que les alliés de la France finirent par se rapprocher du christianisme. L'explication partagée par les missionnaires au sujet des sources du cataclysme sélectif était bien simple : Dieu n'avait pas le pouvoir de faire mourir, mais celui de permettre à Satan d'affliger les humains qui ignoraient son règne (1991 : 66).

Dans l'ensemble, même si l'entreprise de conversion et d'assimilation des Premières Nations propre au régime français – qui se traduit entre autres par la

création des premières « réductions jésuites »⁷⁹ dans la vallée du Saint-Laurent – se distingue en ampleur des vagues ultérieures d'établissement de missions chrétiennes dans l'Ouest et le Nord canadien quelques siècles plus tard, le contexte colonial dans lequel elle eut cours ne manqua pas de créer une première génération⁸⁰ d'«apatrides de l'intérieur» :

« Ces gens se trouvent *dépaysés* dans leur propre continent, arrachés à leur champ normal de gravitation culturelle. Coupés de leurs terres ancestrales, enclavés dans des établissements restreints aux franges des agglomérations européennes, convertis par la force des choses à des croyances chrétiennes et à des mœurs sédentaires étrangères à leurs traditions [...] Ils n'appartiennent plus à ce monde précolombien où évoluent encore les autres Autochtones ; mais ils n'ont guère davantage de place dans la société coloniale. » (italique dans l'original, Simard 2003 : 25)

Savard (2008), s'appuyant entre autres sur les travaux de l'historien Marcel Trudel (2004), nuance la lecture a posteriori présumant que les motivations civilisatrices des missionnaires différaient substantiellement de celles de leurs homologues anglais dans la constitution des réserves⁸¹. Mentionnant au passage que les pratiques de

⁷⁹ Selon certains auteurs, celles-ci s'apparentaient plutôt à des camps de réfugiés puisqu'elles servaient à protéger les survivants des guerres et des épidémies, ainsi que les convertis autrement persécutés par les membres de leurs clans (Simard 2003; Villeneuve 1984).

⁸⁰ « Dès le XVII^e siècle, toutefois apparaît une variété mutante d'Autochtones qui, pour être alors marginale, n'en représente pas moins l'avenir de tous les premiers habitants du continent. Il s'agit de groupes plus ou moins désintégrés par la maladie et les vicissitudes de la guerre et qui trouvent refuge auprès des missionnaires jésuites [...] Ce sont d'abord les vestiges de la Confédération huronne, décimée par les épidémies et raid des tribus alliées aux Britanniques, et dont les hordes ont quitté leur terre d'origine, sur leur Grand Lac éponyme, pour venir s'installer près de Québec (1650). Puis, devant Montréal, d'anciens captifs des Iroquois, en plus des Iroquois convertis au catholicisme (« donc passé à l'ennemi français » selon leur peuple), rassemblés dans le village qui formera Kahnawake (1665). Enfin, il y a les Abénaquis de Nouvelle-Angleterre qui, sortis perdants d'un brutal conflit contre la colonie de Boston, conflit connu sous le nom de « Guerre du roi Phillip » seront contraints de trouver asile auprès des Français, face à la capitale de Québec ou au poste de Trois-Rivières, un peu plus haut sur le Saint-Laurent (1680). » (Simard 2003 : 25)

⁸¹ Selon Savard (2008), ces réductions avaient les mêmes objectifs assimilationnistes que les générations de réserves établies par la Couronne anglaise près de deux cents années plus tard.

traite d'esclaves amérindiens⁸² durant le régime français étaient monnaie courante, à l'instar de partout ailleurs sur le continent, il voit dans le modèle des réductions jésuites de larges similarités avec les pratiques institutionnalisées par l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* de 1869 qui devint la *Loi sur les Indiens* en 1876 (Savard 2008⁸³). En somme, par cette reconstitution des réductions jésuites et de leurs effets, ces auteurs invitent à un verdict plus nuancé quant au caractère « distinct » des entreprises missionnaires durant le régime français.

Plusieurs auteurs s'entendent pour dire que ce sont des considérations pratiques – sa relative faiblesse sur le terrain par exemple – qui forcèrent les autorités françaises à être plus conciliantes que leurs compétiteurs espagnols ou anglais et les laissèrent maintenir, en dehors des missions, leurs modes de vie traditionnels, incluant leur mode de gouvernance⁸⁴. En concordance avec cet objectif d'accroître le nombre de fidèles de la Couronne française et dès lors sa mainmise sur le territoire et les ressources⁸⁵, cette dernière encourageait aussi les mariages mixtes entre Indiennes et colons français. Une fois mariées, on s'imaginait qu'elles seraient plus

⁸² Selon Trudel, il y aurait eu quelques centaines d'esclaves amérindiens avant la grande Paix de Montréal en 1701, et cette pratique aurait pris de l'ampleur au lendemain de ce traité de paix (2004).

⁸³ Il note que les deux modèles préconisaient la vocation agricole des réserves pour forcer la sédentarisation des bandes et rapporte comment un « vote » au sein de la réduction de Sillery semble avoir constitué un modèle viable pour, quelques siècles plus tard déposséder les Premières Nations d'un mode de gouvernance tribale.

⁸⁴ Selon Jaenen, qui a documenté l'historique des relations entre la France et les Peuples autochtones de la Nouvelle-France et de l'Acadie, quoique les opinions divergeaient, même les Anglais de l'époque s'entendaient pour dire que la France était plus habile pour s'attirer les bons sentiments des Premières Nations (1984 : 10-12). La méthode préconisée pour interagir avec les Premières Nations est jugée plus agressive par cet auteur durant les années 1550-1600. L'usage de la force est un des moyens envisagés pour pacifier les Autochtones. (*Ibid.* : 23-24)

⁸⁵ Des personnages historiques représentants de la Couronne ont tenu des propos qui illustrent cette entreprise. Samuel de Champlain aurait dit aux Algonquins « Nos garçons se marieront avec vos filles et nous ne formerons qu'un peuple » et Colbert « On voudra unir les peuples par l'intérêt du sang comme ils le sont par le commerce » (cités dans Groulx 1919 : 26- 27).

faciles à convertir au catholicisme et que la descendance de ces unions serait automatiquement chrétienne (Jaenen 1984 ; Jamieson 1978) et, dès lors, forcément loyale à la Couronne française. En dépit de tous ces stratagèmes, les Premières Nations se sont ponctuellement opposées aux prétentions de souveraineté de la Couronne française sur leurs terres. Les Mikma'q, les Iroquois, et dans une certaine mesure aussi les Abénakis, ont d'ailleurs toujours nié leur assujettissement par la Couronne française et cette contestation se prolongeât à l'égard de la Couronne britannique à l'issue du Traité d'Utrecht (Jaenen 1984)⁸⁶.

2.1.2 La Proclamation royale de 1763

Après la Conquête britannique, les termes des alliances entre la Couronne et les Premières Nations furent préservés pendant quelque temps. De larges portions des territoires « cédés » par la France à l'Angleterre sont alors réservées aux Premières Nations pour le maintien de leur usage ancestral, leur liberté de religion est réaffirmée dans la Proclamation royale de 1763, aussi considérée comme étant la première constitution écrite canadienne. Le principe de responsabilité fiduciaire de la Couronne à l'endroit des Premières Nations est aussi décrit dans la Proclamation royale :

« il est juste, raisonnable et essentiel à nos intérêts et à la sûreté de nos colonies que les différentes nations de sauvages avec lesquelles nous avons quelques relations et qui vivent sous notre protection, ne soient ni inquiétées ni troublées dans la possession de telles parties de nos domaines et territoires comme ne nous ayant pas été cédés, ni achetés par nous, leur sont réservés, ou

⁸⁶ Ce scénario se reproduira aussi des suites du Traité de Paris, dans d'autres régions de la Nouvelle-France défaite : « parmi les Amérindiens des Grands Lacs et du bassin de la rivière Ohio, le traité met le feu aux poudres. Les chefs accusent la couronne de France de céder à la couronne d'Angleterre un territoire qui ne lui appartient pas. » (Sawaya 2013)

à aucun d'eux, comme leur pays de chasse. » (Hurley 2002 :1)

Ce même document, qui constitue une forme de reconnaissance du statut distinct des Premières Nations par la Couronne, nomme aussi un processus par lequel les droits territoriaux des Autochtones peuvent être « éteints » : les traités (Otis 2013). À l'époque cependant, les Premières Nations sont toujours des alliées incontournables de la Couronne dans son objectif de protéger le Canada d'incursions américaines au nord de la frontière. D'ailleurs, de 1791 à 1795, et à quelques reprises par la suite, les autorités jonglent avec l'idée de créer un état tampon amérindien entre les États-Unis et le Haut et Bas-Canada (Savard 1994). Deux décennies plus tard, le contexte géopolitique européen avait largement changé. Au terme des guerres napoléoniennes, la Grande-Bretagne avait remplacé la France à titre de première puissance coloniale internationale et le demeura jusqu'à la Première Guerre mondiale. La signature du traité de Gand de 1814, dans le cadre duquel les autorités américaines s'entendirent avec la Grande-Bretagne et renoncèrent à toute prétention en terres canadiennes, réduisit considérablement l'importance du maintien des bons rapports avec les Premières Nations (Savard 1994). La pratique de négociation de bonne foi, de réciprocité et de bons procédés avec les Premières Nations inscrite dans la Proclamation royale ne s'est pas éteinte du jour au lendemain, mais le rapport de pouvoir altéré changea le regard que les autorités coloniales portaient sur les alliances : la protection des Premières Nations devenait une entrave à la promotion des intérêts économiques de la Couronne britannique sur ses colonies.

La proclamation d'indépendance des États-Unis d'Amérique en 1783 a

engendré l'exode de plus de 40000 loyalistes britanniques vers le Nord. En récompense de leur loyauté, ces ex-combattants (incluant des membres de la Confédération Haudenosaunee) se sont vus concéder des terres allant de 50 à 5000 acres de terres, étendue déterminée selon le rang militaire dans le Haut et le Bas-Canada (Garon 1940 : 88)⁸⁷. Quelque trente années plus tard, l'immigration européenne, d'abord issue de la Grande-Bretagne (Angleterre, Écosse, Irlande, Pays de Galles), prit un nouvel essor dans les deux Canada: récessions, famines successives en Irlande, révolution industrielle et transformation des pratiques agricoles forcèrent nombre de ressortissants à y émigrer (entre autres terres du Commonwealth) à partir des années 1830. L'équilibre populationnel devenait toujours plus à l'avantage des colons britanniques. Durant les années suivantes, pas moins de trois commissions d'enquête sur l'administration des affaires indiennes et les réalités sociales indiennes ont été conduites : le rapport Darling (1828), la Commission Bagot (1844) et la Commission Pennefather (1858). Ces trois rapports sont à la base des idées maitresses de la politique de tutelle et d'assimilation des Peuples autochtones déployée dans la foulée de l'adoption de l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique de 1867 et plus concrètement au travers de l'adoption de la *Loi sur les Indiens* de 1876 (Lavoie et Vaugeois 2010).

⁸⁷ Principalement en Gaspésie dans le Bas-Canada, selon Garon (1940).

2.1.3 Deuxième génération de réserves : définition d'une politique d'assimilation canadienne-française

Près de 100 ans après la Conquête britannique, de nouvelles réserves sont formées suivant les pétitions des chefs des Premières Nations qui cherchent à préserver leur mode de vie sur des portions de leurs territoires traditionnels. En effet, l'accroissement de la présence des colons blancs sur leurs territoires sans leur consentement (les terres font l'objet de spéculation et des compagnies exploitent de plus en plus les ressources forestières) est une tendance qui s'observe un peu partout au Canada, mais avant la confédération, d'abord dans le territoire algonquin situé alors dans le Haut-Canada (Villeneuve 1984). Ainsi est adopté en 1850 l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* et une année plus tard, en 1851, l'*Acte pour réserver certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada*.

Ces Actes succèdent, selon Fortin et Frenette, au rapport du commissaire des terres de la couronne, Denis-Benjamin Papineau à l'issue d'un voyage au Lac-Saint-Jean (1989 : 32-33). Au départ, le gouvernement du Bas-Canada annonce qu'il réservera 230 000 acres de terres pour l'usage des « tribus » indiennes. Son idée, en concordance partielle avec le rapport du commissaire, est de confier aux missionnaires la tâche de faire des Autochtones des agriculteurs sédentaires éduqués dans les mœurs de la majorité (*Ibid.*). Après cette annonce, le gouverneur général, par l'entremise de son secrétaire fait part de ses préoccupations découlant d'expériences similaires dans le Haut-Canada : les étendues de terres sont jugées trop grandes

considérant que peu d'Autochtones réussissent à devenir de « bons agriculteurs ». À la suite de ces « recommandations », de larges tronçons de terres seront retranchés et les Oblats prendront le mandat de civilisation des Amérindiens. Les terres octroyées n'étant pas propices à l'agriculture et les désaccords entre les missionnaires, et entre les Premières Nations devant se partager les lots, sont autant de raisons invoquées, selon Fortin et Frenette (1989) pour expliquer que la politique de création de réserves n'eut pas l'effet escompté par la province. Aujourd'hui, certaines terres réservées des suites de cet acte sont toujours habitées⁸⁸, quoiqu'avec des superficies réduites, tandis que d'autres furent échangées⁸⁹, abandonnées, cédées ou vendues (Villeneuve 1984 : 22-29)⁹⁰.

Comme on vient de le voir, du point de vue de la Couronne britannique, les objectifs de création de réserves étaient doubles : 1) répondre aux demandes d'aide acheminées par certaines Premières Nations en ce qui a trait à sa responsabilité fiduciaire et 2) accroître l'efficacité des diverses stratégies d'assimilation des Indiens à l'image de la société canadienne. Sur ces enclaves territoriales restreintes, on projetait d'arriver à les réformer plus facilement. Parfois, les terres réservées étaient si éloignées qu'elles étaient abandonnées; une fois inhabitées, les terres étaient

⁸⁸ Listuguj, Wemontaci, Kitigan Zibi (Maniwaki), Timiskaming First Nation (Lac Témiscamingue) sont toujours aux mêmes emplacements, sur des superficies réduites. Doncaster est inhabitée, mais demeure la propriété de Kahnawake et Kanesatake (Villeneuve 1984).

⁸⁹ La réserve atikamekw de Coucouache fut échangée après la construction d'un barrage en 1932, lequel inonda les terres de la réserve. Manicouagan (une large parcelle de terre de 28000 acres) fut échangée pour celle de Bersimis en 1861 (25000 acres). Métabetchouan et Péribonka ont été échangées pour la réserve de Ouiatchouan à Pointe-Bleue en 1856 (Villeneuve 1984).

⁹⁰ Roquemont, réserve Huronne a été abandonnée et vendue en 1904. Les réserves abénaquises de Coleraine et de Crespieul ont été abandonnées puis vendues au début des années 1900. Viger, réserve malécite a été abandonnée en 1869 puis vendue. Les terres ont été abandonnées, car elles étaient trop éloignées des établissements indiens principaux (Villeneuve 1984).

récupérées par la Couronne et revendues sans que les Premières Nations concernées n'en soient informées.

2.1.4 La construction de l'État-nation canadien : négociations et dépossession par numéros

L'héritage idéologique et normatif des métropoles britannique et française est enchâssé dans l'Acte d'Amérique du Nord britannique (AANB) de 1867 (appelé aujourd'hui la *Loi constitutionnelle de 1867*). C'est la prérogative que les « peuples fondateurs » se sont arrogée et ont inscrite dans les structures de gouvernance, législative et judiciaire du pays. La question indienne, en continuité avec la responsabilité fiduciaire de la Couronne, est devenue une « compétence » du gouvernement central, le gouvernement fédéral (Hurley 2002 :1). C'est lui qui devenait responsable de mettre en œuvre les lois adoptées par le parlement canadien, au nom de la Couronne.⁹¹ Ces lois et directives visaient à administrer les Indiens toujours plus « efficacement » (Jamieson 1978) ; par efficacité, il est question, en particulier, de réduire éventuellement à zéro les coûts reliés à l'administration des Indiens. En effet, observant l'échec des politiques incitatives à la sédentarisation, des commissaires chargés d'enquêter sur les conditions des Indiens conclurent en 1847 à la nécessité de les enclaver sur des parcelles de terre éloignées des blancs – les territoires occupés étaient jugés trop étendus pour le nombre d'habitants indiens –

⁹¹ En 1867, les « pères fondateurs » ont confié au Parlement fédéral toutes les compétences nécessaires à la mise en place d'un marché commun est-ouest. L'attribution de la compétence législative relative aux Indiens s'inscrit dans cette visée; il fallait éteindre leurs droits pour faire progresser la construction des chemins de fer et la colonisation.

et d'entreprendre de manière plus systématique leur christianisation et d'interférer activement dans leur éducation (Jamieson 1978 : 21-24). Les quelque vingt années précédant l'adoption de l'AANB se déroulèrent sous le signe d'un déploiement toujours plus serré de mesures législatives axées sur le résultat de mettre fin à cette pratique de reconnaissance d'un statut particulier des Indiens et des rétributions financières rattachées à cette reconnaissance (*Ibid.* : 26-28).

Les traités numérotés négociés entre 1871 et 1921 (11 en tout, tous à l'ouest du Québec), en rupture avec la pratique coutumière émanant des pratiques diplomatiques autochtones traditionnelles et ayant été respectée jusqu'à la Proclamation royale, servaient désormais à éteindre (« to cede, release and surrender ») tous les droits de quelque nature qu'ils soient auxquels pouvaient prétendre les Autochtones. J'y reviendrai plus loin, mais notons ici que la province de Québec, à l'instar des provinces des Maritimes, ne signa aucun traité numéroté avec les Premières Nations en dépit de son rôle dans la colonisation et le développement du territoire anishnabe, eeyou, atikamekw et innu. Le gouvernement perpétuait la pratique de la métropole française -inscrite dans le droit public québécois- selon laquelle elle ne se croyait pas obligée de compenser les Premières Nations pour l'utilisation, le développement, la déportation et la colonisation, c'est-à-dire, la spoliation de leur territoire.

L'objectif des traités numérotés était de permettre la colonisation, l'immigration et le commerce ou toute autre fonction que la Couronne jugeait pertinents sur les terres autochtones, en vue notamment d'accroître les

manifestations de « souveraineté » de la Couronne vers l'Ouest et le Nord⁹². En contrepartie, cette dernière octroyait aux Premières Nations occupant les territoires visés par le traité des terres réservées, des rentes annuelles non indexables à perpétuité et autres denrées soutenant le développement de l'agriculture (extrait du Traité 4, cité dans Asch 2014 : 76-77). Les territoires « cédés » par la voie des traités numérotés étaient ensuite administrés et développés par les provinces conformément à l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867.

Du côté des Autochtones, conclut l'anthropologue Michael Asch après avoir mené des recherches avec les aînés ayant négocié le Traité 11 en 1921, il ne fut jamais question de donner l'entière autorité à la Couronne sur les territoires ; il s'agissait plutôt d'obtenir la garantie que la colonisation se ferait sans heurts (les termes de l'entente étant définis et agréés de bonne foi) ni ne restreindrait leur liberté.⁹³ Par ailleurs, selon l'anthropologue, les interlocuteurs autochtones de tous les traités numérotés ne partagent pas l'interprétation de la Couronne : « They speak with one voice asserting that what the Crown asked for was permission to share the land, not the authority to govern it (Asch 2014 : 77) ». Par ces traités négociés et signés de bonne foi, les Premières Nations voulaient s'assurer qu'aucun changement ne leur

⁹² L'expansion vers l'Ouest répondait à la menace que posait le même mouvement vers le Pacifique au sud de la frontière. Le risque était trop grand, du point de vue de la Couronne, que les États-Unis tentent d'élargir leur influence au nord du 49^e parallèle (Zaslow, cité dans Jamieson 1978, 31).

⁹³ Toujours selon Asch, l'événement précipitant la négociation de traités fut l'opposition des Peuples autochtones suivant la construction d'une ligne télégraphique et la prospection de territoires sans leurs permissions suivant l'achat par le gouvernement canadien de la Terre de Rupert à la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1870 pour 300000 livres sterling. Cette somme, aux yeux des parties autochtones, leur avait été volée et c'est ce qui donna lieu au soulèvement métis au Manitoba (2014 : 87-88.).

serait imposé (Asch 2014 : 85-87).

Pour résumer, en particulier depuis l'adoption de l'Acte d'Amérique du Nord britannique de 1867, les protagonistes de la construction de l'État-nation canadien prennent pour parti d'institutionnaliser la hiérarchie des rapports de pouvoir par la voie juridique. Selon cette hiérarchie, les « peuples fondateurs », soit les colons d'origine française et britannique, assurent une pérennité de leurs accès au territoire et aux ressources et une dépossession concomitante des Autochtones dans ce créneau. Les intérêts économiques de la Couronne furent cooptés pour justifier des mesures législatives contredisant l'esprit de sa responsabilité fiduciaire tel que l'envisageaient les Premières Nations. Toutes les politiques et lois adoptées par la suite, jusqu'au réveil autochtone des années 60 et 70, reflètent ce contrat social duquel globalement les Peuples autochtones au Canada sont définitivement exclus.

L'accroissement et l'expansion de la colonie couplée à l'image que les colons se font des Autochtones, des êtres inférieurs devant être réformés et éventuellement fondus dans la masse canadienne, légitiment des mesures se traduisant par l'exclusion et la dépossession des Autochtones. Le rôle crucial que jouait les femmes autochtones dans leur société, en particulier dans la transmission de l'identité et du patrimoine autochtone (nous y reviendrons dans la seconde partie du chapitre) était particulièrement problématique : il se devait d'être altéré pour conjointement, avec d'autres mesures, conduire à l'assimilation dans la population canadienne. Pour accélérer le processus, les autorités canadiennes jugèrent qu'il fallait commencer le travail d'effacement de l'identité le plus tôt possible chez les enfants. C'est cet objectif

qui est à la base de la création des pensionnats indiens.

2.1.5 Les pensionnats indiens et la rafle des années 60: violence communautaire, familiale, identitaire et culturelle

En tant qu'institution globale visant à porter atteinte à la survie des Premières Nations et des Inuit en terre canadienne, les pensionnats indiens et les écoles fédérales gérées par le ministère du Nord canadien ont affecté les trajectoires de vie des Autochtones pendant plusieurs générations. Cet impact est considérable ; près de 20 ans après la fermeture du dernier pensionnat en Saskatchewan en 1996, une large majorité de communautés autochtones composent toujours avec les traumatismes directs et indirects causés par ces institutions (Ross *et al.* 2015 ; Pember 2015 ; Robertson 2006)⁹⁴.

L'objectif des autorités était d'éradiquer l'« indien » au cœur de l'enfant, tel qu'il s'était constitué pour avoir grandi dans une famille avec des valeurs, une vision du monde et un mode de vie indien. Bien que les tentatives de « civilisation » des Premières Nations (en les convertissant à la religion catholique) remontent, comme nous l'avons vu, aux efforts de missionnaires français au 17^e siècle, ce n'est que dans la seconde moitié du 19^e siècle que les établissements scolaires devinrent partie

⁹⁴ Les publications de la Fondation autochtone de guérison font état de ces effets en contexte canadien. (<http://www.fadg.ca/publications>) tandis que les rapports produits dans le cadre de la Commission de vérité et réconciliation compilent, entre autres, les témoignages des survivants et des recommandations visant à catalyser une nouvelle ère en matière de rapports entre Autochtones et non autochtones. Selon le First Nations Regional Longitudinal Health Survey, qui a été mené auprès de 10962 adultes, 4983 adolescents et 6657 enfants, 20,3 % de la population autochtone adulte a fréquenté un pensionnat indien pour une période moyenne de cinq années. Aujourd'hui, 32,3 % des jeunes des Premières Nations et Inuit rapportent qu'au minimum un de leur parent a fréquenté un pensionnat indien (cité dans Ross *et al.* 2015 : 185).

prenante d'un système visant l'assimilation des Indiens dans la société canadienne⁹⁵. Ainsi, soutenues par une législation toujours plus contraignante, les congrégations religieuses ont « recruté », que les parents le veuillent ou non, un nombre significatif d'enfants répertoriés comme indiens inscrits⁹⁶. Entre les murs de ces établissements, une variété de moyens tous aussi dévastateurs psychologiquement les uns que les autres était employée pour atteindre cet objectif: raser les cheveux et départir les enfants de leurs vêtements traditionnels, dénigrement continu des valeurs et de l'identité autochtones comparativement aux valeurs et identités EuroCanadiennes, interdiction de parler sa langue maternelle autochtone, exécution d'abus et de punitions physiques, sexuels et psychologiques, enseignement intensif des pratiques et croyances religieuses chrétiennes, travaux forcés dans les champs, limites arbitraires encadrant retours dans la communauté d'origine ou droit de se faire

⁹⁵ La Commission Bagot de 1844 et le rapport Davin (1879) ont fait la promotion de l'adoption d'un modèle d'écoles résidentielles au Canada basé sur le modèle existant déjà aux États-Unis. Le rapport Davin affirme: "The Indian problem exists owing to the fact that the Indian is untrained to take his place in the world. Once we teach him to do this, the solution is had" (Annual Report 1895, p. xxii, cité dans Royal Commission on Aboriginal Peoples, vol. 1: 315).

⁹⁶ L'étude de Goulet (2016) effectuée à partir des archives des Oblats expose qu'au Québec, où la majorité des pensionnats indiens ont été ouverts tardivement (après 1950) pour des raisons que nous explorerons plus loin, une part importante d'enfants indiens n'ont jamais fréquenté les pensionnats. Il cite un rapport intitulé *Le problème indien au Québec* (1943), dans lequel un père oblat non identifié affirme, pour convaincre les autorités fédérales à propos de la nécessité de construire des pensionnats indiens au Québec : « À notre grande honte, avouons ici une déchéance, précise-t-il. Le fait brutal nous révèle que 3442 Indiens sont d'âge scolaire, que 1396 sont inscrits aux quelques écoles du jour et que la moyenne de fréquentation n'est pas de 50 %. Il y aurait donc environ 600 enfants sur 3442 qui iraient à l'école. » (2016 : 33) Ainsi, bien que certains enfants fréquentaient l'école de jour, un nombre important ne le fait pas « en raison de circonstances familiales » (pauvreté, nomadisme, destitution des parents) (*Ibid.*) Les conclusions d'une conférence des Oblats tenue en 1942 traduisent les intentions de ces derniers : « En tenant compte des défauts de leur milieu, nous essaierons de corriger les Indiens de leur indolence, et de leur imprévoyance. En les rendant économiquement indépendants, nous leur faciliterons la vertu, car celle-ci est difficile dans l'extrême pauvreté. » (Goulet 2016 : 207)

visiter par la famille, etc. (Fondation autochtone de guérison 2007, 2003 ; Kirmayer *et al.* 2003).

À leur tour devenus parents, les ex-pensionnaires ont élevé leurs enfants, à l'image des schémas relationnels caractérisant la vie dans ces lieux (Bourdaleix et Loiséle 2011 ; Fondation autochtone de guérison 2008).

« Des souvenirs collectifs cachés de ce traumatisme, ou encore une amnésie collective, sont transmis de génération en génération, tout comme les modèles sociaux et comportementaux mésadaptés sont les symptômes de divers troubles sociaux causés par le traumatisme historique. » (Fondation Autochtone de guérison 2003 : 73)

Ce traumatisme complexe est celui dont vise à rendre compte le concept de traumatisme intergénérationnel. Aujourd'hui, une troisième et parfois une quatrième génération d'Autochtones vivent avec les séquelles des pensionnats indiens. Nées dans un environnement où la famille est absente, négligente, abusive ou carrément violente, ces générations subséquentes évoluent du mieux qu'elles le peuvent en portant cet héritage et présentent sans surprise un état psychologique et psychique considérablement fragilisé.

En revanche, et j'y reviendrai plus en détail dans le chapitre quatrième, la recherche démontre aussi que cette troisième ou quatrième génération entretient des liens avec les grands-parents, des tantes ou des oncles qui ont cheminé vers la guérison et jouent le rôle de figures d'attachement plus stable durant l'enfance et plus tard dans la vie adulte (Anderson 2009). Étant aussi de plus en plus exposée à des initiatives de prise de conscience collective et projets de revitalisation de la culture (incluant des approches de guérison alternatives et traditionnelles) en ville et dans

certaines communautés globalement plus en santé, ces générations plus jeunes ont accès à davantage de ressources que leurs parents pour mobiliser cette capacité de résilience inhérente (Durie 2006), et aller au-delà des difficultés transmises de façon intergénérationnelle. Autrement dit, bien que la transmission intergénérationnelle différencie l'accès de nombre de personnes autochtones à une vie de qualité, d'autres processus d'inclusion opèrent au sein des communautés en réaction-résistance à cette force destructrice.

Pour sa part, le « sixties scoop » ou la rafle des années 60 est une expression qui décrit une période temporelle (1960-1985) durant laquelle on remarque le début et l'expansion d'une implication disproportionnée des systèmes de protection de l'enfance (« child welfare services ») en milieu autochtone (Sinclair 2007). L'usage du terme « rafle » semble justifié considérant qu'avant la décennie des années 60, moins de 1 % des enfants étaient pris en charge par le système de protection de l'enfance et que la décennie suivante, ce pourcentage avait grimpé à 40 %. On estime qu'environ 30000 enfants ont été placés dans des familles non autochtones ou adoptés. Mais cette estimation est probablement inférieure à la réalité puisque tous les enfants dont l'identité du père était inconnue ne pouvaient avoir de statut indien (Jacobs et Williams 2008).

Aussi, les spécialistes de la question soutiennent-ils généralement que la rafle s'inscrit en continuité des pensionnats indiens puisque cette période correspond au début de l'abandon des pensionnats indiens comme politique éducative assimilationniste et dont la fin effective se signe en 1996 (Boileau, Bergeron et

Lévesque 2015 ; Milloy 1999). Bien que les taux de placement des enfants soient toujours, en 2017, démesurément élevés en contexte autochtone, on situe pourtant la fin de la rafle au milieu des années 80, alors que sont publiés à quelques années d'intervalle le rapport Johnston en 1983⁹⁷ et le rapport Kimelman en 1985, première étude légale décrivant cet ensemble de pratiques en contexte manitobain (Sinclair 2007).

Le rapport du Juge Edewin Kimelman intitulé *No Quiet Place : Review Committee on Indian and Métis Adoptions and Placements* décrivait le cœur du problème :

« An abysmal lack of sensitivity to children and families was revealed. Families approached agencies for help and found that what was described as being in the child's « best interest » resulted in their families being torn asunder and siblings separated. Social workers grappled with cultural patterns far different than their own with no preparation and no opportunity to gain understanding. » (Kimelman 1985: 274)

Dans les mots du juge, une ignorance et une indifférence profonde à l'égard des réalités autochtones conduisaient les intervenants du système manitobain à retirer systématiquement la garde des enfants des mères autochtones alors que d'autres mesures auraient pu être prises (*Ibid.*). Si l'on en croit les récriminations d'organisations autochtones depuis plus de trois décennies, ce phénomène dépasse largement les frontières du Manitoba (Groupe de travail sur le bien-être des enfants autochtones 2015 ; Working Group on Customary Adoption in Aboriginal

⁹⁷ En 1983, le rapport Johnston faisait état de données statistiques démontrant l'existence du phénomène déjà largement dénoncé par les organisations autochtones au Canada et en contexte américain, où des pratiques similaires existaient. (Sinclair 2007)

Communities 2012 ; Guay et Grammond 2012, 2010 ; Richomme 2008⁹⁸). Récemment, des recours collectifs ont été lancés en Ontario, au Manitoba et en Saskatchewan pour déterminer la responsabilité du gouvernement fédéral, notamment en lien avec le programme « Adopt Indian Métis (AIM) » et ainsi jeter plus de lumière sur ce pan récent de l'histoire coloniale du Canada.

Après avoir dessiné à grands traits un portrait du traumatisme historique en contexte canadien en mettant en lumière ses origines coloniales et ses ramifications institutionnelles dans l'organisation gouvernementale fédérale, le propos se recentre à l'échelle de la province de Québec. Ici, c'est la reconstitution du lien entre la construction de province comme système de pouvoir à part entière et le déploiement de mesures coloniales génératrices d'expériences traumatisantes qui constitue la trame générale de ce qui suit.

2.1.6 Colonisation, développement et dépossession au Québec

Le changement social, politique et culturel vécu par les Peuples autochtones en contexte québécois a évolué de façon inégale. Certaines Premières Nations occupaient des territoires spoliés par les colons dès le contact tandis que d'autres continueront d'évoluer sans trop d'interférence sur leur mode de vie (mise à part la venue de

⁹⁸ Dans son article portant sur le *Indian Child Welfare Act*, Richomme relate entre autres choses le contexte ayant mené à l'adoption de cette loi aux États-Unis en 1978. La citation du chef de la nation Choctaw du Mississippi dans son allocution au Congrès, Calvin Isaac, rapporte les mêmes constats que ceux du juge Kimelman : « Les enfants indiens sont retirés de la garde de leurs parents naturels par des autorités gouvernementales non tribales qui n'ont aucune base pour évaluer intelligemment les fondements sociaux et culturels de l'éducation d'un enfant dans une famille et un foyer indien. Nombre de ces individus qui décident du sort de nos enfants sont, au mieux, ignorants de nos valeurs culturelles, et au pire, hostile au mode de vie indien, et sont convaincus qu'en général un placement dans une famille ou une institution non indienne ne peut être que bénéfique pour l'enfant. (*Mississippi Band of Choctaw Indians v. Holyfield*, 490 U.S. 30: 34-35 [1989]). » (Richomme 2008: 134)

missionnaires et les contacts avec la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH)) jusqu'au premier quart du 20^e siècle. Les femmes autochtones participantes (anishnabe ou eeyou) au projet de recherche nées au Québec font partie de ces groupes où le changement est plus récent. Allons maintenant plus en profondeur vers ce qui se produisit plus spécifiquement au Québec après la Confédération.

Selon l'étude sur l'historique de la colonisation dans la province de Québec de Garon (1940), il n'y avait pas vraiment de plan de colonisation avant les années 1860. Des concessions de terres étaient accordées sans orientation particulière, en particulier dans les Cantons - de - l'Est, soit à des officiers ou soldats retraités ou à des compagnies d'immigration européennes. Avec ces concessions venait la responsabilité d'«ouvrir les chemins » pour les colons, mais peu de ces détenteurs de concessions s'acquittaient de leurs devoirs (ces terres étaient l'objet de spéculation), de telle sorte que peu de progrès étaient faits, de point de vue des autorités religieuses. En effet, ces dernières souhaitaient que les colons voient leurs conditions de vie s'améliorer (par leur connexion aux marchés agricoles) et qu'ultimement, les paroisses catholiques s'accroissent en nombre et en étendue⁹⁹. C'est pour donner de l'impulsion à ces intentions que furent formées les sociétés de colonisation dont nombre de prêtres, curés et évêques devinrent les dirigeants. C'est à cette époque que s'est formée l'alliance entre le gouvernement de la province et l'Église catholique laquelle orienta le développement et la colonisation du territoire et la définition concomitante des rapports avec les Autochtones des régions non colonisées. Certains

⁹⁹ Dans la seconde moitié du 19^e siècle, près de 500000 Canadiens français quittèrent le Québec pour la Nouvelle-Angleterre, principalement en raison du manque de travail salarié.

missionnaires, dont le curé Antoine Labelle¹⁰⁰ (« un infatigable apôtre colonisateur » nommé le « roi du Nord » (Garon 1940 : 39-40)), ont d'ailleurs occupé des postes clés dans l'administration provinciale et ont largement influencé les politiques et mesures favorisant la colonisation vers la fin du 19^e siècle jusqu'à la Révolution tranquille (1960).

Après les efforts des Oblats soldés par l'échec, la société de colonisation du Témiscamingue, sous le patronage des évêques d'Ottawa et de Pontiac, fut créée en 1883. Dans les décennies qui suivront, ces promoteurs parvinrent à attirer bon nombre de familles dans la région. L'accroissement planifié de la présence de colons vers l'Ouest puis le Nord-Ouest de la province est rendu possible par les lois d'extension septentrionale de la province en 1898 et 1912 (Frenette 2013) et facilitée par la construction progressive du chemin de fer, mais aussi par le lobbying et les activités de mobilisation sociale (dont la formation d'évêchés et l'utilisation d'un vocabulaire encourageant pour décrire les aspects géographiques et climatiques de la région) continues des sociétés de colonisation qui voulaient « en toute urgence » que les « centres canadiens-français » soient fortifiés dans la province de Québec (Garon 1940 : 117; Hamelin 1967). Sans ces débouchés (ouverture de foyers de peuplement agricole) et soutiens de l'État et de l'Église (à l'établissement de fermes), les Canadiens français s'en allaient par eux-mêmes trouver du travail aux États-Unis et cela créait un éparpillement de la population canadienne-française, ce que les élites

¹⁰⁰ Selon Garon, Labelle était à la tête de la société de colonisation de Montréal dans les années 1870 et a « patronné » un projet de loterie en 1883 au bénéfice du développement et de la colonisation. En 1885, il est désigné par le gouvernement fédéral pour aller faire du recrutement en vue de la colonisation. Il devient sous-ministre du nouveau département de l'agriculture et de la colonisation en 1888. » (Garon 1940 : 40-41)

de l'époque cherchaient à éviter.

L'alliance entre la province et l'Église dans la colonisation, au travers de sa stratégie « providentielle » s'est poursuivie par-delà la récession d'après-guerre et la crise économique de 1929 : elle permettait, de façon pragmatique, de diminuer les effets de ce soubresaut sur la population tout en assurant un bassin de main-d'œuvre à l'industrie minière et forestière en émergence (Hamelin 1967). Car en nombre absolu, ce n'est réellement que dans les années 20, avec l'expansion découlant de l'exploration minière, de l'exploitation forestière et le développement de l'hydroélectricité que la colonisation s'accroît avec un rythme soutenu dans les territoires anishnabe et eeyou du sud, comme en témoigne le tableau suivant, extrait du mémoire de maîtrise de Benoît Beaudry-Gour (1978 :3-4). En effet, la population totale de l'Abitibi-Témiscamingue passe de 44000 à 108000 habitants entre 1931 et 1941 et des deux régions, l'Abitibi fut celle qui en accueillit la plus forte proportion, en particulier l'axe Val-d'Or /Malarctic.

Tableau 5: Croissance démographique de l'Abitibi-Témiscamingue et l'augmentation décennale de la population 1901-1951

Année	Population	Augmentation nombre absolu	Augmentation en %
1901	6685	-	-
1911	10356	3671	54,1
1921	26571	16215	156,5
1931	44301	17730	66,7
1941	108160	63859	144,1
1951	141458	33298	30,7

Source : Beaudry-Gour 1978 : 3-4. (Canada, Bureau fédéral de la statistique, Recensement du Canada, 1901, 1911, 1921, 1931, 1941, 1951)

À partir des années 1920, le prix des fourrures accusa d'importantes fluctuations et les revenus tirés de ce commerce devinrent instables d'une année à l'autre. Qui plus est, en raison de la trappe et la pêche excessives, les populations de castors et de caribous diminuèrent. Ainsi, nombre de familles anishnabe et eeyou (et aussi atikamekw) tirant leurs revenus de ce marché se retrouvèrent sans revenus. Les disettes étaient fréquentes et les familles se rapprochèrent des comptoirs de la CBH et des missions pour éviter de mourir de faim (Morantz 2002; Preston 2002; Feit 2005). Certaines familles¹⁰¹ s'organisèrent pour en réguler le piégeage et

¹⁰¹ L'histoire de Maud et James Watt de Waskaganish (alors Rupert House) est bien connue. Maud étant la seule capable de s'exprimer en français, elle parcourut 800 miles durant l'hiver de 1930 pour

éventuellement, la province intervint pour créer des réserves à castor en Abitibi dans les années 30 (St-Arnaud 2009). La baisse continue du prix des fourrures et les changements socioéconomiques accompagnant l'entrée définitive du Québec dans l'ère industrielle forcèrent les Autochtones à s'adapter aux circonstances en évolution rapide : certains choisirent de se joindre aux activités de prospection minière et de développement forestier. Leurs connaissances du territoire étaient par ailleurs prisées et nombre d'entre eux devinrent prospecteurs ou guides, participant ainsi au développement de l'économie de ressources naturelles à partir de laquelle se sont développées la plupart des villes régionales du Québec, mais aussi du Canada nordique. Ces emplois, s'ils avaient pour avantage de permettre aux familles autochtones de survivre dans un contexte économique en transformation, ont mis en péril, au fil du temps et de façon toujours plus aiguë l'écosystème forestier, l'accès au territoire et le maintien de pratiques culturelles et rapports sociaux rattachés au mode de vie traditionnel (St-Arnaud 2009).

Sans trop s'attarder sur les aspects normatifs de cette question du changement de mode de vie, un bon indicateur du refoulement à la marge des Premières Nations de cette région est les pétitions et les représentations aux instances provinciales pour limiter la présence de l'industrie forestière et des trappeurs blancs sur leurs territoires de chasse¹⁰². En effet, les chefs de bande constatent que l'incursion des

convaincre le ministre de l'époque de concéder aux Cris la responsabilité de ramener le castor sur les terres. C'est ainsi que les premières réserves à castor furent créées. Le système de territoires de chasse fut répété chez les Anicinapek de Kitcisakik (Grand Lac Victoria) dans les années 40 (St-Arnaud 2009 : 17-18) et ailleurs dans le reste du Canada par la suite.

¹⁰² « Voici un extrait du discours d'un ancien chef de Weymontaching prononcé en 1939 devant l'évêque des Trois Rivières et dans lequel il exprime les désirs de son peuple : "Nous aimions beaucoup l'autre évêque ; aujourd'hui, on nous demande de t'aimer comme l'autre. On t'aimerait davantage si tu

industries sur leurs territoires traditionnels s'accroît à un rythme ne diminuant pas et souhaitent que le gouvernement agisse (Leroux 2004). En 1922, la loi de 1850 fixant à 230000 acres de terres réservées aux « tribus sauvages » a été modifiée ; 100 000 acres de terres supplémentaires sont réservées pour leur usage. Mais cette annonce ne créera pas tout de suite des « réserves », bien que les territoires traditionnels des Premières Nations fussent définitivement amoindris et utilisés par des chasseurs, des spéculateurs et des développeurs forestiers. En fait, toutes les réserves créées en vertu de cette loi ont été constituées dans les années 60 : les trois réserves criées de Mistissini, Waswanipi et Eastmain, les trois réserves anishnabe de Pikogan, Lac-Rapide, Lac-Simon et la réserve atikamekw Obedjiwan¹⁰³. Cette vague de « création » de réserves succède à l'ouverture des pensionnats indiens de la Tuque (1962) et de St-Marc de Figury (1955), époque préparatoire soulignons-le, à la nationalisation de l'hydroélectricité. Selon toute vraisemblance, les membres de ces communautés acceptèrent de se sédentariser – au moins en partie – pour avoir les moyens de garder le contact avec leurs enfants (Loiselle *et al.* 2011).

En résumé, à mesure que la colonisation, le développement des ressources progressent vers l'Ouest et le Nord et le projet de modernisation national québécois prennent forme, les bandes Anishnabe, Atikamekw et Eeyou voient leur accès au

disais à Duplessis, le roi du Québec : "Défends aux Blancs de faire la chasse aux animaux à fourrures. Eux, les Blancs, ont de l'ouvrage parmi eux pour gagner leur vie. Nous, notre vie, c'est la chasse et la pêche." Et après avoir rappelé que la Compagnie de la Baie d'Hudson avait fermé son bureau au Weymontaching parce que les animaux étaient trop rares, le chef concluait : "Si on veut nous faire mourir, qu'on laisse les Blancs faire la chasse avec leurs [170] beaux fusils et leurs beaux canots. » (cité dans Thériault 1951 : 112-113)

¹⁰³ La province « transféra » alors au gouvernement fédéral des terres pour la formation de nouvelles réserves en vertu de la Loi de 1922.

territoire circonscrit en accéléré. Dans une période temporelle relativement courte, moins de vingt ans, les familles ont dû se relocaliser et vivre dans des lieux toujours plus restreints, tout en ayant conscience de la dévastation du territoire, pour éviter la présence blanche et tenter de continuer à vivre à leur manière sans interférence.¹⁰⁴.

À partir de 1920, les bandes desquelles proviennent les femmes participantes au projet ont été dépossédées territorialement et économiquement ; jamais elles n'ont été compensées par la province pour le développement effectué sur leurs terres. Tel que discuté plus haut, la coutume voulait que des traités soient signés par la province en parallèle à la colonisation pour « libérer » le territoire de toute prétention ancestrale (du point de vue de la Couronne) et pour déterminer les termes de la cohabitation (du point de vue des Premières Nations). Les autorités politiques de la province de Québec ne se sont jamais soumises à cette pratique coutumière jusqu'en 1975, au moment de la signature de la Convention de la Baie- James et du Nord québécois (CBJNQ) (après avoir été contraints à négocier à la suite de l'injonction accordée par le juge de la Cour supérieure du Québec Albert Malouf en 1973).¹⁰⁵. Cet « oubli » s'explique d'abord par la négligence des autorités par rapport à la question, bien que le rapport de la Commission Dorion ait conclu quatre années auparavant que les Autochtones *avaient* des droits sur des portions du territoire : on ne croyait pas

¹⁰⁴ Albrecht *et al.* (2007) ont proposé le terme « solastalgia » pour décrire la détresse psychologique provoquée par les changements environnementaux découlant du développement minier chez les populations aborigènes de New South Wales, en Australie.

¹⁰⁵ C'est d'abord sous l'égide l'Association des Indiens du Québec en 1972, appuyée par le Rapport de la commission Dorion, qui « conclut que les Autochtones ont des « droits sur des parties du territoire du Québec » que la lutte qui mena ultimement à la signature de la CBJNQ commence. Les Cris (Eeyou) et les Inuit prendront le relai de la lutte en 1973 en vue de forcer le gouvernement québécois à négocier avec eux lorsqu'il entreprit le développement hydroélectrique de la Baie-James. C'est le seul et premier traité moderne négocié par la province à ce jour.

que les Indiens pouvaient détenir des droits relatifs au territoire dépassant l'usufruit (Commission d'étude sur l'intégrité du territoire du Québec 1971).

En raison de cette attitude cavalière de la part des autorités de la province qui se voulaient seuls et uniques « maitres » du territoire nordique, les années suivant l'entrée en vigueur de la CBJNQ – jusqu'à la Paix des Braves en 2002 – seront ponctuées d'actes de résistance menés par les Premières Nations afin d'affirmer leurs droits relatifs au territoire.¹⁰⁶ Les assises juridiques favorisant les prétentions de la province furent progressivement ébranlées en raison de l'évolution du droit canadien.¹⁰⁷, du droit international (droits des peuples à l'autodétermination) et des revendications des Peuples autochtones en ce qui a trait d'abord au territoire et aux ressources. Considérant l'héritage colonial de l'État canadien et de la province de Québec, l'ignorance calculée des droits des Premières Nations (en particulier celles qui n'ont pas signé d'entente relative aux revendications territoriales à ce jour, soit les Anishnabe, Atikamekw et Innus) sur ce territoire constitue une forme de dépossession économique et de violence psychologique dont les effets sont durables

¹⁰⁶ En particulier les Cris avec le projet Grande-Baleine (1986 jusqu'à l'abandon du projet en 1994) et le 2^e référendum sur la souveraineté (1994-1995), les Mi'kmaq (Restigouche, 1981), les Mohawks durant la résistance à Oka (1990).

¹⁰⁷ Sur ce sujet, voir par exemple le commentaire d'Otis: « The Quebec government has in the past taken the position that the Proclamation provides no independent title to unceded land not specifically reserved. One of the most controversial (and dubious) arguments put forward by the Crown in right of Quebec was that the Proclamation was not intended to create new rights and that since the French crown had extinguished aboriginal rights, the Proclamation could not recognize pre-existing rights that did not exist. This argument about the impact of French sovereignty was rejected by the Supreme court in *Côté*. The Court ruled that aboriginal rights on ancestral lands, are self-standing rights not dependent upon recognition by the Proclamation and that they have survived within the territory formerly claimed by the French wherever they have not been specifically and clearly extinguished. » (Otis 2013 : 8)

(Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador 2007).¹⁰⁸. Mais, le droit autochtone a énormément évolué depuis les années 90 et de plus en plus de précédents juridiques fournissent aux Autochtones des armes contre la spoliation de leur territoire et soutiennent leur capacité de faire entendre leurs voix en ce qui concerne la gestion et le développement du territoire, et incidemment, le partage des revenus découlant de ce développement.¹⁰⁹.

Les missionnaires catholiques et anglicans (dont les dénominations varièrent selon les époques), dans leur visée civilisatrice et d'évangélisation, furent les premières autorités ayant pour visée explicite de transformer les normes sociales des Peuples autochtones en territoire canadien-français, puis québécois.¹¹⁰. Mais c'est

¹⁰⁸ Cet affront est d'autant plus réel que les Anishnabe, les Atikamekw et les Innus ont vu leurs droits éteints par la loi fédérale de mise en œuvre de la CBJNQ en 1976, et ce même s'ils n'ont pas donné leur consentement à une telle extinction. (Leclair 2012)

¹⁰⁹ Voir à ce sujet l'article de la Presse (16 juillet 2016) : *Incontournables Premières Nations* (<http://www.pressreader.com/>). Ceci est d'autant plus vrai depuis les décisions de la Cour Suprême Haïda et Taiku (2004) lesquelles définissent l'obligation constitutionnelle de consulter les Peuples autochtones. La question ici n'est plus de respecter les termes des traités, mais de tenir compte du titre ancestral ou aborigène, même lorsqu'aucune entente sur la question territoriale n'a été conclue- ce qui est le cas pour de nombreuses Premières Nations au Québec- dans la gestion et l'exploitation du territoire. Les gouvernements et les entreprises doivent se soumettre à cette obligation sous peine de se voir engagés dans une poursuite judiciaire. Voir à ce sujet : le *Guide intérimaire en matière de consultation des communautés autochtones* (Gouvernement du Québec 2008). Toutefois, comme le souligne Leclair (2012), la démonstration de ces droits est difficile, longue et coûteuse.

¹¹⁰ Goulet parle de la présence des Oblats comme étant absolument centrale dans l'influence globale qu'ont eue les Églises chrétiennes dans l'histoire de l'éducation au Québec : « Leur présence centenaire dans les communautés autochtones les amène à prendre l'initiative en la matière. Ils sont présents au Témiscamingue, en Abitibi, ainsi que sur la côte ouest de la baie James. Dès 1844, trois ans après leur arrivée au Canada, ils sont déjà présents dans les missions au Saguenay, sur la Côte-Nord du Saint-Laurent et au Labrador. En 1848, ils érigent une première chapelle indienne à Sept-Îles. De là, ils rayonnent sur un vaste territoire couvrant l'ensemble de la Côte- Nord, du Labrador, mais également celui des Têtes-de-boule (Atikamekw) en Haute-Mauricie. En 1911, les oblats sont remplacés par les pères eudistes qui s'occupent dorénavant des missions de la Côte-Nord chez les Montagnais (Innus). Toutefois, à la demande de l'évêque du golfe Saint-Laurent, Mgr N.-A. Labrie, les oblats reviennent prendre en charge les missions de la Côte-Nord en 1945. Ils s'installent alors à Betsiamites (Pessamit), à une cinquantaine de kilomètres à l'ouest de Baie-Comeau, tout juste à l'embouchure de la rivière Bersimis. Ainsi, les pères Oblats revendiquent cette longue présence historique auprès des communautés pour s'arroger le monopole de l'éducation sur la Côte-Nord. » (2016 : 93-94)

définitivement suite à l'association des Églises avec l'État canadien dans la création et l'administration des pensionnats indiens que leur rôle en tant qu'agent d'assimilation de masse s'institutionnalisa. Il y a eu six pensionnats indiens reconnus au Québec.

Tableau 6 : Liste des pensionnats indiens au Québec

Nom de l'établissement	Années de fonctionnement	Type d'établissement
Pensionnat indien de St. Marc de Figuary (Amos)	1955 - 1965	Catholique
Pensionnat indien St-Phillip (Fort George)	1934-1979	Anglican
Pensionnat indien catholique de Fort George	1930- 1978	Catholique
Pensionnat indien de La Tuque	1962-1980	Anglican
Pensionnat indien de Pointe-Bleue	1956-1965	Catholique
Pensionnat indien de Sept-Îles	1952-1971	Catholique

Source : Goulet (2016)

Précisons que les travaux relatifs à l'histoire des pensionnats indiens au Québec sont minces si on les compare à ceux de l'Ouest canadien (Goulet 2016). En effet, on en sait peu sur les raisons qui expliquent, par exemple, le retard dans l'ouverture des pensionnats dans la province et sur les conditions spécifiques dans ces pensionnats. C'est face à ce manque de connaissances que Goulet a effectué une recherche portant principalement sur les archives des pères Oblats, laquelle a abouti par la publication du livre *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec* (2016). Dans ce livre, Goulet propose l'argument principal que l'approche « éducative » des Oblats se distinguait de celle de leurs homologues protestants ; ils

étaient, selon ce dernier, plus sensibles à la culture des Indiens (ils s'intéressaient à la culture locale et savaient souvent parler la langue) tout en étant incontestablement animés par une virulente passion évangélistrice.¹¹¹ Ce constat amène Goulet à affirmer que l'histoire des pensionnats administrés par les Oblats au Québec ne devrait pas être amalgamée à celle des autres pensionnats dans le reste du Canada. Sans nous attarder plus longuement sur la pertinence de porter ou non un tel jugement¹¹², le livre de Goulet offre des données chiffrées qui permettent pour la première fois d'avoir une idée de l'ampleur de la fréquentation des pensionnats indiens catholiques au Québec.

D'abord, rappelons que les Oblats « enseignaient » dans des écoles de jour aux enfants des missions innues (Saguenay, Côte-Nord et Labrador) durant l'été (du 15 mai au 15 octobre) et ce, inégalement depuis la fin du 19^e siècle ; il ne faut donc pas attendre les années 1950 pour que leur influence dans les mœurs des bandes vivant toujours en territoire commence à s'observer. Par ailleurs, il ne faut pas croire que l'absence de pensionnat dans le territoire d'une nation donnée signifie que les enfants de cette dernière ont été exemptés de recrutement jusqu'à ce qu'un pensionnat, à proximité, n'ouvre ses portes. En effet, des enfants provenant des bandes innues (Pointe-Bleue) et anishnabe (Lac Barrière) ont été envoyés au pensionnat catholique de Fort George à partir des années 50 en raison de la difficulté que posait le

¹¹¹ « Lorsque les populations locales se rendront compte que les missionnaires ont à cœur leur bien-être physique, ils n'hésiteront pas à se convertir. Ainsi, par la suite, les parents accepteront plus facilement d'envoyer leurs enfants à l'école catholique. » (Goulet 2016 : 90)

¹¹² Il faudrait en effet demander aux ex-pensionnaires eux-mêmes si pour eux, cela fait une différence positive...

recrutement des enfants cris.¹¹³

Selon les chiffres présentés par Goulet, entre 50 et 97 enfants par année ont fréquenté le pensionnat de Fort George de 1934 à 1979. L'ouverture des pensionnats à Fort-George correspond à l'expansion et à la compétition entre les missions de la Church Missionary Society et des Oblats de Marie-Immaculée dans la région (Hot 2010 : 11). En outre, et en raison de la forte conversion des Cris à la religion protestante résultant d'une présence antérieure (depuis 1891) dans la région par les missionnaires anglicans, les Oblats ont dû recruter leurs élèves beaucoup plus loin.

Comme le décrit Goulet :

« Même s'il est ouvert depuis 1930, le pensionnat indien de Fort George ne sera officiellement reconnu par le département des Affaires indiennes du gouvernement fédéral qu'en 1938. Ce pensionnat est particulier à plusieurs égards. Il n'arrivera jamais à recruter une clientèle catholique suffisante à même les communautés cries qui vivent sur place. Pour combler ce déficit, à partir de 1950, les pères oblats vont donc recruter des pensionnaires provenant de la communauté montagnaise (Innus) de Pointe-Bleue au Lac-Saint-Jean (Mashteuiatsh). » (2016 : 61)

Le pensionnat de Sept-Îles, ouvert quelque vingt années plus tard, accueilli pour sa part entre 110 et 200 pensionnaires (provenant de Betsiamites (Pessamit), Sept-Îles/Maliothenam (Uashat mak Mani-utenam), Mingan (Ekuanitshit), Natashquan et La Romaine (Unaman-shipu)) par année entre 1952 et 1965. Ce pensionnat resta

¹¹³ Les Cris, étant déjà fortement convertis au protestantisme à l'arrivée des Oblats, refusent d'envoyer leurs enfants au pensionnat catholique; ils choisissent d'emblée le pensionnat anglican. Face à ces difficultés, les Oblats ne reculent devant rien. Ils mettent en place un dispensaire qui, par la qualité de ses soins, croyait-on convaincraient les parents de la supériorité des valeurs catholiques. En parallèle, ils inscrivent des enfants sans le consentement des parents et vont ailleurs en territoire cri, de l'autre côté de la Baie James (Moonsonnee, Atawapiskat, etc) pour remplir les fiches d'inscription. Plus tard (en 1950), alors que le financement de l'école est menacé, un père prend l'initiative d'aller à Pointe-Bleue pour recruter des enfants (19 enfants). L'initiative est répétée au Lac Barrière en 1963 (dizaine d'enfants). Les élèves de Pointe-Bleue ont été rapatriés dans le pensionnat de cette réserve lors de son ouverture (Goulet 2016).

ouvert jusqu'en 1971 avec un nombre croissant d'externes à partir de 1962. Le pensionnat d'Amos, entré en fonction en 1955, héberge alors 148 élèves dont 90 enfants provenant d'Obedjiwan, Wemontaci et Manawan. Le nombre d'enfants fréquentant Amos augmente à compter du début des années 60.¹¹⁴ pour diminuer à partir de 1968 à sa fermeture alors que les enfants sont envoyés dans les écoles de jour ouvertes progressivement dans les réserves autochtones anishnabe. Enfin, le pensionnat de Pointe-Bleue accueille environ 200 pensionnaires avec autant d'externes par année de 1960 à 1965 et pour ces trois dernières années d'existence, le nombre de pensionnaires chute à moins de 100 pensionnaires avec le double de ce nombre en externes. Une estimation conservatrice de l'ensemble de ces données révèle qu'environ treize mille enfants indiens ont fréquenté les pensionnats indiens au Québec.¹¹⁵

En plus de ces pensionnats où les enfants demeuraient à l'année à l'exception des vacances d'été ou de Noël¹¹⁶, de nombreuses écoles de jour ont été ouvertes au Nunavik succédant aux écoles ouvertes indépendamment par les missions plus d'un

¹¹⁴ Le recrutement connaît du succès chez les Anishnabe qui n'ont pas d'école de jour et les enfants atikamekw soient envoyés à Pointe-Bleue lorsqu'il ouvre ces portes en 1960.

¹¹⁵ Selon Marie Wilson, la commissaire de la Commission de Vérité et de Réconciliation (Walters 2014 :120-121).

¹¹⁶ Et encore, parfois, ils demeuraient à longueur d'année sur recommandation des Oblats. Dans une lettre aux parents, un père affirme : « Il faut vous dire que vous n'êtes pas obligés de faire venir vos enfants à Noël. C'est seulement si vous le voulez et surtout si vous le pouvez. Je sais que plusieurs d'entre vous n'ont pas de logement convenable, ni les facilités et les commodités voulues et que d'autres sont pauvres et n'ont peut-être pas ce qu'il faut pour payer le voyage et nourrir leurs enfants pendant ces vacances. Je vous demanderais donc d'y songer sérieusement avant de faire venir vos enfants afin de ne pas les exposer à avoir de la misère. Je trouve cela déjà assez dur qu'ils soient obligés de voyager pendant deux nuits pour ne pas leur ajouter encore d'autres fatigues. Ils reviennent très fatigués et puis ils s'ennuient beaucoup plus après. Avec l'expérience de l'an passé, des parents pensent qu'il est préférable de ne pas faire venir leurs enfants, certains des enfants eux-mêmes aimeraient mieux rester au Pensionnat. » (cité dans Goulet 2016 : 168-169)

siècle auparavant. En effet, les missionnaires moraves, anglicans et oblats ont poursuivi leurs activités au Nunavik depuis environ 1811 jusqu'à 1956 (Callaghan 1992). La première école fut fondée par les anglicans à Fort Chimo (aujourd'hui Kuujjuaq) en 1932 et d'autres ouvrirent par la suite. Entre 1949, date d'ouverture de la première école de jour fédérale, jusqu'en 1963, le gouvernement fédéral a administré des écoles dans dix communautés : Inukjuak (1949), Kuujjuaq (1949), Kangiqsualujjuaq (1962), Quaqtuaq (1960), Kangirsuk (1960), Kangiqsujuaq (1960), Salluit (1957), Ivujivik (1960), Puvirnituaq (1958) et Kuujjuarapik (1957) (*Ibid.*). Durant la décennie suivante, le gouvernement provincial assumait les responsabilités de la région en matière d'éducation, pour ensuite les céder en 1978 à la Commission scolaire Kativik dans la foulée de la signature de la CBJNQ (Lachapelle 2017).

Enfin, les enfants de certaines communautés furent envoyés à des pensionnats ontariens dont Bishop Horden Memorial School située à Moose Factory ouverte en 1855, le Pelican Lake Indian Residential school localisé à six miles de Sioux Lookout ouvert en 1926 et le Mohawk Institute tout près de Brandford ouvert en 1828. Ce dernier était à l'origine réservé aux enfants de la Confédération Haudenosaunee, mais au milieu du 20^e, des enfants provenant du nord où des écoles n'avaient pas encore été construites y étaient envoyés.¹¹⁷ Certains enfants, lorsque les écoles étaient pleines, sont allés dans des écoles catholiques à Montréal et possiblement ailleurs (CSSPNQL 2013).

¹¹⁷ En 1965, 100 élèves provenant de la province de Québec allaient à ce pensionnat. Quatre années plus tard, le nombre d'inscriptions plonge en raison de la construction d'écoles dans les villages. (Milloy 1999 : 204)

Selon Milloy (1999), les pensionnats ouverts après la Seconde Guerre mondiale ont été créés dans le cadre du « renouvellement » de la politique des pensionnats. En effet, les gestionnaires du ministère des Affaires indiennes envisageaient la fermeture des pensionnats dans un proche avenir afin, toujours et encore, de réduire les dépenses du département. Le plan consistait à construire des écoles qui se partageraient la tâche d'éducation des Indiens et Inuit demeurés en marge du système éducationnel avec les écoles provinciales existantes. On pensait aussi qu'en plaçant les enfants autochtones dans des écoles régulières durant leur jeune âge avec des jeunes blancs, le processus d'assimilation et de création de véritables citoyens canadiens serait accéléré (*Ibid.*). Les nouvelles écoles construites devaient par ailleurs former les jeunes à exercer des fonctions de base, stratégie qui devait répondre aux défis économiques que connaissaient déjà les réserves de l'époque. Précisons que l'éducation était toujours vue comme un moteur essentiel de l'émancipation et de « l'intégration » des Indiens dans la société canadienne : l'allocation familiale remise aux parents d'enfants était conditionnelle à leur fréquentation d'une école (King 2006; Milloy 1999).¹¹⁸. Mais il n'était plus possible d'envoyer les Cris de Mistissini ou de Waswanipi en Ontario, les écoles étaient pleines (*Ibid.*).

¹¹⁸Des conséquences économiques attendaient aussi les familles inuit qui refusaient d'envoyer leurs enfants dans les écoles : « de nombreux anciens pensionnaires nous rapportent qu'on menaçait leurs parents de leur retirer leurs allocations familiales s'ils n'envoyaient pas leurs enfants dans les foyers fédéraux. Le Programme d'allocations familiales a été mis en œuvre en 1944 par le gouvernement fédéral pour tous les Canadiens. Les familles recevaient entre 5 \$ et 8 \$ pour chaque enfant de moins de seize ans, mais ces paiements n'étaient pas des allocations de secours. Les familles qui recevaient des allocations de secours recevaient aussi des allocations familiales, et ce, peu importe l'endroit où elles vivaient au Canada. » (King 2006 :12)

Revenons à la question de l'ouverture tardive des pensionnats au Québec. À la différence des autres provinces canadiennes, l'école provinciale n'était pas encore développée au Québec. L'Église se posait en travers de la *Loi sur l'instruction obligatoire* adoptée en 1943 (alors que c'est plutôt au tournant du siècle que les autres provinces canadiennes adoptèrent des lois similaires) et demeura sous l'emprise de l'Église catholique jusqu'au début des années 60 (Joyal 2000). C'est d'ailleurs autour de la même époque (le début des années 40) que les Oblats commencent leurs tractations pour obtenir la responsabilité de pensionnats destinés à « éduquer leurs petits Indiens »¹¹⁹. De leur côté, les agences régionales des Affaires indiennes devaient s'adapter aux réalités locales. Bien que leurs préférences étaient définitivement de mettre un frein au régime des pensionnats (ils coûtaient trop chers à leurs yeux et n'étaient pas assez efficaces), et de transférer la responsabilité de l'éducation des Indiens aux écoles provinciales, ils cédèrent temporairement aux pressions des congrégations pour que leur soient confiées ce mandat (Goulet 2016). Enfin, du côté des villes et autres instances régionales, il y avait de l'intérêt à ce que des écoles destinées à l'éducation des Indiens soient ouvertes (Milloy 1999). À leurs yeux de telles écoles diminueraient les difficultés économiques régionales « en infléchissant le nombre de chômeurs » (*Ibid.*).

Les récits des survivants des pensionnats indiens à propos de leurs expériences dans ces institutions sont unanimes : l'intensité de la violence physique

¹¹⁹ Le père Léo Laurin, au lendemain de l'ouverture du pensionnat de Sept-Îles en 1952, dit que 200 enfants indiens ont été recrutés, ce qui est « un fait renversant pour l'ouverture d'un pensionnat indien. C'est un fait unique dans tout le pays. On avait donc raison de demander un pensionnat pour nos petits Indiens de la Côte-Nord. » (Goulet 2016 : 104)

et émotionnelle vécue ou dont ils ont été témoins leur a occasionné des séquelles qui les ont suivis toutes leurs vies durant.¹²⁰ Sans revenir en détail sur la teneur des sévices et expériences traumatisantes vécues, répétons que les témoignages recueillis dans le cadre de la Commission de vérité et de réconciliation (CVR 2015) et en contexte québécois, par la Commission de la santé des Premières Nations du Québec et du Labrador (2013), dévoilent sans équivoque le traitement abusif et destructeur appliqué par le personnel des congrégations religieuses responsable des enfants autochtones. Mais l'ampleur du traumatisme généré par les pensionnats indiens ne peut se comprendre qu'en considérant aussi les répercussions de l'enlèvement des enfants sur les familles de l'époque. Ainsi, les parents des pensionnaires ont aussi vécu la violence de l'État à travers la perte de leurs propres enfants aux mains d'un système qui leur était complètement étranger. Pour forcer les parents à accepter que leurs enfants aillent au pensionnat, des agents de la Gendarmerie royale canadienne menaçaient les parents d'emprisonnement s'ils refusaient de les laisser partir ou cherchaient à les reprendre. La rage et le désespoir que ces parents ont vécus, de ne pas savoir comment leurs enfants étaient traités ou de ne pas avoir le choix de

¹²⁰ Nonobstant les témoignages visant à rendre justice aux curés et frères qui étaient « bons » envers les enfants, ou le fait que certains pensionnaires ont pu apprendre le français et d'autres compétences utiles au fonctionnement dans le monde du travail québécois, la large majorité des récits des survivants commentent à quel point les pensionnats furent dommageables pour les collectivités et personnes autochtones. Dans le rapport de la Fondation autochtone de guérison sur le suicide, on peut lire : « Malgré l'expérience traumatisante qu'un nombre appréciable d'anciens élèves des pensionnats ont vécue, beaucoup ont tout de même pu mener une vie saine et couronnée de succès. Même si l'atteinte d'un niveau d'études n'a que rarement constitué une priorité dans les pensionnats, bon nombre parmi les élèves attribuent aux pensionnats le mérite de leur avoir assuré les fondements nécessaires à la poursuite d'autres études (Miller et Danziger, 2000). Cette variation dans les expériences vécues au pensionnat est sans doute l'indication des différences entre les institutions et de l'âge auquel les enfants ont été placés et séparés de leur famille pour vivre au pensionnat, une séparation précoce (5-8 ans) ayant entraîné des séquelles plus graves pour la santé mentale pendant les années qui ont suivi [...] » (FAG 2007 : 82-83).

ramener leurs enfants à la maison est aussi tangible dans les récits des survivants documentés lors de la Commission de vérité et de réconciliation.

En outre, étroitement lié à la spoliation économique et territoriale décrite plus tôt, le contexte d'appauvrissement croissant des familles et des réserves (population croissante sur un territoire restreint, avec peu d'opportunités de travail et de revenus) a incité de nombreux parents à envoyer les enfants dans les pensionnats en les sommant de tirer parti autant que possible de « l'éducation » reçue (Goulet 2016). En contexte québécois, la recherche menée par Marguerite Loiselle *et al.* (2011) compilant les récits de vie des aînés de Pikogan laisse aussi comprendre que les parents étaient déchirés pour les raisons mentionnées plus tôt d'une part, mais que d'autre part, leur foi chrétienne était telle qu'ils avaient entièrement confiance en des écoles dirigées par des curés et des religieuses et ne croyaient pas qu'ils puissent maltraiter ou abuser leurs enfants.

Forçant parfois les enfants à abandonner leurs langues maternelles¹²¹, s'affairant activement à réduire à néant la légitimité des pratiques spirituelles et des rôles sociaux inscrits dans la culture des pensionnaires et diabolisant leurs rapports au territoire et la nature, les pensionnats ont irrévocablement interrompu la transmission de la culture et de la langue pour les générations ayant fréquenté les pensionnats indiens au Québec comme dans le reste du pays. En fait, l'éducation

¹²¹ Selon Goulet (2016), les pensionnats catholiques du Québec n'obéissaient pas à cette logique ; les mémoires et correspondances recensées indiquent, en particulier chez les Innus, qu'ils croyaient que ces derniers devaient préserver leur langue en plus de pouvoir s'insérer dans le marché du travail par la maîtrise du français. Précisons qu'au quotidien cependant, les religieuses et les frères ne parlaient pas les langues autochtones et leur attitude par rapport par à ces dernières n'étaient pas les mêmes que les Oblats (Bousquet 2012).

catholique véhiculait une compréhension claire de son rôle : corriger l'enfant et l'inciter à se soumettre. Au Québec comme dans le reste du monde occidental, le modèle éducationnel était fondé sur l'idée de redressement, « une correction du trop-plein enfantin de nature et d'animalité » (Debarbieux, cité dans Bousquet 2012). Comme les personnes qui la prodiguaient étaient portées par une vision paternaliste et parfois raciste de leur rôle à l'endroit des Autochtones, la logique d'éducation se traduisait de la façon suivante: l'enfant indien, appartenant aux «sauvages» vivant dans cette nature sale et hostile, présentait un surcroît « d'animalité » qu'il fallait dompter (*Ibid.*). Et les plus « dociles » étaient ceux en qui les espoirs de redressement de la race étaient fondés.

Dans la foulée des travaux de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA), la question du contrôle des institutions éducatives autochtones par les Autochtones eux-mêmes prend de l'ampleur; bien que cette mouvance émergea avec les débuts de l'amérindianisation de l'éducation lancée par le gouvernement fédéral en 1973.¹²² (Lévesque, Polèse *et al.* 2015). Il est alors de plus en plus question d'approches pédagogiques autochtones ancrées dans les manières de voir et les savoirs autochtones, de même que d'intégration des savoirs relatifs à l'histoire coloniale canadienne dans les curriculums scolaires. Cette tendance s'accroît durant les vingt années suivantes, en lien avec les travaux de la Fondation autochtone de guérison (FAG) d'abord et de la Commission de vérité et de

¹²² Laquelle se veut une réponse aux demandes formulées dans *La maîtrise indienne de l'éducation indienne* par la Fraternité des indiens en du Canada 1972. En contexte québécois, les expériences de prise en charge locale de l'éducation remontent au milieu des années 70 avec la création des commissions scolaires crie et Kativik (Lévesque, Polèse *et al.* 2015).

réconciliation (CVR), ensuite. En pratique cependant, la question de la facture coloniale de l'histoire enseignée selon le programme ministériel québécois n'a toujours pas reçu l'attention nécessaire (Green 2016) alors qu'ailleurs dans le reste du Canada, des avancées ont cours.¹²³

En plus d'une problématique relative aux contenus, l'intimidation et la discrimination vécue par les Autochtones lorsqu'ils viennent à l'école en ville sont toujours problématiques (RCAAQ 2014), l'invisibilité des cultures autochtones rend toujours une majeure partie de ces écoles inhospitalières et la connaissance de l'existence de barrières linguistiques n'a pas donné suite à l'émergence de nouvelles pratiques facilitant l'intégration des élèves autochtones dans les écoles (Blanchet-Cohen *et al.* 2015). Autrement dit, des mesures de nature systémique arrimant l'enseignement dans les écoles non autochtones de la province aux recommandations et connaissances émanant des travaux de la FAG ou de la CVR sont toujours attendues, même si certaines expériences témoignent d'un avancement à la faveur des perspectives et critiques autochtones (*Ibid.*). Un important travail doit être fait pour que le système éducationnel cesse de contribuer à marginaliser les populations autochtones et que ces dernières le voient positivement (RCAAQ 2014).

En ce qui a trait à la question du placement d'enfants autochtones par le système de protection de la jeunesse en contexte québécois, les quelques recherches sur le sujet confirment que le manque de services de soutien de première ligne pour

¹²³ Voir par exemple: Manitoba. 2016. *First Nation, Métis and Inuit Education Policy Framework DRAFT 2016 – 2019. Transforming Educational Experiences Through the Five Rs: Recognition, Revitalization, Relevance, Relationships and Reconciliation.*

les personnes autochtones (en lien avec la pauvreté, la toxicomanie et la violence familiale dans les communautés autochtones et en ville) explique en partie le fait que les Autochtones soient surreprésentés aujourd’hui dans le système québécois de protection de l’enfance québécois (Breton *et al.* 2012 Breton 2011, Tourigny *et al.* 2007). Manquant d’outils de connaissance quant aux causes systémiques de la précarité dans laquelle se trouvent les parents et souvent la jeune mère monoparentale, il arrive que des intervenants prennent la décision de retirer les enfants des familles et les placent souvent dans des familles non autochtones où ils vivent loin de leurs racines, conduisant les parents à revivre le traumatisme que leurs grands-parents avaient vécu (Guay et Grammond 2012). Les jeunes femmes autochtones en situation financière précaire sont particulièrement concernées par ces réalités et sont à haut risque de voir leurs enfants placés et conséquemment d’en vivre les conséquences psychologiques (Boileau, Bergeron et Lévesque 2015 : 16-17).

En somme, le traumatisme historique, bien qu’ayant aussi des ramifications dans le régime colonial français, britannique puis les politiques d’assimilation fédérales, a bel et bien trouvé son pendant à l’échelle provinciale et de façon toujours plus opératoire au fil du siècle dernier. Les intérêts des autorités provinciales, notamment concernant l’appropriation du territoire et l’exploitation des ressources, étaient tout à fait convergents avec les intérêts des congrégations religieuses en ce qui a trait à l’accroissement de son capital de fidèles ; ces deux pouvoirs formaient une communauté politique d’intérêts. Leur vision des populations autochtones était foncièrement paternaliste et, sauf dans de rares exceptions, il était jugé souhaitable que les Autochtones adoptent les valeurs, langues et mode de vie des Canadiens

français. Les moyens pour y parvenir, s'ils pouvaient être présentés discursivement sous une forme différente, peut-être en apparence bienveillante, étaient tout en étant destructeurs du point de vue des populations et les traumatismes vécus sont à la source des problématiques collectives que vivent les communautés autochtones à l'heure actuelle.

2.2 Pour une relecture intersectionnelle de l'histoire du Canada et du Québec

Toujours dans l'optique de dresser un portrait contextualisé des récits de vie des participantes à la recherche, le reste du chapitre retrace l'histoire des stratégies adoptées par les autorités fédérales pour restreindre la « sphère d'autonomie » des femmes autochtones au Canada (Leacock 1978). La trame de cette reconstitution est d'explorer, à partir d'écrits scientifiques, les leviers de différenciation des femmes autochtones initiés par les agents du système colonial (lois, normes, sanctions populaires), les catégories sociales produites et les mécanismes de reproduction de l'exclusion/inclusion que ces catégories révèlent dans les collectivités autochtones et dans la société en général. À terme, la visée est d'éclairer les fondements systémiques de la violence et de la discrimination vécues par les femmes autochtones au Canada. Mais pour entamer ce travail sur des bases solides, il est important de reconnaître que bien que les « femmes autochtones » constituent une population judiciarisée, voire criminalisée, les femmes autochtones constituent aussi un groupe social fort diversifié sur les plans identitaire, culturel, éducationnel, spirituel et socioéconomique. Fortes de cette diversité, elles ont fait preuve de résilience et ont

initié de multiples stratégies de résistance au fil de l'histoire dont il sera aussi question dans ce qui suit.

2.2.1 Relations de genre précoloniales : état des connaissances ethnohistoriques

Que sait-on du statut des femmes autochtones au sein de l'organisation sociale des groupes autochtones avant la colonisation ? Nonobstant la diversité culturelle et linguistique des Peuples autochtones, nombre d'intellectuelles, militantes et leaders autochtones, soutiennent que les enseignements traditionnels et l'histoire orale sont là pour témoigner d'une organisation sociale basée sur l'équilibre entre les genres.¹²⁴ Cet équilibre et organisation sociale sont différents, certes, de ce que sous-entend une telle terminologie dans un cadre occidental.¹²⁵, mais en aucun point semblable aux rapports de subjugation complète de la femme par l'homme qu'institutionnalisa l'application de la *Loi sur les Indiens* à compter de 1876 et plus encore à partir du 20^e siècle (Etienne et Leacock 1980). Sans être aussi catégorique dans ses conclusions, la littérature scientifique présentée ci-après soutient généralement que les femmes

¹²⁴ Ce regard mettant de l'avant « l'imposition d'une hiérarchie genrée et racisée étrangère » fut aussi exprimé par Beverly Jacobs, alors présidente de l'Association des femmes autochtones du Canada dans la foulée des excuses du gouvernement canadien en lien avec les pensionnats indiens en 2008: « Prior to the residential school system, prior to colonization, the women in our communities were very well respected and honoured for the role that they have in our communities. Women are life givers, being the caretakers of the spirit that brings into this world, Our Mother Earth. We were given those responsibilities by the Creator to bring that spirit into the physical world and to love, take care and nurture our children. » (Jacobs 2009: 11-12)

¹²⁵ Selon Buffalohead, la notion d'égalité entre les sexes est eurocentrique et a, comme plusieurs autres notions, été imposée aux Peuples autochtones: « Whether they realize it or not, feminist scholars dealing with the history of Euro-American women become caught up in issues of sex equality precisely because they belong to what has always been a class-stratified society characterized by unequal access to power, prestige, and privilege. Many tribal societies, on the other hand, stem from egalitarian cultural traditions. These traditions are concerned less with equality of the sexes and more with the dignity of individuals and with their inherent right — whether they be women, men, or children — to make their own choices and decisions. » (1983 : 236) William & Komsmo proposent un argumentaire similaire dans leur critique du complexe académique féministe occidental (2011).

autochtones – et de façon encore plus évidente les femmes des Peuples iroquoiens (Viau 2005) – jouissaient d’une autonomie auxquels les femmes européennes ne pouvaient prétendre au moment du contact¹²⁶.

La recherche ethnographique a établi que la colonisation a induit une transformation profonde des rapports de genre dans les sociétés autochtones. De ces travaux, citons par exemple ceux de Eleanor Leacock (1980), qui, dans le cadre de ses recherches ethnohistoriques avec les sociétés innues du Labrador, a fait la démonstration que les hommes, les femmes et les enfants jouissaient de différentes formes d’autonomie personnelle qui ne permettaient pas la subordination des individus selon le genre ou l’âge. Une division sexuée du travail existait aussi, mais les contributions étaient valorisées non pas en fonction du sexe, mais bien de l’apport à la survie du groupe, dans une logique de réciprocité. Priscilla K. Buffalohead (1983), dans ses recherches sur les femmes ojibway, a elle aussi démontré que ces dernières étaient loin d’être les femmes soumises et dominées par les hommes représentées dans les récits occidentaux de ces sociétés et occupaient des fonctions réservées aux hommes dans les sociétés occidentales : commerçantes, représentantes politiques,

¹²⁶ Il n’est pas possible, dans le cadre de cette thèse, de mettre en relation tous les écrits pouvant nous permettre de mieux évaluer les variations entre les groupes ethnolinguistiques en matière de rapports entre les genres avant le contact. Mihesuah (2003) et Etienne et Leacock (1980) font en partie ce travail. Selon ces auteures, il est généralement admis que 1) les femmes des sociétés iroquoiennes avaient des pouvoirs et prérogatives qui leur étaient réservés dans l’organisation tribale avant le contact et dans les balbutiements de la colonisation et que 2) si les femmes des sociétés autochtones semi-nomades et patriarcales ne bénéficiaient pas systématiquement de ces mêmes sphères d’autorité, elles n’étaient pas, à l’instar de leurs enfants, sous la tutelle des hommes de leurs tribus; elles avaient une sphère d’autonomie qu’il n’était socialement pas permis d’enfreindre, notamment pour des raisons spirituelles. Etienne et Leacock notent aussi que les femmes montagnaises espaçaient les naissances en utilisaient des méthodes contraceptives dont l’efficacité variait, à l’abstinence sexuelle et en dernier recours, à l’infanticide. Ces pratiques ont mené les jésuites à commenter au sujet de la petite taille des familles montagnaises en comparaison des larges familles de paysans français.

fermières, femmes médecine, shaman, diplomates, etc. Fiske (1991) dans son étude des effets de la « missionarisation », de l'introduction du commerce des fourrures et de l'arrivée massive de colons au 18^e siècle chez les Tsimshian, un peuple de chasseurs-pêcheurs vivant sur la côte nord-est de la Colombie-Britannique, analyse elle aussi que les femmes appartenant à ce groupe ont vu leur statut social et leur protection diminuer radicalement dans la foulée de la colonisation. De façon générale, la transformation des rapports de production économique selon le modèle des arrivants.¹²⁷ encouragea la spécialisation des hommes dans des fonctions génératrices de « revenus » pour la famille, et relégua de façon progressive les femmes au foyer, où leur force de travail n'est pas rémunérée, et donc leur contribution globale, de moins en moins valorisée.

Selon plusieurs chercheurs, l'histoire orale ainsi que les récits de missionnaires et d'explorateurs témoignent du fait que l'expression d'identités sexuelles alternatives¹²⁸ à celles valorisées selon un ordre hétérosexiste n'était pas réprimée dans les communautés autochtones aux débuts de la colonisation (Alaers 2010 ; Brown 1997 ; Roscoe 1998 ; Lang 1998 ; Gunn Allen 1992). Qui plus est, ces

¹²⁷ Leacock (1983) a développé l'argument que les personnes, indépendamment de leurs genres, étaient des agents économiques indépendants, échangeant librement biens et services dans les sociétés autochtones précapitalistes (« primitive communist societies »). Ce n'est qu'avec l'avènement de rapports économiques capitalistes que le travail des femmes a été perturbé, transformant du coup la structure entière des relations au sein de ces sociétés.

¹²⁸ Comme le note Alaers (2010) sur la base des travaux de Brown (1997), Roscoe 1998 et Lang 1998, il existait une grande diversité au sein des Peuples autochtones des Amériques en ce qui a trait aux différentes configurations de genres. « American Indian groups have at least six alternative gender styles: women and men, not-men (biological women who assume some aspects of male roles) and not-women (biological men who assume some aspects of female roles), lesbians and gays" (Brown, 1997, p.6). Roscoe (1998) discusses the "third gender" category referring to male and sometimes female two-spirits, and the "fourth gender" category specific to female two-spirits. Terms such as man-woman and woman-man were also used to describe males and females, who acted and filled roles and identities of the opposite gender (Lang, 1998). » (Alaers 2010: 67-68)

mêmes travaux tendent à démontrer que par-delà les groupes ethnolinguistiques, les personnes ne s'identifiant pas à leur sexe biologique jouaient souvent des rôles importants dans leurs communautés. Porteurs de « dons » particuliers, ils devenaient chefs, shamans ou autre. De nombreuses langues autochtones contiennent aussi une terminologie décrivant les permutations de genre traditionnellement possibles et reconnues au sein des communautés concernées (Driskill *et al.* 2011). Avec la christianisation, l'acceptabilité d'identités « sexuelles » dépassant un cadre binaire a radicalement diminué dans les sociétés autochtones, changement qui affecta négativement la sécurité, la santé et la survie des personnes concernées (Driskill *et al.* 2011).¹²⁹ En parallèle aux voix féministes queer critiquant « l'histoire standardisée »¹³⁰, de nombreux groupes autochtones activistes font valoir depuis la fin des années 1980 que la décolonisation implique un « coming-in » des personnes bispirituelles¹³¹ un retour vers «an empowered identity that integrates their

¹²⁹ Selon Driskill, Finley, Gilley et Morgensen (2011) le terme berdache découle d'interprétations ethnocentriques formulées par des anthropologues au siècle dernier, et ces interprétations ont été récupérées plus tard, par des militants des communautés LGBT non autochtones.

¹³⁰ Les études féministes ont notamment permis de problématiser les croyances quant aux associations directes entre sexe, sexualité et genre telles qu'elles se sont transmises dans un passé non si lointain dans les mœurs de nombreuses sociétés occidentales. L'histoire standardisée, « the standard story », se décline de la façon suivante: «*Biology is destiny*. Underlying social behavior (gender) and sexual choice (normatively, heterosexuality) is the substratum of nature. One's biological sex determines one's sexual and social identity, one's needs and desires, and one's sexual potentials. *There are only two sexes, male and female*. Male infants will become boys and men; female infants will become girls and women. This the "normal and natural" course of development dictated by our genes, hormones and gonads. *The two-sex order is universal, a fact of nature*. Deviations from this natural order are mistakes of nature or of culture. They require intervention to restore this order, lest we "subvert nature's plan."

 (Oyama, Griffiths, and Gray 2001, cité dans Aulette and Wittner 2012: 28, mon emphase). Depuis les années 80, en lien avec la décolonisation, des mouvements autochtones contribuent à leurs manières à déconstruire l'histoire standardisée en démontrant que dans certaines sociétés autochtones, les identités de genre ne se définissaient pas strictement dans ces termes et ne généraient pas l'oppression connue dans les sociétés chrétiennes.

¹³¹Dans son rapport de conférence « Se tourner vers nos traditions : Valoriser l'identité LGBT/bispirituelles et combattre les préjugés », Femmes autochtones du Québec (2016) utilise ce terme pour parler des personnes « two-spirit » ou aux identités de genre fluide.

sexuality, culture, gender and all other aspects of who they understand and know themselves to be (Wilson 2007) ». Selon Driskill *et al.*, le terme « two-spirit¹³² » et aussi le terme « queer », dans une certaine mesure, révisé l'usage du terme « berdache » et les présomptions homogénéisantes qui étaient associées à cette présumée « tradition » en contexte autochtone, toutes communautés confondues.

Autour du milieu du 19^e siècle, l'influence du puritanisme britannique et de l'évangélisme caractéristique de l'époque victorienne accompagne le développement de la classe bourgeoise de la société coloniale (Jamieson 1978 : 15-20). Le standard promu alors est celui de la femme et mère « au cœur si pur qu'elle est complètement ignorante ou réticente aux plaisirs sexuels » (ma traduction, Stocking cité dans Barman 2006 : 273). Pour contraindre les femmes et inciter les hommes à se conformer à cet idéal, un édifice normatif concernant la pratique socialement sanctionnée de la sexualité prit forme : « renonciation à toute activité sexuelle excluant les rapports visant la procréation dans le cadre d'un mariage chrétien, l'éducation des deux sexes concernant la chasteté et l'abstinence, les tabous et l'ignorance cultivée autour du sexe, l'expulsion du vulgaire (« bowlderization ») des formes écrites et parlées, la suppression des fonctions du corps et des aspects « grossiers » de la vie. (ma traduction, *Ibid.*) » Ces normes pénétrèrent progressivement, avec les années et la collaboration de l'Église anglicane, dans les classes sociales ouvrières.

¹³² Terme qui aurait été introduit par Myra Laramée lors d'un rassemblement du Native American and Canadian Aboriginal LGBT people près de Beausejour au Manitoba en 1990.

Les femmes autochtones qui évoluaient jusqu'alors pour la plupart, sans ces contraintes et tabous, deviennent par défaut considérées – en particulier par les femmes blanches immigrantes de l'époque- immorales, grossières, faciles et corrompues, peu importe leurs choix individuels et leurs efforts pour se conformer (Olsen Harper 2009; Barman 2006). Les femmes autochtones sont une menace pour ces femmes blanches. Pour les hommes blancs, à cette facilité est associée « une tentation ». Cette représentation était fortement inscrite dans l'imaginaire de l'époque, nourrie par des mythes et légendes décrivant le Nouveau Monde comme un lieu où le colon blanc pouvait allègrement assouvir ses besoins auprès des femmes de race inférieure, considérant l'absence de femmes blanches (*Ibid.*). Mais avec l'arrivée en masse de femmes européennes au début du 19^e siècle, il n'y avait plus de raisons légitimes pour les hommes européens de prendre pour épouse une autochtone, unions qui de toute façon ne conduisaient qu'à la détérioration de la race blanche aux yeux des autorités religieuses (Olsen Harper 2009).

La prostitution, pratique enfreignant toutes les règles victoriennes susmentionnées, fit couler beaucoup d'encre dans les journaux et papiers paroissiaux de l'époque en dépit du tabou relatif à la sexualité. L'image de la squaw¹³³ était véhiculée pour charrier ce qui était prohibé selon les autorités de la société blanche, souhaitant par ailleurs proscrire les unions mixtes. Ces unions entre femmes indiennes et hommes européens s'inscrivaient dans une coutume bien établie de

¹³³ Valaskakis (1999) décrit dans son article comment ce stéréotype « la squaw » ainsi que celui de la « princesse indienne » sont insérés profondément dans la culture nord-américaine.

mariages interculturels¹³⁴ et dont la descendance était automatiquement considérée indienne (Jamieson 1978 : 15-20). Dans un rapport sur les conditions de vie des Indiens produit en 1847, les commissaires notaient: « the birth of illegitimate children is less frequent then formely, but an event of this nature does not cast a stigma upon the mother; nor upon the child, which is usually adopted into the tribe.¹³⁵ » (cité dans Jamieson 1978: 23)

C'est dans ce contexte grevé par la superposition de normes racistes, patriarcales, et coloniales que les femmes autochtones entretenant des relations avec des hommes blancs furent criminalisées durant le dernier quart du 19^e siècle ; elles seules étaient punies lors d'unions mixtes (Boyer 2009). Les scientifiques de l'époque et les travaux qu'ils ont produits ont aussi contribué à renforcer cette image raciste, sexiste et dégradante des femmes autochtones. Par exemple, dans un article intitulé *Obstetric procedures among the Aborigines of North America*, Eli McClellan (1873) écrivait: « The Navajoes, a branch of the Apache tribe, live in the rudest huts and lead a drunken, worthless life. The women are debased and prostituted to the vilest purposes. Syphilitic diseases abound. » (cité dans Institute of Medecine *et al.* 2013:14). De cette lecture, on retient l'ethnocentrisme – et surtout l'éthique judéo-chrétienne – avec laquelle l'auteur juge ce qu'il voit, sans contextualisation, à partir de ses propres schèmes de pensées et valeurs. Comme l'analyse éloquemment Linda

¹³⁴ Du point de vue des Autochtones, les mariages mixtes entre hommes Européens et femmes autochtones étaient encouragés, car ils permettaient de renforcer leurs structures communautaires à travers l'établissement de liens socioéconomiques avec les hommes blancs (Olsen Harper 2009).

¹³⁵ La stigmatisation des femmes et des enfants à l'intérieur des communautés lors d'unions mixtes viendra plus tard, des suites des maintes réformes de la *Loi sur les Indiens* contraignant de façon toujours plus serrée la liberté et des prérogatives des femmes autochtones. J'y reviens plus loin.

Tuhiwai Smith, les assises de l'inscription de la femme autochtone au rang des indésirables des sociétés coloniales étaient clairement posées dès le 19^e siècle :

The process of en-gendering descriptions of the other has had very real consequences for indigenous women in that the ways in which indigenous women were described, objectified and represented by Europeans in the nineteenth century has left a legacy of marginalization within indigenous societies as much as within the colonizing society (Tuhiwai Smith, 2008: 46).

En fait, ce sont de larges pans des pratiques culturelles autochtones auxquelles fut progressivement associée la déchéance sexuelle, comme en témoigne toute l'agitation sociale autour de l'interdiction de potlachs en Colombie-Britannique en 1884 (Barman 2006).

En somme, selon les travaux produits sur le sujet de l'impact de la colonisation sur les rapports de genre, un ensemble de processus sociaux et économiques contribuèrent à changer le statut et la place des femmes autochtones – ainsi que les personnes bispirituelles – pour qu'elles se conforment aux normes et manières de voir des EuroCanadiens (Larocque 2007 ; Viau 2005 ; Mihesuah 2003 ; Maracle 1996 ; Fiske 1991 ; Étienne et Leacock 1980 ; Leacock 1980). À des périodes distinctes, l'émergence du travail salarié en marge ou au sein des territoires occupés par les collectivités autochtones eut aussi pour effet de retirer aux femmes leurs prérogatives dans l'organisation socioéconomique des clans ou des bandes. De façon synthétisée, ceci se fit 1) au travers des contacts toujours plus étroits entre coureurs des bois européens et les collectivités autochtones dans le cadre du commerce des fourrures ; 2) du travail de conversion religieuse opéré au sein des communautés à différentes époques et en différents lieux par les missionnaires chrétiens ; 3) l'arrivée

massive d'immigrants avec leurs mœurs victoriennes constituant une classe socioéconomique aisée ; 4) la stigmatisation et la criminalisation des femmes autochtones en ce qui a trait à leur sexualité, leur image et leur moralité. En somme, progressivement d'abord et finalement de façon très fortement répressive, les Églises et l'État ont agi de façon parallèle, mais convergente pour imposer aux sociétés autochtones les rôles sexuels et les normes relatives aux rapports entre les sexes conformes aux attentes de la société coloniale, une partie intégrante du projet assimilationniste des Premières Nations dans la société canadienne en construction. Lorsque le gouvernement fédéral adopta la *Loi sur les Indiens*, visant l'institutionnalisation de la citoyenneté mineure des femmes autochtones¹³⁶, il induisait alors une transformation dans les collectivités autochtones qui était le fondement même de la société coloniale.

2.2.2 La Loi sur les Indiens : institutionnalisation d'un processus de différenciation patriarcal et raciste

Jamieson (1978) soutient que l'intention d'assimiler les Indiens dans la population canadienne est une constante dans l'histoire du Canada. Si l'accaparement du territoire et des ressources fournissait un incitatif économique et politique de le faire, la présumée infériorité civilisationnelle des Indiens créait l'impératif moral de mener à bien cette entreprise. Mais ce n'est qu'après la Confédération que les autorités gouvernementales canadiennes obtinrent la latitude pour définir les objectifs de la nation et choisir les moyens pour les atteindre.

¹³⁶ Cet « asservissement » s'est aussi institutionnalisé au travers de « l'éducation » des enfants au sein des pensionnats indiens (Larocque 2007).

Face aux multiples revers essayés durant les décennies précédentes lors d'expériences de mise en réserve sans réelle force coercitive, les dirigeants de l'époque se rendirent à l'évidence qu'il fallait déployer un régime tentaculaire, pénétrant dans les moindres facettes de la vie des Indiens. Qui plus est, il devint évident qu'il fallait définir qui était Indien et qui ne l'était pas pour savoir sur qui devaient se déployer les stratégies des autorités (Jamieson 1978 : 28). C'est dans cette logique que fut adoptée l'*Acte des sauvages* de 1876, lequel « bonifiait » la charge assimilationniste et totalisante de l'*Acte sur l'émancipation des Sauvages* de 1869. Elle la bonifiait, d'une part, car l'Acte précédent ne visait « que » les populations iroquoiennes et algonquiennes, et d'autre part, elle accroissait les pouvoirs de l'agent des affaires indiennes dans les réserves.

Animées par leur vision patriarcale et raciste du monde, les autorités fédérales savaient que les femmes autochtones étaient des moteurs de transmission culturelle et identitaire au sein de leurs sociétés ; de leur point de vue, il était crucial de mettre en place des mesures perturbant les prérogatives des femmes au sein de leurs collectivités¹³⁷. En ce sens, il ne faut pas voir la clause retirant aux femmes indiennes

¹³⁷ Ces transformations créèrent de la confusion au sujet des repères normatifs et une perte concomitante d'indépendance des femmes dans les communautés. Dans son article sur les politiques autour de l'octroi du prénom, Alia décrit comment les missionnaires, puis les autorités gouvernementales à partir des années 1930 ont altéré la tradition et les normes inuites (2009). En effet, « dans la culture inuite, les prénoms ont la fonction d'assurer la pérennité des individus, des familles et des communautés. Les noms sont transmis d'une génération à l'autre sans considération pour le genre. Un même homonyme peut vivre à travers plusieurs individus, hommes ou femmes. Les liens sont si forts que jusqu'à la puberté, les termes de parenté, l'habillement et le comportement s'adaptent à la relation avec l'homonyme plutôt qu'avec le sexe biologique ou la convention relative au genre. » (ma traduction, 2009 : 100-101). Lorsque dans les années 70, les autorités gouvernementales ont imposé le « Project Surname » lequel forçait les femmes à emprunter le nom de famille de leur conjoint transmitt de façon patrilinéaire ne faisait aucun sens dans ces sociétés, créant confusion et frustrations (*Ibid.* : 104-105).

des suites d'un mariage avec non indien leur statut d'indienne comme une mesure anodine ou accessoire (*Ibid.*). Les autorités de l'époque remarquaient avec dégoût que la femme indienne ne souffrait pas d'ostracisme (du moins jusqu'à ce que l'influence des églises chrétiennes s'étende et pénètre définitivement dans les communautés) de la part des siens à la suite d'une naissance « illégitime » (Jaenen 1984). En toute logique, sans intervention de l'État, la population indienne n'était appelée qu'à augmenter et c'était justement ce que les autorités politiques redoutaient.

De façon délibérément discriminatoire, l'article 3(3)c) de la loi de 1876 (qui deviendra en 1951 l'article 12 de la *Loi sur les Indiens*)¹³⁸ a significativement altéré la sphère d'« autonomie personnelle » des femmes autochtones en restreignant leur capacité d'être « indienne » et de transmettre son statut à sa descendance¹³⁹. Le rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones explique la disposition en ces termes :

« A woman who married a man without Indian status lost her own status. Despite having been born into an Indian community, upon 'marrying out' she was no longer considered an Indian in the eyes of the government or the law. The children of such a marriage would not be recognized as Indian either. But a non-Indian woman who married a man with Indian status immediately became an Indian, as did any children of that marriage. A double standard was at work. » (RCAP 1996, Vol. 4 : 22)

Selon plusieurs intellectuelles et observatrices autochtones, c'est l'adoption de la *Loi sur les Indiens* en 1876 qui a scellé le destin des femmes autochtones au Canada en

¹³⁸ Cet article 3 ne faisait lui-même que reproduire une disposition de la loi de 1869 qui voulait que les femmes indiennes perdent leur statut d'Indienne suite à un mariage avec un non indien. (Jamieson 1978).

¹³⁹ L'article 11)f) de la Loi sur les indiens accordait automatiquement aux femmes non autochtones épousant des hommes autochtones le statut d'indienne.

tant que « non-personne » (Boyer 2009 ; Olsen 2009 ; Jamieson 1978). En effet, après l'adoption de la *Loi sur les Indiens*, elles n'étaient plus reconnues comme des personnes « capables » au sens du droit ; le statut d'une femme en tant qu'Indienne et son appartenance à la bande étant déterminé par son père ou son mari à qui était assigné les capacités sociales et politiques (Voyageur 2000). Ainsi, alors qu'elles furent auparavant dans de nombreuses sociétés habilitées à négocier ou à prendre des décisions importantes dans la société, la *Loi sur les Indiens* imposa un nouvel ordre selon lequel la place des femmes autochtones se situe au sein de la sphère privée, sans droit de vote dans les élections du Conseil de bande de leur communauté ni de prérogatives particulières lors de négociations de traités (RCAP 1996, Vol. 4 : 22).

Du point de vue des bandes iroquoiennes, cette disposition était injustifiable sur le plan coutumier et éthique. En effet, pour des sociétés matrilineaires ou matrilocales, l'époux des femmes – peu importe son origine – était inclus dans le clan de la femme et le patrimoine familial se transmettait par la mère. En raison de cette organisation sociale et des principes traditionnels sous-jacents à cette organisation (la place centrale de la femme en raison de sa capacité à donner la vie) les femmes autochtones ne pouvaient être considérées différemment des hommes et encore moins, inférieurement, et ce, parce qu'elles étaient femmes.¹⁴⁰ Ainsi, le Grand Conseil

¹⁴⁰ À titre d'exemple d'implications de ce principe, et ce, dans les pratiques relatives à la guerre, Viau affirme : « La société iroquoise étant matrilineaire et les femmes, maîtresses de leur corps et de leurs sentiments, l'idée d'abuser sexuellement des captives n'était même pas envisagée. Non seulement les prisonnières devenaient généralement des parentes par adoption et des compagnes par alliance, le viol ne représentait pas un moyen choisi pour de jeunes hommes soucieux d'affirmer une virilité débridée et d'acquérir « le privilège de la masculinité ». » (2015 : 97)

des Indiens du Québec et de l'Ontario, fondé en 1870, a fait la demande par écrit au ministre à Ottawa en 1872 pour que l'article 6 de l'acte soit aboli :

« They (the members of the grand Council) also desire amendments to Section 6 of Act of 1869 so that Indian Women may have the privilege of marrying when and whom they please; without subjecting themselves to exclusion or expulsion from their tribes and the consequent loss of property and the rights they may have by virtue of their being members of any particular tribe. » (cité dans Jamieson 1978: 30-31)

D'autres demandes ont été effectuées par la suite par de multiples instances représentatives autochtones aux quatre coins du pays.¹⁴¹ Mais l'objectif étatique demeurait : il était clair qu'il était voulu que la population « indienne » disparaisse par son insertion forcée au sein de la société canadienne. C'est dans cet esprit que les autorités révisèrent la *Loi sur les Indiens* en 1920, conférant au superintendant l'exclusivité de la responsabilité du paiement des rentes annuelles découlant des traités. Avant cet amendement, les Conseils de bandes avaient un pouvoir décisionnel et pouvaient continuer de verser les rentes aux femmes autochtones ayant marié un non-autochtone ou un « indien » sans statut. Ceci constituait un problème, aux yeux des autorités fédérales:

¹⁴¹ L'étude de Jamieson illustre que dès l'adoption de la disposition discriminatoire à l'égard des femmes qui perdaient leur statut après s'être mariée avec un blanc ou un Indien sans-statut (1869) et sur l'émancipation forcée des femmes (1920), la majorité des bandes s'y sont opposées à différentes occasions, soit par correspondance ou verbalement avec l'agent des affaires indiennes. Jamais les chefs n'ont été entendus et les agents ont plutôt tenté de respecter la lettre de la loi, avec une forte tendance à emprunter leurs convictions morales dans l'indécision. À terme, les normes relatives à l'appartenance des communautés et la présomption d'égalité des femmes et des hommes dans cet aspect ont été altérées : « The consequences for Indian women and their children of these sections regarding membership, enfranchisement and inheritance are far-reaching, and they are completely interwoven with the effects on other indians that such an invitation to injustice and discrimination constitutes. The results thus affect the whole development of human relationships in Indian communities. » (Jamieson 1978: 59-60)

« When an Indian woman marries outside of a band, whether a non-treaty Indian or a white man, it is in the interest of the Department, and in her interest as well, to sever her connection wholly with the reserve and the Indian mode of life, and the purpose of this section was to enable us to commute her financial interests. The words with the consent of the band have in many cases been effectual in preventing this severance as some bands selfishly interested in preventing the expenditure of their funds. The refusal to consent is only actuated by stupidity because the funds are not really in any way impaired. The amendment makes in the same direction as the proposed Enfranchisement Clauses, that is it takes away the power from unprogressive bands of preventing their members from advancing to full citizenship. » (Deputy Superintendent General Scott to prime minister Meighen 1920, cité dans Moore 1978: 118)

S'exprime ici clairement la vision patriarcale et raciste de la place et des droits des femmes autochtones de l'époque : tel un bien meuble, elle n'a aucun pouvoir sur son appartenance sociale. C'est l'origine de son mari, qu'il soit indien ou blanc, qui dicte sa place dans la société canadienne. Est aussi révélé l'entrelacement de ce cadre idéologique avec les intérêts économiques de l'État. L'assimilation des Indiens dans la population canadienne par les femmes permettait de répondre à plusieurs impératifs.

L'année 1951 marqua un nouveau jalon significatif dans le retrait du statut et des droits des femmes autochtones en contexte canadien. L'établissement du Registre des Indiens et de la clause mère- grand-mère, lesquels ont formalisé le droit de résidence sur réserve (Clatworthy 2009), fit en sorte que près de 100 000 femmes et enfants issus des Premières Nations ont perdu leur statut entre 1958 et 1968 (Blair 2005). Il faut aussi souligner qu'au moment de la réforme de 1951, les leaders autochtones de l'époque, - tous des hommes puisque la *Loi sur les Indiens* refusait aux femmes le droit de se présenter aux élections du conseil de bande)-, ne s'opposaient plus à l'exclusion de la bande des femmes en raison d'un mariage avec un non-indien

(Grammond 2009 : 77)¹⁴². Ne pouvant se conformer aux critères d'éligibilité de ce nouveau registre, ces femmes autochtones souvent mères n'ont eu d'autre choix que de se tourner vers la ville pour mener leurs vies.

Si l'objectif sous-jacent de « gestion démographique » de la *Loi sur les Indiens* visait à réduire progressivement l'ensemble de la population indienne (Fernandez 1981)¹⁴³, il va sans dire que ce sont les femmes qui en ont le plus subi les conséquences au quotidien¹⁴⁴. Des suites des multiples refontes de la Loi, des générations de femmes n'ont pas eu accès aux ressources auxquelles elles auraient eu droit en raison de l'institutionnalisation de cette clause discriminatoire et ce, tant sur le plan économique, culturel que social. Et ce coût, s'il se mesure en termes de perte de capital humain engendré par l'exclusion des femmes et de leurs enfants, est une perte sociale et économique inestimable pour l'ensemble des Premières Nations au Canada (Green 2007). Ainsi, pour revenir au concept de traumatisme historique, il semble juste de constater que la *Loi sur les Indiens* institutionnalisait la ségrégation et le déplacement des femmes autochtones et la spoliation de leur « être » ; des

¹⁴² Selon Grammond: « They had apparently internalised the sexist assumptions of the Indian Act, as well as the idea that indigenous identity was exclusively a matter of descent ». (2009: 77) Cependant, l'auteur souligne que «Some indigenous organizations mentioned they would like Indian bands to have power to readmit women who “married out” but subsequently became widowed or deserted.» (2009: 93)

¹⁴³ Selon Fernandez, la population inscrite sur la liste des Indiens au Québec en 1871 comptait 10300 individus. Selon ses estimations, l'accroissement naturel aurait dû porter la population en 1975 entre 52400 et 72000 individus. En réalité elle n'était que de 30700, l'écart étant largement attribuable à la perte de statut des femmes mariées à des non indiens et leur descendance (1981 : 425).

¹⁴⁴ Et ce, même après la modification de la Loi en 1985, car les Conseils de bande ont désormais le pouvoir de définir leur propre code d'appartenance. Ceci a souvent joué en défaveur des femmes ayant récupéré leur statut pour lesquelles les Conseils n'avaient pas les moyens d'assumer les coûts des droits associés au statut d'indien. Ces droits, tels que voter aux élections, posséder des biens dans la réserve, en acquérir par héritage, y être enterré, recevoir sa part des ressources de la bande (droits de coupe, ventes de terres cédées, redevances pétrolières ou gazières), être logé, recevoir les services de santé, des prestations de bien-être, de l'aide pour les études découlant de leur ré-établissement ou intégration, continuaient dans certains cas de leur être refusés (FAQ 2001 : 9).

générations de femmes ont perdu leur statut d'Indienne et le droit de vivre sur réserve.¹⁴⁵ (perte de droits territoriaux) avec les siens (perte de droits culturels) aux termes d'une union avec un non-Indien jusqu'en 1985 au moins.

Aussi est-il pertinent d'affirmer que la *Loi sur les Indiens* formalisa le statut de la femme autochtone au rang de « citoyenne mineure » (« citizen minus ») tant dans la société canadienne que dans les réserves. Ce statut légal sexiste a eu pour effet de réduire significativement la sphère d'autonomie des femmes autochtones (à l'instar de la femme non-autochtone) d'une part, mais aussi de légitimer toute la violence institutionnelle et systémique dont elles ont été victimes de façon distincte pendant toutes ces années en raison de son fondement raciste, d'autre part (Barman 2006). D'autres mesures comme la stérilisation forcée (Stote 2015.¹⁴⁶), la criminalisation des femmes autochtones entretenant des relations amoureuses avec des hommes blancs, la rafle des années 60, l'incarcération massive des femmes autochtones (Walsh *et al.* 2011; Brassard et Martel 2009) dont il est question maintenant depuis les années 80 et plus récemment, le refus pendant des années de la part de l'État canadien.¹⁴⁷ de

¹⁴⁵ Car il faut être membre pour habiter sur une réserve.

¹⁴⁶ Le livre de Stote (2015) ne parle pas d'institutionnalisation de la stérilisation forcée au Québec, mais plutôt en Alberta, dans les TNO et les autres provinces canadiennes. Aucune étude de la question n'a d'ailleurs été menée en contexte québécois. Cependant, dans une entrevue accordée à l'émission radio « Point du jour » de Radio-Canada (22 décembre 2015), le professeur en sciences infirmières à l'Université Laval, Bernard Roy relate sa propre expérience en tant qu'infirmier il y a une vingtaine d'années dans le nord du Québec. Il rapporte qu'à l'époque on prescrivait, même si c'était illégal à ce moment, du Depo-Provera aux femmes autochtones comme moyen contraceptif en arguant que les femmes autochtones avaient trop d'enfants et que la conception du temps différente de ces dernières les empêchait de prendre la pilule anticonceptionnelle comme les autres femmes. Autrement dit, certains médecins jugeaient qu'il était légitime d'enfreindre la loi dans l'objectif de limiter les naissances chez les Autochtones.

¹⁴⁷ On se souviendra les propos de l'ancien Premier ministre du Canada, Steven Harper, qui, se justifia de rejeter les demandes d'enquêtes sur les femmes autochtones disparues ou assassinées en affirmant que Tina Fontaine avait été victime d'un meurtre et qu'aucune réalité sociologique n'était en cause dans ce crime (Boutilier 2014).

mener une enquête sur les meurtres et disparitions des femmes et des filles autochtones au Canada sont autant de véhicules de cette violence étatique et institutionnalisée à l'endroit des Autochtones, mais en particulier, des femmes. On parle de plus en plus de « féminicide » pour parler des circonstances uniques dans lesquels les femmes autochtones vivent, mourant de façon inégalée des suites de la violence en contexte canadien et québécois, et de l'impunité que ceux qui la perpètrent connaissent (Walters 2014 ; Labrecque 2014)¹⁴⁸. Nous allons revenir sur ces forces structurantes plus contemporaines, alors que j'en retracerai l'impact direct dans les trajectoires de vie des femmes du projet.

2.2.3 Luites des femmes autochtones pour la reconnaissance de leurs droits

En raison de ce contexte légal et sociologique unique auquel se butaient les femmes autochtones, l'Association des femmes autochtones du Canada et Femmes autochtones du Québec, portées par des femmes leaders¹⁴⁹, n'ont eu d'autre choix

¹⁴⁸ La tendance à l'ignorance des droits des femmes autochtones et à leur abus par les forces policières, la GRC, dénoncée actuellement dans le cadre du dossier des femmes autochtones disparues ou assassinées, est une problématique antérieure au 20^e siècle (Sangster 2006).

¹⁴⁹ Parmi ces femmes autochtones militantes d'exception, soulignons Jeannette Corbiere Lavell, Yvonne Bédard et Sandra Lovelace. Toutes perdirent leur statut des suites d'un mariage avec un non-Indien et se butant à l'impossibilité de retourner sur la réserve après la fin de leur mariage, Bédard et Lovelace s'engagèrent dans des démarches légales au début des années 70 pour invalider les dispositions discriminatoires de la sous-section 12(1)(b) de la *Loi sur les Indiens*. Bien qu'elles eues perdu leurs causes dans le système juridique canadien, leurs revendications ont levé le voile sur le caractère discriminatoire de la *Loi* et de nombreux groupes de femmes autochtones et non autochtones se levèrent pour le contester. Catalysé par Sandra Lovelace, femme Maliseet de Tobique au Nouveau-Brunswick, ce mouvement se tourna vers les Nations Unies, qui en 1981, conclut que le Canada enfreignait la Convention internationale sur les droits humains et politiques. En 1982, la constitution canadienne fut amendée pour inclure la charte canadienne des droits et libertés dont l'article 15 statue que « La loi ne fait exception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques. » L'article 15 motiva le gouvernement canadien à apporter les modifications demandées. Ce n'est que le 17 avril 1985 que la loi c-31 fut passée, corrigeant en partie l'injustice historique à l'endroit des femmes amérindiennes. (informations tirées du site internet Indigenous foundations <http://indigenousfoundations.web.arts.ubc.ca/home/>)

que de mener plusieurs batailles juridiques pour rétablir la place des femmes autochtones au sein de leurs sociétés. De 1970 à 1985, elles ont fait preuve d'une résilience hors du commun et ont occupé toutes les tribunes possibles pour que la *Loi sur les Indiens* soit modifiée. Avec l'adoption de la Loi C-31, le statut d'Indienne inscrite retiré aux femmes et à leurs enfants l'ayant perdu entre 1951 et 1985 leur a été rétrocédé. Cependant, la question ne fut pas réglée entièrement ; C-31 est le produit d'un compromis entre les demandes des femmes autochtones, les revendications des Conseils de bande et les intérêts des autorités fédérales, lesquelles cherchaient ultimement à limiter le nombre d'inscrits (Lawrence 2003 ; Daniels 1998)¹⁵⁰.

Autrement dit, C-31 n'engendra pas l'abolition complète de catégories légales discriminatoires selon le sexe dans la *Loi sur les Indiens* ; elle a seulement reporté l'exclusion à la génération suivante. De façon concrète, la Loi amendée créa deux catégories de statut (appelés « 6.1 » et « 6.2 ») dont la nature affectait la capacité des personnes ainsi catégorisées à transmettre leur statut à leurs enfants. Les femmes à qui l'on a redonné le statut perdu avant 1985 en raison de leur mariage avec une personne sans statut ont été classées dans la catégorie « 6.1 ». Les enfants nés des unions de ces femmes ayant récupéré leur statut étaient quant à eux classés dans la catégorie « 6.2 ». À la différence des « 6.1 », les « 6.2 » devaient se marier avec des

¹⁵⁰ « While Bill C-31 was framed as a means to restore gender equity for First Nations women, it actually serves to speed the extinction of status Indians, as hundreds of thousands of descendants of current status Indians will be disqualified from status rights over the coming decades (Daniels, 1998). A reduction in status Indians serves the interests of the federal government in decreasing costs and obligations associated with its fiduciary duty to provide for those with status (Daniels, 1998).» (Allan and Smylie 2015 : 11)

personnes avec statut pour pouvoir transmettre leur statut à leurs enfants.¹⁵¹ Par ailleurs, suite à l'adoption de C-31, les Conseils de bande avaient pour prérogative de pouvoir adopter leur propre code d'appartenance – les règles instituant le droit de résidence sur la réserve et l'accès aux services des membres – et dans certains cas, se doter d'un régime aussi discriminatoire que celui ayant précédé C-31.¹⁵² Des 70000 personnes ayant récupéré leur statut après 1985, un nombre limité d'entre elles avaient été accueillies dans leurs bandes d'appartenance en raison de l'adoption de ces codes d'appartenance restrictifs (NWAC 2009).

Prenant acte des effets durables de ces structures patriarcales dans l'organisation et les normes de leurs communautés, plusieurs femmes leaders autochtones choisirent de se poser en travers du processus d'autodétermination gouvernementale dont les chefs ont fait leur cheval de bataille durant les rondes de négociations constitutionnelles (1983, 1985, 1987) précédant l'Accord de Charlottetown (Green 2007). De nombreux chefs ont refusé d'entendre les voix des femmes autochtones dénonçant la non-protection des droits collectifs des femmes autochtones en matière d'égalité de genre dans l'Accord. Elles devaient se rendre à l'évidence ; elles ne pouvaient pas confier le destin des femmes autochtones entre les mains des autorités autochtones de l'époque :

« Some Aboriginal women said no to self-government. Some of our women do not want more power, money and control in the hands of men in our communities. It is asking a great deal to expect us, as women, to have confidence in our communities. We do not want the creation of Aboriginal

¹⁵¹ Sharon McIvor a contesté la validité d'une telle distinction et a remporté sa bataille en Cour suprême en 2009. La correction de la législation a eu des effets populationnels avec la sanction de la *Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au Registre des Indiens* en décembre 2010.

¹⁵² Selon Panasuk (2003), le nouveau code d'appartenance de Kahnawake aurait, par exemple, fermé la porte à 3000 femmes et leurs enfants.

governments with white powers and white philosophies in our communities. We do not want western hierarchical power structure which has been forced upon us. We do not want the Chieftain overlords which have been created by the Indian Act. Aboriginal women must be part of the constitution process at all stages so that we can participate in the definition of the structures and powers of our governments and end discrimination. » (NWAC 2009 : 249)

En outre, les chefs se sont longtemps opposés à l'application de la Charte canadienne des droits et libertés dans les réserves, invoquant que la reconnaissance du droit à l'autodétermination des Premiers Peuples impliquait aussi une reconnaissance de la primauté traditionnelle des droits collectifs sur les droits individuels dans les cultures des Premières Nations (NWAC 2010c).¹⁵³ Quel recours avaient-elles pour être entendues ? Qui s'assuraient du respect de leurs droits en tant que femmes autochtones¹⁵⁴? C'est en partie pour cette raison que les instances représentatives des femmes autochtones investissent activement la scène internationale ; elles se mobilisent et forment des alliances en vue de se donner des outils pour décoloniser les structures et modes de gouvernance à l'intérieur même de leurs propres communautés.

Enfin, la double discrimination juridique vécue par les femmes autochtones a eu pour effet de les placer dans un vide juridique en matière de droits matrimoniaux pendant près de 150 ans. Jusqu'en décembre 2014, ces dernières ne pouvaient invoquer aucun dispositif légal pour défendre leurs droits de préserver la maison

¹⁵³ Notons cependant que malgré ces résistances, une modification très importante a été apportée à la Constitution de 1982, soit l'article 35(4) : « Indépendamment de toute autre disposition de la présente loi, les droits — ancestraux ou issus de traités — visés au paragraphe (1) sont garantis également aux personnes des deux sexes. »

¹⁵⁴ Jusqu'à l'arrêt Corbiere (1999), les femmes ayant récupéré leur statut ne pouvaient pas non plus tenter d'infléchir le vote de leur communauté d'origine, car n'y résidant pas, elles n'avaient pas le droit de vote.

familiale en cas de séparation, de divorce ou de décès du conjoint. En effet, la *Loi sur les Indiens* ne contenait en elle-même aucune indication sur la marche à suivre dans ces cas et la Cour suprême a statué en 1986 (*Derrickson v. Derrickson*) que, pour des raisons ayant à faire avec le partage des compétences entre les provinces et le fédéral, les lois provinciales ou territoriales en la matière ne s'appliquaient pas sur les réserves (Bastien 2009 : 175). Ce vide juridique du régime de propriété matrimoniale dans l'éventualité de rupture (mariage ou union de fait) a affecté considérablement, pendant des années, la sécurité des femmes autochtones par rapport au logement et leur accès à la vie sur réserve. Quels étaient les recours des femmes autochtones désirant la séparation ou de façon encore plus pressante, étant victimes de violence conjugale avec des enfants à charge vivant sur réserve ? Les associations de femmes autochtones ont revendiqué pendant près de 30 ans auprès du gouvernement canadien pour que le régime soit revu en consultant sérieusement les femmes autochtones et non seulement ceux qui sont élus. Elles ont aussi fait valoir que des mesures législatives *et sociales* devront être adoptées pour accroître la capacité des femmes à demeurer dans le domicile familial en cas de séparation.

Des consultations ont eu lieu entre 2006 et 2007 pour permettre aux femmes ayant expérimenté les effets de ce vide juridique d'exprimer leurs préoccupations et, en particulier, leur peur de perdre l'accès aux services de la réserve et les droits que seule la résidence sur réserve rendait possibles (Bastien 2009). Dans tous les cas, et jusqu'à l'adoption de la *Loi concernant les foyers familiaux situés dans les réserves des Premières Nations et les droits ou intérêts matrimoniaux sur les constructions et terres*

situées dans ces réserves le 16 décembre 2014.¹⁵⁵, les femmes ont eu à se trouver un logement hors réserve, avec toutes les conséquences sociales, culturelles et économiques.¹⁵⁶ que cela a impliquées pour elles. Si à première vue cette loi semble une avancée, reste à voir quelles mesures autres que législatives soutenant la capacité des femmes de rester dans le domicile familial seront adoptées.¹⁵⁷

En résumé, la colonisation dans son ensemble, et la *Loi sur les Indiens* en particulier, a irrévocablement introduit une conception occidentale du genre dans les sociétés autochtones de telle sorte qu'aujourd'hui les femmes doivent militer pour se voir reconnaître un statut égal à celui des hommes à l'intérieur de nombreuses communautés autochtones.¹⁵⁸. C'est pour cette raison que l'AFAC et FAQ (et d'autres associations provinciales de femmes autochtones) ont utilisé les instances judiciaires canadiennes et internationales pour faire amender la loi, notamment en faisant valoir

¹⁵⁵ Cette loi s'applique désormais dans les cas où les Conseils de bande ne seront pas prévalus de leurs prérogatives législatives en la matière comme le permet le nouveau mécanisme d'élaboration des lois des Premières Nations adoptées en décembre 2013. Pour plus de détails, voir : <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100032553/1100100032557> . En date du 20 janvier 2015, une seule Première Nation avait adopté une telle loi : Algonquins of Pikwàkanagàn, Ontario, le 8 avril 2014.

¹⁵⁶ Ces conséquences furent énoncées dans le cadre des consultations menées par AFAC: « Women who could only find housing off-reserve at the end of their marriage or relationship spoke of their loss of access to band administered programs and services, as well as their loss of access to family, culture, language and community. » (Bastien 2009: 177)

¹⁵⁷ Lors des consultations préparant l'adoption de la loi, NWAC l'a entendu à plusieurs reprises de la part des femmes autochtones elles-mêmes: « solutions must address both the lack of legislation that directly affected women's ability to remain in the family home and the lack of non-legislative supports for women facing MRP (matrimonial real property) issues. » (Bastien 2009 : 177)

¹⁵⁸ Encore aujourd'hui, des causes sont portées au Tribunal canadien des droits de la personne pour trancher à savoir si le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale implique la prérogative, pour les Conseils de bande, d'adopter des lois et des règlements, notamment des codes d'appartenance, qui peuvent avoir pour effet de discriminer selon le sexe et la descendance pour des raisons que le Conseil juge valables. Les effets de la *Loi sur les Indiens* sur l'évolution des normes dominantes au sein des sociétés autochtones se répercutent donc toujours sur l'inclusion ou l'exclusion des femmes autochtones au sein de leurs communautés, en particulier celles qui ont récupéré leur statut depuis 1985. Voir Tabor c. Première Nation Millbrook 2015- TCDP 6- 2015-03-27 et Tanner c. Première Nation Gambler 2015 TCDP 19 – 2015- 08-07.

son inconstitutionnalité en vertu de la Charte canadienne des droits et libertés (FAQ 2001). C'est grâce à ces luttes que la *Loi sur les Indiens* a été modifiée en 1985 puis en 2010, toujours dans l'optique de rétablir l'injustice historique commise à l'égard des femmes autochtones en ce qui a trait à leur capacité de garder et transmettre le statut d'indien à leurs enfants.

À terme, il est certain que le fondement patriarcal et raciste des mesures décrites précédemment a eu un impact concret dans la vie de très nombreuses femmes autochtones et de leurs enfants depuis des générations. Les modalités relatives à l'appartenance à la bande, tributaire de l'héritage discriminatoire institué par la *Loi sur les Indiens*, ont « poussé » les mères autochtones d'enfants n'ayant pas de père autochtone reconnu sur le certificat de naissance hors des réserves, réduisant leur accès au territoire (et de ce fait à la culture, la langue et au mode de vie qui sont liées au fait d'y vivre) et affectant leur capacité de transmettre cet héritage à leurs enfants. Même après l'adoption de C-31, les associations de femmes autochtones ont dû poursuivre leurs luttes pour que les représentations et visions des représentants politiques autochtones évoluent (McIvor 2007 ; Green 2007 ; Panasuk 2003). Dans l'attente de changements systémiques, nombre de femmes autochtones ont dû trouver les moyens d'assurer un avenir à leurs familles. Les villes ont représenté pour nombre d'entre elles la seule alternative résidentielle depuis plus de quatre décennies.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai tenté de jeter les bases des liens entre les différentes échelles que sont l'état, la société et l'individu. De façon spécifique, j'ai utilisé la littérature existante pour décrire les systèmes de pouvoir en amont de la vie des participantes à cette recherche en explorant leur constitution et leur déploiement dans l'histoire du Canada et du Québec. J'ai voulu démontrer qu'à plusieurs échelles de pouvoir, les composantes du traumatisme historique se sont déployées. J'ai voulu aussi reconstituer la trame des éléments ayant contribué à créer aujourd'hui un contexte sociologique violent et marginalisant pour de nombreuses femmes autochtones tant dans la société canadienne que dans leurs propres sociétés. Elles n'ont pas été passives face à la construction de ce système de pouvoir visant leur assimilation complète dans la société canadienne. À des moments clés dans l'histoire, elles ont pris position pour articuler les « positionnalités » particulières dans lesquelles elles se trouvent confinées et pour se battre contre les profondes injustices auxquelles elles faisaient face.

Centrer l'analyse contextuelle autour des réalités des femmes autochtones en particulier n'est pas motivé par un souci de démontrer la préséance d'effets de genre dans les trajectoires des femmes autochtones ou de créer des lectures dissonantes des réalités autochtones dans un contexte où les hommes et les femmes autochtones font aussi, incontestablement face à des problématiques similaires. Il s'agit plutôt de prendre acte de la complexité de la société coloniale canadienne et du fait que les réalités des individus qui la composent sont traversées et marquées par des processus de différenciation qui s'imbriquent et s'entrecoupent. Cette lecture du

monde nous sensibilise à la nécessité de réfléchir, concevoir et coordonner des initiatives pour mettre au jour ces mécanismes et interrompre ce cycle dans lequel ces femmes autochtones ne reçoivent pas l'aide et les services qu'elles devraient, en raison des voiles qui masquent leurs réalités.

CHAPITRE 3

On en voit beaucoup de l'itinérance. En même temps, les gens de Val-d'Or ne veulent pas en voir. Je me dis : qu'est-ce qui se passe ? Pourquoi y a-t-il autant de discrimination ? Il y a plein d'impacts liés à l'itinérance. Des fois, on met nos histoires de côté... et en parlant de ton projet, je me suis rappelé avoir vécu moi-même une expérience comme ça. Je pourrais la raconter, notamment par rapport aux facteurs de l'itinérance. Dans ma tête, des liens se sont faits... (Odette, 36 ans)

Sur la base de principes éthiques et de considérations théoriques et méthodologiques, cette thèse centralise la voix de femmes autochtones ayant vécu l'itinérance comme vecteur de compréhension de leurs trajectoires, de leurs perspectives, de leurs besoins et de leurs aspirations. Ainsi, après avoir pris connaissance des éléments de la littérature permettant de mieux circonscrire le contexte sociohistorique dans lesquelles de nombreuses femmes autochtones évoluent au Québec, ce chapitre offre une analyse des trajectoires de vie des quatorze femmes autochtones que j'ai rencontrées dans le cadre de ma recherche. Après une entrée en matière exposant la trame générale des récits des femmes quant à leurs expériences de l'itinérance, nous explorerons le fil conducteur de leurs existences et les spécificités de leurs rationalités. Ce faisant, un portrait concret de l'évolution des conditions de vie de ces femmes à Val-d'Or et Montréal émergera.

Très tôt dans le processus d'analyse des récits de vie, l'âge (la trajectoire de vie sous son angle temporel) est apparu comme un élément clé permettant de mettre en relation les expériences rapportées par les participantes. En effet, tant par la similarité des expériences vécues aux différentes étapes des parcours de vie que par les rationalités qui les caractérisent, les trajectoires des participantes se ressemblent selon l'âge. Ce constat, présenté d'emblée pour expliquer la structure de présentation

du chapitre, ne devrait cependant pas faire perdre de vue que les trajectoires de femmes présentent incontestablement d'innombrables différences au sein de ces mêmes étapes. À l'instar du reste de la thèse, la rédaction de ce chapitre posa le défi de présenter les expériences partagées en prenant soin de ne pas en faire un portrait lisse, sans relief, en omettant les extraits qui nuancent la trame générale qui se dégage. Pour ce faire, j'ai circonscrit les expériences communes en m'attardant au sens que les femmes rattachent à celles-ci à partir de leur parole. Les analyses et explications des participantes quant à leurs propres trajectoires ont été intégrées au récit pour permettre une meilleure appréciation de leurs perspectives et paver la voie de l'analyse intégrée offerte plus loin au chapitre quatrième.

J'ai organisé le contenu du chapitre de la façon suivante : dans un premier temps, j'ai rassemblé les propos des femmes permettant de saisir leurs représentations et expériences de l'itinérance. Ensuite, ayant pour prémisse que l'itinérance vécue s'inscrit dans la suite de l'accumulation d'expériences traumatisantes à différents moments de leurs vies, j'ai rassemblé ces dernières selon les périodes durant lesquelles elles étaient typiquement vécues : l'enfance, l'adolescence et la vie adulte. En parallèle, les expériences et relations qui ont permis aux femmes de développer leur résilience sont aussi documentées tout au long de ces périodes de façon à restituer le plus justement possible leur agentivité, et ce, au regard de conditions de vie particulièrement difficiles.

3.1 L'itinérance racontée : expériences, représentations et formes

Dans cette section, il est question des expériences d'itinérance et des éléments qui les ont précipitées au regard des quatorze participantes à la recherche¹⁵⁹. Entre elles, les participantes âgées de 27 à 59 ans ont vécu dans des conditions s'apparentant aux trois principales formes d'itinérance décrites dans la littérature présentée vers la fin du chapitre premier. En effet, six femmes sur quatorze ont habité l'espace public (certaines, car elles n'en avaient pas le choix et d'autres, de façon volontaire), la totalité d'entre elles ont été à risque d'itinérance (pour des raisons de violence conjugale, des problématiques de consommation ou de santé mentale, de surpeuplement, de *couchsurfing* et de mobilité dysfonctionnelle) et la quasi-totalité ont exprimé se sentir ou s'être sentie dans un état qui correspond au sens donné à l'itinérance spirituelle. Cependant, l'expression de la précarité liée au chez-soi a été vécue à différentes intensités et durant des périodes plus ou moins prolongées selon les participantes. L'intensité et la durée des périodes d'itinérance semblent directement liées à l'héritage de désintégration des « foyers », au sens décrit par Thistle (2017), dans lesquels les participantes ont évolué depuis l'enfance.

Les trois extraits suivants illustrent le sens que certaines participantes attribuaient à l'itinérance.

« Suite à cela, j'ai déménagé de Lac-Simon pour venir m'installer à Val-d'Or. Quand j'ai pris cette décision, je ne savais pas trop dans quoi je m'embarquais. Et j'ai vécu l'itinérance pendant deux ans. Tout allait mal dans ma vie. J'avais perdu la garde de mes enfants. La DPJ me l'avait enlevée. J'ai essayé de me ressaisir, mais j'ai finalement pris l'autre voie. J'ai touché le fond du baril. »
(Monique, 42 ans)

¹⁵⁹ Pour plus de détails sur le parcours des participantes, il est possible de consulter l'annexe D.

« I was incarcerated at a penitentiary for women for 6 years. Well, for two years at a provincial [penitentiary] and for four years in Joliette, in a federal. Yes. I was homeless. [...] You know there is different kinds of homelessness, at different times in our lives... » (Jacqueline, 59 ans)

« La première fois que je suis partie de chez mon mari, ça été durant 3 semaines. Je n'ai pas appelé personne. Je buvais dehors. Tout le monde dans la rue ne croyait pas que j'avais une maison à Montréal parce que je dormais dehors. Dans le quartier chinois. Je dormais, tu sais, près de la grande porte de la rue Saint-Laurent. [...] J'étais malheureuse. J'étais fâchée. Je ne comprenais pas pourquoi. » (Linda, 45 ans)

Dans ces extraits, on constate qu'être itinérante dépasse largement le fait de ne pas avoir de toit selon les participantes. Avoir perdu ses enfants, être séparée de sa famille, être incarcérée, être en mauvaise santé émotionnelle, sont des exemples de sources et de causes d'un mal-être profond qui prédispose les femmes à se désengager, à se déconnecter et à se retirer de l'univers social dans lequel elles se trouvent. L'itinérance, selon l'expérience des femmes, est le produit d'un état de déséquilibre qui s'est construit au fil de multiples épreuves vécues *tout en étant séparée*, pour cause de l'histoire décrite au chapitre deuxième, de la toile de relations et de responsabilités que constitue le foyer.

3.1.1 Résidentes de l'espace public

Cinq participantes à la recherche ont raconté avoir vécu dans des conditions correspondant à l'itinérance littérale, étant sans toit et résidant et dormant dans des lieux publics. Dans leurs mots, elles étaient « en ville », elles étaient « dans la rue », « in the streets », « homeless », « dans le trafic », « dehors ». Les principaux lieux de l'espace public privilégiés pour dormir étaient les parcs, des conteneurs à déchets,

des entrées d'immeubles à logement, les métros, les rails de chemin de fer (« train tracks » à Val-d'Or), « n'importe où que l'on pouvait trouver ». De façon générale, elles passaient la nuit dehors toujours en « gang » ; elles ne dormaient pas seules. Elles passaient parfois de longues périodes de temps sans manger et occupaient leur temps soit en cherchant de l'argent (en mendiant, en cherchant des canettes, etc.) soit en consommant alcool ou drogues. La durée des périodes vécues dans la rue variait de quelques semaines à quelques mois et de façon intermittente, impliquant pour celles qui avaient toujours un lien avec leur communauté d'origine de multiples allers-retours auprès de leurs familles, pour « se reposer ». Mary raconte comment ces mouvements se vivaient pour elle et comment ils inquiétaient sa famille :

« Ma nièce et ma sœur m'ont vue [dans la rue] et m'ont dit de venir les voir. [...] Elles m'ont embarquée comme ça pour aller là-bas [communauté d'origine]. Après cela, je suis retournée en ville. Ma sœur le savait ce que j'allais faire. Elle m'a dit « je le sais que je ne serai pas capable de te garder longtemps. » Le temps de me reposer un peu. » (Mary, 33 ans)

Plusieurs participantes ont témoigné à quel point le corps était mis à rude épreuve lorsqu'elles vivaient dans la rue. Mais dans l'instant où elles le vivaient, elles ne ressentaient rien.

« Dans ce temps-là, c'est comme si, je trouvais ça correct. J'étais tout le temps sur la brosse. Le soir, à 9 heures je dormais jusqu'à 8 heures. C'est comme si je ne voyais pas la vie passer. C'était difficile en se levant. Le temps de quêter. » (Linda, 45 ans)

Parce que cette vie est difficilement soutenable au-delà de quelques mois, elles en sont venues à se constituer de multiples pieds à terre temporaires qu'elles fréquentaient en alternance avec la « rue »: un partenaire de vie avec qui elles partagent un logement par amour ou par nécessité, un ou des refuges, des

connaissances chez qui elles dorment sur le sofa pour quelques nuits, retours dans la communauté (souvent suite aux demandes de membres de la famille de revenir se reposer), poste de police pour dégrisement, incarcérations pour causes multiples de délits.

Par ailleurs, les participantes ayant vécu dans la rue ont témoigné avoir porté une souffrance qu'elles pouvaient reconnaître dans le cœur des autres membres de « la gang » avec qui elles partageaient le quotidien. Mary, par exemple, parle spontanément de cette expérience en ces termes :

« J'allais d'un bord et de l'autre. Oui. Mais c'était le fun des bouts. Je trouvais ça le fun avec eux- autres. Je comprenais leurs vies, tu sais. [...] Faut aller les voir pour les comprendre. Pas par sympathie. Parce que moi aussi je voyais leur douleur. Moi aussi j'en avais de la douleur. Je m'en rends compte que j'avais atteint mon bas-fond. Je n'avais plus de vie. Ben, j'avais une vie, mais c'était plus de la survie en fin de compte. » (Mary, 33 ans)

Pour elle, la souffrance immédiate venait de la perte d'êtres chers. En regard de ce qu'elle entend par « comprendre la douleur », elle commente :

« [...] leur vie, ce qui leur faisait mal. Tu sais je connais plusieurs femmes qui ont perdu leurs enfants. Une autre femme que je connais a perdu sa sœur, par pendaison. Une autre a perdu sa fille par suicide. Elle a accouché d'un autre enfant, mais il est handicapé. Lui aussi elle l'a perdu. Mais lui était handicapé quand il est venu au monde et on savait qu'il ne vivrait pas longtemps. » (Mary, 33 ans)

Ainsi, vivre dans la rue avec ses semblables, des personnes autochtones portant des souffrances similaires aux siennes permettait à Mary de mettre en sourdine l'isolement et la dissonance ressentie en compagnie de personnes qui ne sont pas habitées par ce mal qui ronge. Si la vie dans la rue et les expériences reliées sont difficiles physiquement (« rough sur le corps »), les participantes n'en gardent donc

pas que des souvenirs négatifs. La communauté de partage était là pour elles et leur permettait de continuer à survivre dans une période de leur trajectoire de vie où il n'était pas possible pour elles de regarder cette douleur en face.

3.1.2 À risque d'itinérance

En regard des expériences des participantes à risque de vivre l'itinérance, cinq femmes sur quatorze ont parlé explicitement de la précarité résidentielle à laquelle elles ont été exposées en raison de la violence émotionnelle ou physique vécue. Cette dernière venait activer, pour certaines, des traumatismes vécus durant l'enfance. Pour conserver un toit au-dessus de leur tête et une certaine stabilité résidentielle, certaines ont toléré plus longtemps qu'elles ne le souhaitaient le partage de la vie quotidienne avec des conjoints violents. Résidant en alternance sous le toit de personnes abusives en alternance avec des lieux, refuges, centres de thérapie, Ann raconte :

« I was meeting with different men that were dysfunctional for myself. I couldn't find the right man. And trying to fit in everywhere I went. So I started coming through these doors. Going to treatment centers. See specialists in every way I can to develop new skills to cope with what I wouldn't come out from. There were certain things I couldn't accept. Certain things I couldn't listen to. [...] That led me to homelessness. » (Ann, 50 ans)

Sally, qui entrecoupait ses séjours à la Piaule de périodes de repos chez son « chum » raconte qu'elle ne le reverrait plus, si elle avait son propre logement :

« Je lui dis toujours que je vais avoir ma propre place. [...] Le matin, il ne veut même pas que j'allume la télé.... Il s'en est pris à moi parce que j'avais allumé la télé ! Un vrai fou, malade. Quand il est à jeun, je lui dis : je ne peux pas rester avec toi ! Quelqu'un qui me saute dessus parce que j'écoute la télé, non ! Me faire battre parce qu'allumer la télé l'a dérangé, non ! J'ai dit que j'aime mieux avoir ma place. Je ne suis pas sûre de l'informer si je me trouve un

appartement. De l'inviter, là... J'ai peur de ce qu'il peut me faire. Si je m'achète des meubles, il va peut-être les briser ? » (Sally, 43 ans)

La précarité ou le risque de devenir sans toit s'est aussi manifesté par des périodes de transition plus ou moins longues où il a fallu demander l'hospitalité d'un membre de la famille ou d'une connaissance (« couchsurfing ») en raison de relations violentes sur le plan affectif. Selena (27 ans), par exemple, a connu plusieurs épisodes de « couchsurfing ». Après avoir été évincée en raison du non-paiement du loyer par son conjoint, elle a dû trouver où dormir pour conserver la garde de ses enfants :

« We got a letter for eviction. [...] Then me and my kids went to spent the weekend at my cousin's in Pointe-aux-Trembles. [...] And then I called him. And I could tell he was drunk. So I asked him if he still had the rent money. And he said no. So I told him we were not coming back. That's when we went to the shelter. [...] In July last year I found an apartment. Well it was with my cousin, in her basement. So then me and the kids moved there. And that same day, I got served to appear in court because he went to see a lawyer and was trying to file for full custody ». (Selena, 27 ans)

Pour cette participante, la précarité résidentielle a aussi pris la forme d'accueil d'amis ou de membres de la famille eux-mêmes dans une situation de transition sous son toit, alors qu'elle n'en avait pas les moyens financièrement. Elle parle ici d'une de ses périodes durant lesquelles elle accueillit des amies dans le besoin dans son logement déjà bien occupé :

« Even now, I've a full... Because my friend lives here with me. She doesn't have a place right now. So she... like... She has nothing because she can't get welfare. I don't know why she has problems getting welfare. And she doesn't have an apartment so she stays in the backroom right now. [...] And then I have another friend who doesn't have an apartment but she comes and goes. Because she has a daughter on the week-ends. So she brings her daughter here. So it's always full here ». (Selena, 27 ans)

Puisque les participantes ont été recrutées largement à partir de refuges ou centres d'hébergement pour femmes autochtones, il n'est pas surprenant de noter ici qu'elles ont toutes fréquenté un de ces centres à un ou plusieurs moments dans leurs vies. Certaines assez tôt durant leurs trajectoires de vie (dans la vingtaine) tandis que d'autres s'y sont retrouvées de façon plus tardive (dans la quarantaine). Ce qu'elles cherchent et parviennent à obtenir en fréquentant ces lieux varie cependant selon la ville où elles se trouvent. En effet, à Val-d'Or¹⁶⁰, contrairement à Montréal, il n'y a pas de centres d'hébergement pour femmes autochtones offrant une gamme de services d'accompagnement répondant aux diverses problématiques avec lesquelles composent les femmes au moment où elles franchissent les portes du centre. Ainsi, les femmes résidant à Val-d'Or fréquentaient La Piaule ou le Dortoir pour avoir accès à un lit au chaud, pour se laver et pour manger, lorsqu'elles étaient sobres. Mary raconte :

« Dans les derniers temps, je restais seulement une nuit et je repartais dans la rue pour 4-5 jours. La seule place où j'allais prendre ma douche c'était la Piaule. C'est ça qui me faisait vivre. J'allais manger une fois par jour-là. Des fois, je n'y allais pas tellement j'étais trop saoul. » (Mary, 33 ans)

Dans ces lieux, elles n'avaient pas d'espace privé ; elles dorment et mangent dans un espace commun avec d'autres femmes et hommes. Sur place, il y a quelques personnes en mesure d'offrir des conseils en matière de santé physique ou mentale, mais celles-ci agissent en première ligne ; ce n'est pas là que les femmes peuvent trouver des ressources d'accompagnement personnalisé, confidentiel et sur un plus

¹⁶⁰ Il y a le Nid, et le Gîte l'Autre porte, des ressources qui, respectivement, viennent en aide aux femmes vivant la violence et la prostitution, mais ces ressources n'étaient pas, au moment où ces lignes sont écrites, en mesure d'offrir des services culturellement adaptés aux réalités des femmes autochtones.

long terme. Parlant de l'infirmière de première ligne qui se présente à la Piaule quelques matins par semaine pour répondre aux questions, Sally (43 ans) témoigne :

« [...] je l'aime bien. Tsé, elle connaît un peu mon expérience de vie. [...] Ici, tu ne peux pas vraiment échanger par contre. Tu commences à parler et hop, quelqu'un arrive et te coupe parce qu'il a besoin de telle ou telle affaire. Ça me frustre un peu... » (Sally, 43 ans)

À Montréal, les femmes qui fréquentent le Foyer pour femmes autochtones de Montréal (FFAM) ont accès à une gamme de services-conseils psychosociaux et holistiques tout en ayant aussi la possibilité d'être redirigées vers des ressources extérieures plus spécialisées lorsqu'elles en font la demande. Les femmes ont aussi un espace privé, où elles peuvent vivre avec leurs enfants pour une période maximum de quatre mois et où aucun homme n'est admis, à l'exception du personnel. L'adresse n'est pas connue de la population en général. Selon les participantes à la recherche, le passage au FFAM est transformateur en raison de la qualité des services d'accompagnement offerts. Certaines y sont retournées à plusieurs reprises au cours de leur vie, jugeant que ce lieu était un bon ancrage pour répondre aux besoins qu'elles identifiaient dans l'instant présent.

3.1.3 L'itinérance spirituelle

L'itinérance spirituelle, concept traduisant la souffrance découlant d'une absence ou une perte de repères identitaires, a été racontée avec une intensité diverse par les femmes participantes au projet de recherche. Odette et Rita y ont fait allusion en abordant les effets de leurs adoptions : pendant longtemps, elles se sont questionnées

à propos de leur origine et de leur identité et elles ont souffert durant l'enfance de ne pas s'identifier à la société non autochtone et de se sentir exclues.

« I was in so much pain and nobody understood me. Maybe one of them [dans la communauté d'origine] may have tried to understand and say: hey listen, she is not white. Someone should not have left us to fend for ourselves. » (Rita, 53 ans)

Une fois entrées en contact avec des organisations autochtones et avec leur communauté d'origine, elles constatent que les valeurs véhiculées leur parlent intérieurement et pour la première fois, elles se sont senties chez elles. Elles étaient alors davantage en mesure de trouver leur place dans la société et de puiser dans leurs racines la force dont elles avaient besoin pour aller de l'avant.

Une autre participante, qui elle a vécu avec ses parents jusqu'au tournant de la vie adulte, raconte avec autant de vivacité le mal-être et le sentiment de déracinement qui l'accompagna tout au long de sa vie. Cherchant sans relâche quelle était sa place dans le monde, elle raconte avoir choisi de ne pas vivre dans le Nord et de déménager au sud, car elle ne pouvait supporter les attentes et la pression de la part des siens: « Their traditional values are very strict and strong. To try to live up to that, you have to triple the effort just to be accepted. » Selon cette participante, les valeurs de sa famille ne sont pas liées à la religion.

Elle qui fut reniée par sa famille pour avoir divorcé affirme avoir cherché toute sa vie à quelle entité sociale elle appartenait. Ce n'est que tard dans son parcours, à l'aube de la cinquantaine qu'elle se réconcilia avec les siens, désormais au fait des souffrances vécues par les membres de sa famille. Son témoignage semble donc indiquer que l'itinérance spirituelle peut se vivre en ayant vécu longtemps à

l'intérieur de la communauté d'origine, notamment si celle-ci opère en tant qu'agent d'exclusion et d'oppression des individus. Je reviendrai sur ces points dans le chapitre suivant.

3.2 Réinscrire l'itinérance dans la trajectoire de vie des participantes

Après ce survol quant aux formes et aux expériences d'itinérance vécues par les femmes, je me permets de réitérer les raisons sous-jacentes à la décision de présenter les expériences partagées selon l'âge ou selon les grandes périodes de vie. En écoutant les récits d'une majorité de participantes, il est clair qu'avec un tant soit peu d'accompagnement, les femmes comprennent d'elles-mêmes, au fil de leurs expériences et en particulier à des moments charnières, que leurs expériences d'itinérance sont liées étroitement à leur parcours personnel et en particulier, à toutes les blessures vécues au fil de leurs vies. Dans les passages suivants, je propose une interprétation intégrée des trajectoires de vie des participantes à la recherche à partir de leurs paroles et qui prend pour parti de porter une attention particulière aux ressorts de la résilience articulés.

3.2.1 L'enfance : traumatismes multiples et sources de la résilience

Chez les participantes ayant fréquenté un pensionnat, l'expérience du déracinement se raconte de deux façons : d'une part, les femmes ont conservé très peu de souvenirs de l'expérience du pensionnat elle-même à l'exception de quelques épisodes positifs et d'autre part, elles entretiennent une mémoire vive de l'ennui qu'elles ont ressenti

pendant ces mois passés loin des leurs, dans un environnement étranger, voire hostile.

« Pour moi, c'était... Je m'ennuyais beaucoup. C'était loin de ma maison. Je voulais rester avec ma mère. » (Linda, 45 ans)

Alors qu'elles avaient peu à dire sur ce qui se passait à l'intérieur des murs de ces établissements, toutes en avaient long à raconter à propos des périodes précédant leur arrivée au pensionnat et par la suite, durant les congés scolaires. Elles se souviennent du bonheur vécu dans le bois, parfois en présence de la famille élargie, de leur première chasse au collet, des portages en famille, de manger des bleuets ou du miel fraîchement cueilli. Elles se souviennent de l'excitation que suscitait pour elles la perspective des retrouvailles et se souviennent aussi de la complicité entre frères et sœurs, voire entre cousins et cousines alors qu'elles étaient au pensionnat. Ces interactions étaient souvent les seuls instants où elles avaient la chance de converser dans leurs langues maternelles et le réconfort procuré par ces conversations, aussi minimal soit-il, suffisait à raviver l'espoir que des jours meilleurs, passés avec leurs familles, étaient à venir.

L'instabilité résidentielle est une autre de ces expériences communes vécues par les femmes autochtones participantes durant l'enfance. Plusieurs femmes se souviennent que leur enfance a été caractérisée par le « ballotement ». « Être ballottée » veut dire qu'elles se sont retrouvées constamment sous la garde de personnes différentes : sœurs aînées, tantes, oncles, grand-mères, familles d'accueil. En constant mouvement, à l'intérieur d'une semaine et d'une semaine à l'autre, ces femmes ont des souvenirs diffus de leurs enfances.

« Mais je ne me souviens pas vraiment. J'étais toujours en dehors de ma famille... Peut-être que j'étais là, ça allait plutôt bien, mais autrement non. Je ne sais pas. » (Linda, 45 ans)

Certaines s'expliquent l'absence de leurs parents ou leurs comportements négligents par le fait que ces derniers composaient alors avec d'importantes difficultés personnelles (des traumatismes issus de la fréquentation de pensionnats indiens, de la souffrance créée par des deuils ou la perte d'enfants aux mains du système éducationnel ou de protection de la jeunesse). L'instabilité résidentielle s'explique aussi par les conditions de vie extrêmement précaires dans lesquelles se trouvaient les familles de ces femmes. Aussi, au souvenir du mouvement constant se rattachent l'impression de fuite et la préoccupation de survivre : elles sentaient qu'elles étaient *forcées* de bouger, souvent pour se protéger et parfois parce qu'elles étaient sans abris. Pour Odette, par exemple, l'instabilité résidentielle était liée à la violence dont sa mère était victime de la part de son conjoint. Avec ses trois autres sœurs, elles se « sauvaient » dans des maisons abandonnées, le temps que l'orage passe :

« Avec mon père, quand il allait bien, ça allait. Mais en général, je pense qu'on préférerait qu'il ne soit pas là. [...] Je ne me souviens pas de tout très bien, mais il y a un évènement qui m'a marqué et dont je me souviendrai toujours. Nous nous étions sauvées, mais il nous avait retrouvées. Nous étions dans une maison abandonnée et il est venu y battre ma mère. Je me souviens de cet évènement là et pour moi, ça été très épeurant. » (Odette, 36 ans)

Pour survivre, elles volaient dans les magasins ou quêtaient dans les rues. Pour Mary et Kirsty, le souvenir du ballotement est associé à une mère et des parents absents émotivement, trop occupé à boire pour prendre soin d'eux. Lorsque dans leur enfance et plus tard dans l'adolescence certaines femmes se sont retrouvées sous le toit de personnes stables et bienveillantes à leur endroit, elles l'ont souligné et n'ont pas

manqué de dire à quel point ces personnes ont fait une différence positive dans leur vie. Ces périodes ont constitué comme une « pause » dans leur vie qui autrement était marquée par « l'impossibilité de se poser » et le sentiment d'insécurité à propos de l'avenir. L'instabilité résidentielle a aussi pu avoir pour cause le système de protection de l'enfance : deux autres participantes ont été placées et replacées de famille d'accueil en famille d'accueil, car « on ¹⁶¹ » voulait qu'elles fréquentent le système d'éducation publique.

Sans vouloir diminuer l'importance des expériences précédentes, il est clair, à partir des récits des femmes rencontrées dans cette recherche que les expériences les plus marquantes auront été les manifestations de violence sexuelle, physique et émotionnelle à leur endroit durant l'enfance. De ces quatorze femmes, cinq ont affirmé avoir vécu ponctuellement ou en continu une forme ou une autre d'inceste auxquelles se sont parfois ajoutées des expériences d'agression sexuelle, dans la famille immédiate, les familles d'adoption ou par des personnes en position d'autorité. Les autres femmes n'ont pas parlé de telles expériences vécues durant l'enfance, mais certains témoignages (trois, mais ce pourrait être plus) portent à croire qu'elles ont soit choisi de ne pas s'ouvrir à moi ou qu'elles ont oublié ces événements en raison d'état de stress post-traumatique (ESPT). En particulier, l'une des participantes ayant fréquenté un pensionnat indien est terrifiée à l'idée de devoir témoigner et raconter ce qu'elle a vécu là-bas ; sans m'avoir raconté ce qui s'y est passé, son comportement non verbal et l'émotion qui l'assailait lorsqu'elle

¹⁶¹ J'utilise ici le pronom « on », car c'est celui qu'une d'entre elles a utilisé. Par-là, elle parle du système, du gouvernement québécois et de ces agents qui ont pris la décision à la place de ses parents à propos de ce qui était « bien » pour leurs enfants.

mentionnait cet épisode de sa vie laissaient entendre qu'elle y avait vécu des expériences lourdement traumatisantes. En ce qui a trait à la violence physique, huit femmes sur quatorze l'ont vécu durant l'enfance. La violence physique a engendré pour ces femmes des souvenirs de peur et de méfiance continue envers les personnes violentes dans leur entourage. Enfants, certaines (Kirsty, Ann, Sally, Odette) associaient déjà la violence qu'elles subissaient à la consommation d'alcool de leurs parents.

« Mes parents sont tous les deux allés dans les pensionnats. Mon beau-père et ma mère, je veux dire. Ce qu'ils ont vécu, ils me l'ont laissé en héritage. Ils n'avaient pas les habiletés parentales ce qui fait qu'on a été négligés. Souvent, bon, ils partaient sur la brosse. Ma mère avait 25 ans et trois jeunes enfants. Elle n'a pas su prendre soin de ses enfants, car elle aussi elle avait besoin d'aller combler, je ne sais pas, un besoin affectif. Et à un moment donné, elle a marié mon beau-père. Mon beau-père qui n'était pas trop tolérant face à nos demandes. Il fallait demander en cachette, car il ne fallait pas que le beau-père entende. Souvent lorsqu'il arrivait quelque chose qui le dérangeait, il s'en prenait à nous autres. C'était terrifiant de ne pas savoir ce qui s'en venait. Lorsqu'on savait qu'il sortait du bar et devait rentrer à la maison, il fallait se cacher pour s'assurer de notre sécurité. Alors, on se sauvait de la maison. »
(Sally, 43 ans)

De peur de s'attirer la foudre du parent violent lorsqu'intoxiqué, elles ont le souvenir de s'entraider entre frères et sœurs pour se protéger.

« We were close when it comes to helping each other in the worst moments. When we had to get away from the drunks in the house. That made us close. »
(Ann, 50 ans)

De façon possiblement encore plus marquante, la violence sexuelle a engendré d'importants traumatismes pour les participantes. Durant les entretiens, plusieurs ont fait état du moment où elles ont réalisé que d'être abusée sexuellement n'était pas normal.

« At school, at one time there was a book. And that book, it looks so nice. The book looked so nice. I think I was in grade 4. And I was reading it. As I was reading it, I could see my life, that, this little girl, no this little boy, that is talking to a friend and saying that he's being sexually abused by an older person. And I remember that point, it said in the book, I can't quite remember everything but I remember these two parts that it said: that it is not ok for anybody to touch you in any inappropriate way and that you have to tell somebody because it's not normal. I was like: oh my goodness! Oh my god! What happened to me? » (Kirsty, 34 ans)

« I went to them [ressources d'aide pour femmes ayant vécu des abus sexuels] specifically to talk about what went on with my brother. The sexual abuse. And she sat me down and told me Rita, what you went through is the worst kind of abuse there is. Because you were a child. Never dawned on me before. Never occurred to me before! I was like, oh my god, oh my god, she's right! Why am I beating myself up so badly? » (Rita, 53 ans)

À un moment ou à un autre de leurs vies, elles n'ont eu d'autre choix que d'aller chercher de l'aide de professionnels de la santé mentale pour surmonter l'anxiété et la destruction de l'estime de soi que ces expériences ont inscrites en elles.

« I thought my husband was a rapist. [...] I pushed him out of my life. Yeah. Because I was not healed from the rapes I received [as a child]. Yeah. I always blamed my mom or my father. Well not so much my father, more my mom, that she was not all there for us [when it happened]. And I had to learn how to forgive her. [And it happened] Not only in school. There is one... I still want to work on the sexual assault part with a specialist. I have done a few. Yeah. I have done a few... » (Ann, 50 ans)

Elles reconnaissent que les blessures engendrées par la violence sexuelle sont permanentes : extrême difficulté pendant de nombreuses années à faire confiance aux autres et départager le bon du mauvais pour sa santé globale, reproduction de relations affectives destructrices durant la vie adulte, reproduction de la violence et d'abus, dépendances aux drogues et à l'alcool dès l'adolescence, etc. Monique raconte :

« La DPJ est arrivée dans ma vie parce que le gouvernement nous obligeait à aller à l'école. Si cela n'avait pas existé, j'aurais quand même été abusée, mais pas mal moins, peut-être. Et le fait que j'ai dénoncé et que l'on ne m'a pas crue a eu de grosses répercussions par la suite. Je me suis repliée sur moi-même et j'en ai jamais parlé par la suite. J'ai appris à grandir avec cela ; tout ce que j'ai appris ça été la manipulation, le mensonge. J'ai appris que je pouvais manipuler et jouer là-dessus auprès de mon agresseur. On se manipulait mutuellement, on se menaçait : si tu ne fais pas ça, je vais faire ça. Je le faisais moi aussi. » (Monique, 42 ans)

Au moment de l'entrevue, la plupart de ces femmes étaient en processus de prise de conscience des effets de la violence sexuelle et physique dans leurs vies et en démarche de guérison.

Enfin, la dernière et plus commune des expériences vécues durant l'enfance est celle des carences affectives : 13 femmes sur 14 affirment l'avoir vécu à un moment donné ou à un autre durant l'enfance. Par carence affective, il est question de manque précoce et durable d'affection de la part d'une figure d'attachement (en particulier de la mère ou d'un substitut maternel). Le fait qu'elles aient toutes vécu cette expérience est étroitement lié aux différentes circonstances décrites jusqu'à maintenant. L'empreinte de la carence a pris source pour certaines d'entre elles dans la séparation en jeune âge d'avec la mère biologique par la voie de l'adoption ou du placement en famille d'accueil. D'autres ont vécu cette carence en présence de leurs mères ; ces dernières, en raison de leurs propres parcours de vie difficiles, ont été incapables d'être aimantes et bienveillantes envers leurs enfants, et en particulier, leurs filles. Plusieurs femmes adoptées ou placées en famille d'accueil ont aussi ressenti ce sentiment aliénant : celui que leurs mères adoptives ne les aimaient pas. Celles qui ont des souvenirs précis quant aux manifestations de l'absence de la mère ou du substitut maternel sont à même de voir très clairement à quel point cette

expérience les a affectés toutes leurs vies durant. Elles parlent du traitement que leurs mères leur ont réservé avec émotions. Convaincue que personne ne l'aimait dans sa famille d'adoption, Rita (53 ans) se souvient d'avoir été dépressive dès le plus jeune âge. Kirsty (34 ans) affirme qu'enfant, elle aurait fait n'importe quoi pour avoir et garder l'attention de sa mère. Sandy (46 ans) se décrit comme le mouton noir de sa famille, celle sur qui sa mère se défoulait. Avec l'espoir d'aller de l'avant, certaines ont pris leur courage à deux mains et ont avoué tout le ressentiment qu'elles ont entretenu à l'égard de leurs mères à partir de l'adolescence. Pour ces femmes, de dire la peine et la rage qu'elles n'avaient jamais avouées à leur mère a effectivement produit un certain soulagement et leur a permis de laisser aller le passé en quelque sorte.

La fréquentation de pensionnat indien a aussi eu pour effet d'opérer une coupure affective pour les trois femmes concernées ; ces femmes étaient après tout très jeunes lorsqu'on les a arrachées à leurs parents. Leurs témoignages, cependant, ne permettent pas d'en dire beaucoup sur la teneur des rapports entre elles et les personnes en position d'autorité au pensionnat ; elles n'en ont pas parlé directement. Il y a une exception à cela. Johanne (45 ans) se souvient d'une sœur religieuse « très gentille » au pensionnat qui voulait l'adopter, elle qui n'a jamais vécu avec ses parents. Lorsqu'elle parle de cet épisode, on comprend que Johanne a dû fonder beaucoup d'espoir dans cette opportunité qui en fin de compte ne s'est jamais matérialisée. Mais encore une fois, même si les femmes n'ont pas rapporté d'expériences négatives à cet égard, il est impossible de conclure qu'elles n'en ont pas vécu puisqu'elles n'étaient peut-être pas prêtes à m'en parler. De l'ensemble de l'échantillon, seule Selena (27

ans) n'a pas fait état d'expériences témoignant de carences affectives durant l'enfance et entretient toujours des relations satisfaisantes avec ses parents.

Le déracinement, où le fait d'être arraché à sa famille ou son milieu d'origine est une expérience fondamentale pour les femmes autochtones l'ayant vécu. Que ce soit à travers l'adoption, le placement en famille d'accueil à l'extérieur de la communauté d'origine ou la fréquentation de pensionnats indiens, les souvenirs y étant rattachés sont pour la plupart entachés de douleur, de tristesse, de sentiment de vide et de questionnements sans réponses. Les femmes adoptées hors de leurs communautés ont toutes le souvenir de s'être senties seules, abandonnées et déconnectées de ce qui aurait pu les rattacher au monde, et ce, dès le plus jeune âge. Ne s'identifiant pas aux membres de leurs familles d'adoption, elles se sont senties où qu'elles se trouvent souvent habitées d'un sentiment de manque. D'ailleurs, ce sentiment les a accompagnés pour le reste de leurs vies, jusqu'à ce qu'elles s'engagent dans une démarche personnelle pour renouer avec leur groupe d'appartenance d'origine. Pour Odette, ce processus s'entame dès l'adolescence tandis que pour Christine et Rita, la reconnexion est plus tardive, soit au début de la quarantaine. Dans tous les cas, leurs premières visites conduisent à la découverte d'affinités avec des membres de la famille ; ses relations se poursuivent à distance, par téléphone ou par Facebook, et sont ponctuées de visites plus ou moins fréquentes.

3.2.2 Défis et opportunités durant l'adolescence ¹⁶²

Chez certaines participantes, la coupure effective avec la famille ou la communauté d'origine est survenue plus tard dans la vie (Ann à 20 ans, Jacqueline à 14 ans et Kirsty à 16 ans). Cependant, les questionnements relatifs à leur propre identité n'ont pas été moins prégnants dans la vie de ces femmes. Pour Ann, le besoin de trouver à quelle communauté elle appartenait a été une quête continue et omniprésente dans sa vie. Pour Jacqueline, les menaces de son frère de la tuer puisqu'elle fut témoin du viol qu'il perpétra sur sa sœur ont scellé sa décision de fuguer d'un environnement familial autoritaire et froid qui la rendait malheureuse. Ayant activement rejeté et résisté à des aspects de l'environnement dans lequel elles ont grandi, elles ont néanmoins grandement souffert de l'impossibilité d'entretenir des relations avec leurs familles. Trop de douleur et de tabous par rapport à cette souffrance ont creusé le fossé et ont rendu impossible la communication avec leurs proches. Pour ces deux femmes, la décision d'affronter les vieux démons de la famille (même si au bout du compte, l'une d'elles décida de conserver ses distances) a facilité l'acceptation d'un soi de femme autochtone « atypique », distincte et plus hétérogène que celles que l'on attribue de façon stéréotypée aux femmes autochtones.

¹⁶² Précisons que certaines des expériences vécues durant l'enfance se sont poursuivies durant l'adolescence et elles n'ont pas été traitées de nouveau pour éviter les redites. Il n'en demeure pas moins que les histoires de violence sexuelle, violence physique, d'exclusion sociale et de carences affectives ont marqué - en continuité avec l'enfance - l'adolescence des femmes participantes à la recherche. De la même manière, certaines expériences vécues durant l'adolescence se sont poursuivies dans la vie adulte. C'est le cas de la maternité, la consommation de drogues et d'alcool, la dépression, le deuil, la rencontre de partenaires de vie. Lorsque pertinent, la manière dont ces événements se sont inscrits dans la longue durée sera mise en lumière, plutôt que de les décrire à chaque « étape » de leurs trajectoires de vie.

La maternité et le placement

Six des femmes interrogées ont eu des enfants avant leur majorité et de ces dernières, quatre ont eu une ou plusieurs grossesses non désirées. Les deux autres femmes se sont mariées jeune et ont eu des enfants peu après. Pour toutes, le fait de donner naissance durant l'adolescence n'a pas été facile. Pour celles qui étaient mariées, la maternité a aussi été difficile, car elles se sont retrouvées pratiquement isolées avec les enfants. Elles se souviennent de la misère et de la frustration vécues alors qu'elles étaient seules afin de pourvoir aux besoins d'une famille entière, sans revenus et sans aide. Dans le cas des quatre autres femmes qui ont eu des grossesses non désirées, les enfants ont été soit mis en adoption coutumière dans la famille immédiate, soit d'abord placés en famille d'accueil puis adoptés, ou ont été « ballotés ». Dans tous les cas, les souvenirs rattachés à ces expériences de maternité font l'objet d'émotions mitigées. Celles qui ont eu la garde de ces enfants un temps les ont aimés, mais elles reconnaissent avec un sentiment de culpabilité certain avoir été incapables de leur donner tous les soins, la stabilité et l'affection dont ils avaient besoin. Immatures, et ne sachant pas comment redonner ce qu'elles n'avaient jamais vraiment reçu, elles ont vécu ces expériences de maternité difficilement.

Ce patron de relation mère-enfant n'est pas exclusif au fait d'avoir eu des enfants avant la vie adulte. En fait, seules Selena (27 ans) et Odette (36 ans) n'ont pas parlé de regrets en ce qui a trait à leurs relations avec leurs enfants. Ces regrets, pour la majorité d'entre elles, découlent du fait de n'avoir pas été là au moment où leurs enfants en avaient besoin. Pour Roxanne (55 ans), qui n'a eu qu'un seul enfant à l'âge

de 25 ans, c'est plutôt le sentiment d'avoir trop « couvé » son enfant, de lui avoir instillé la peur de tout, qui prédomine.

Que le placement de leurs enfants ait eu lieu en jeune âge ou plus tard dans la vie, aucune femme n'aime s'attarder sur le ressenti et les souvenirs relatifs à ces évènements, car ils sont extrêmement douloureux. C'est le cas de Mary, Johanne, Linda, Ann, Christine et Monique. Celles (Kirsty, Rita) qui ont réussi à éviter le placement de leurs enfants en sont heureuses, car elles n'ont pas perdu leurs enfants aux mains du système. Au moment de l'entrevue, une seule des participantes, Sally (43 ans), n'avait pas d'enfants. Et parmi les autres, sept femmes ont dû faire adopter ou placer leurs enfants. Que la démarche ait été volontaire ou non, le sentiment de « perdre » un enfant aux mains du système, de ne pas pouvoir en prendre soin, de ne pas savoir comment il est traité et quelles valeurs lui sont transmises est source de souffrance. À cette souffrance que ces expériences suscitent s'ajoute le sentiment de culpabilité qui vient avec l'impression de ne pas être une bonne mère, de ne pas avoir pu être présente ou de ne pas avoir su protéger ses enfants convenablement. Sandy se souvient que les travailleurs sociaux disaient à ses six enfants :

« Ta mère n'est pas bien dans sa peau. Elle ne peut pas vous voir. J'avais le droit de venir visiter seulement une heure de temps. Je pleurais tout le temps. Je n'étais pas bien dans ma peau, pas à l'aise. Quand je les ai placés mes enfants, j'ai trouvé ça très dur. » (Sandy, 46 ans)

Pour elle, qui a fait placer ses enfants de son propre chef, les regrets sont palpables, mais elle remarque qu'elle ne pouvait pas faire autrement :

« Je ne voulais pas que je devienne comme ma mère. Je commençais à me défouler. Je commençais à devenir violente verbalement. Je pognais les nerfs. Je frappais sur l'évier. « Vous allez arrêter d'être violents !! » Je venais juste de me faire battre et violer [par mon ex-mari]. Eux autres tremblaient et avaient

peur de moi. J'ai raconté ça au juge que je ne voulais pas garder mes enfants parce que j'étais une femme dangereuse. Ce que ma mère m'a fait et mon ex-mari. » (Sandy, 46 ans)

Pour Ann (50 ans) et Linda (45 ans), aujourd'hui grand-mères, la conscience de la possibilité qu'elles aient pu transmettre un legs similaire à leurs filles est à la fois une source d'inquiétude et de motivation pour se guérir et devenir le modèle qu'elles n'ont jamais été durant l'enfance de leurs enfants. Dans les mots d'Ann:

« The things that we have to go through. The heavy stuff. But I said I will go through this for the sake of my daughter and my grandchildren. » (Ann, 50 ns)

La consommation : un mur de protection contre les émotions et la douleur

Les problèmes de consommation de drogues ou d'alcool ont commencé pour douze d'entre elles à l'adolescence.¹⁶³ Aux yeux de plusieurs, l'exposition constante dès le plus jeune âge aux substances fournit des éléments de compréhension à l'égard de leur dépendance à l'alcool et aux drogues, mais aucune d'entre elles ne blâme quelqu'un pour les problèmes qu'a engendrés la consommation dans leurs vies.¹⁶⁴

« Je voyais ma mère boire tout le temps. J'étais comme adolescente. Mais je ne l'ai jamais blâmé ma mère. Tout le monde dit que c'est la faute aux parents lorsqu'on boit beaucoup. Moi, je ne le voyais pas de même. Je ne blâmerais pas ma mère, car ce n'est pas à elle, ce n'est pas elle qui m'a montré à boire. C'est moi ça. Je voyais ma mère, mais il n'y a pas personne qui te force pour boire. Tu as commencé à prendre la bière, c'est toi qui a décidé. » (Linda, 45 ans)

¹⁶³ Seule Roxanne (55 ans) rapporte ne pas avoir de problème de consommation, ni maintenant, ni à l'adolescence: « Consommé, consommé. Je prends une bière ou du vin de temps en temps, en mangeant. Ça ne m'a jamais attirée. Même à 16 ans, je voyais des filles, là. Je sortais avec eux autres, mais je trouvais que ce n'était pas ma place. »

¹⁶⁴ À l'exception de Sandy (46 ans), qui a raconté dans son témoignage une dispute avec sa mère durant laquelle elle la tient responsable de ses problèmes de consommation, en raison de la négligence et de la violence qu'elle lui a infligée durant l'enfance.

Si elles savent que leurs parcours, ou à tout le moins, le contexte dans lequel elles sont nées, elles ne l'ont pas choisi, elles réalisent aussi que cela vaut pour leurs parents et les personnes qui ont constitué leur entourage dès la naissance. L'histoire racontée par Ann est assez éloquente en ce qui a trait à sa compréhension de sa dépendance à l'alcool.

« I have used all the excuses there were to drink. I'll drink because... I'll drink because... You know, for years I didn't take care of the wounds that happened to me as a youth. My mom was never there to protect me when I was a kid from the gang rape I've been a victim of. She was, I suppose, like anybody when it comes to substance abuse. [...] But you know, it wasn't always like that. When the federal schools opened, and residential schools as well, we were all sent there. I was five. Not long after, my dad brought alcohol home and my mom followed along. I suppose that is when everything started to change dramatically. » (Ann, 50 ans)

Cette histoire est le reflet de toutes les autres : la détresse psychologique (anxiété, dépression, mal-être) qui les a menées à faire un usage palliatif de l'alcool et de la drogue après avoir fait la découverte de leurs effets analgésiques durant l'adolescence.

« Je faisais beaucoup d'anxiété et grâce à l'alcool, l'anxiété partait. Le déclic s'est fait assez rapidement. Avant de m'endormir, je prenais quelques shooters pour m'aider à dormir. Je faisais du « binge drinking ». Quand j'étais anxieuse, j'allais me chercher une caisse de 6 bières ou du vin et je m'endormais. C'était comme ça. Pas tout le temps, mais dans mes moments d'anxiété, oui. Ça été comme ça pendant assez longtemps. Jusqu'à 30 ans. J'en ai maintenant 36. À 30 ans, j'ai décidé d'arrêter de boire, car je commençais à halluciner parce que je buvais trop. » (Odette, 36 ans)

Christine (43 ans) réfléchit durant notre entretien à voix haute à propos des éléments qui peuvent potentiellement expliquer ses problèmes de dépendance aux drogues dures. Ses dépendances sont à l'origine selon elle de sa propre expérience de

l'itinérance. Elle raconte comment le lien qui l'unit à ses parents biologiques, avec qui elle n'a vécu qu'un an et demi, semble une variable à considérer :

« Their upbringing. And their parents' upbringing. And what is in their upbringing while making you. If alcohol and drugs were in their system, somewhere along the line, it's in you. It's just a little switch that got to be turned on. But for some the switch is never found. And for others, it's not even a switch. It's a little dot. But it's still there. » (Christine, 43 ans)

Ceci dit, cette compréhension du contexte les ayant prédisposés à consommer ne les empêche pas d'assumer leur part de responsabilité dans leurs habitudes de consommation une fois adulte. Cette capacité autoréflexive s'est construite au fil du temps, pour beaucoup d'entre elles, de la fréquentation de centres de thérapie aux approches d'interventions diversifiées, de suivi clinique en psychothérapie ou psychanalyse et d'autres formes de démarches de prise de conscience de soi. Si prendre conscience de qui l'on est et d'où l'on vient a été essentiel à la guérison des blessures en amont de la consommation de ces femmes, il n'en demeure pas moins que pour la majorité de celles qui ont fait le choix d'arrêter, chaque jour est un combat pour ne pas reprendre la consommation.¹⁶⁵ Pour ces dernières, cette décision a été prise plus tard dans leurs vies, souvent à un moment charnière, pendant lequel, par exemple, elles tombent malades.

« On m'a conseillé d'arrêter de boire et de prendre de la drogue. J'ai le foie irrité et le docteur m'a demandé d'arrêter de boire. Je ne bois pas tous les jours, mais quand je bois, je bois comme un gars. Je bois vite. Et ça a causé des dommages à mon foie. C'est ça. » (Sally, 43 ans)

¹⁶⁵ Une seule des douze femmes reconnaissant avoir une dépendance à l'alcool consommait toujours au moment de l'entrevue. Johanne n'avait pas l'intention d'arrêter, car pour elle, l'alcool l'aide à dormir. Elle ne boit pas autant que par le passé cependant.

D'autre fois, elles ont failli perdre la vie, sont tombées très malades ou se sont retrouvées aux prises avec le système carcéral ou de protection de l'enfance. Ces évènements ont atteint une corde sensible en elles, au point où elles ont voulu que leurs vies changent, acceptant ainsi de faire les efforts et d'affronter les démons qu'elles ne se seraient jamais crues capables d'affronter auparavant.

Le deuil

La perte d'être cher – en particulier de la figure maternelle – et l'isolement dans l'expérience du deuil constitue aussi de ces expériences ayant marqué les histoires de vie de quelques femmes à l'adolescence. L'expérience du deuil et le sentiment de vide qui l'accompagne sont difficiles pour quiconque. Mais ce qui caractérise ces femmes est l'état de fragilisation précédant ces deuils et ceci, affirment-elles, n'a fait qu'accentuer l'effet dévastateur qu'a eu la perte de personnes phares dans leur vie. Ainsi lorsqu'elles ont perdu une mère biologique ou adoptive, une grand-mère aimante et présente, dans une période du développement humain particulièrement haute en émotions, ces dernières ont aussi perdu leurs repères et ont vu leur vie se dérober sous leurs pieds, les conduisant toutes à la dépression. Kirsty raconte, au sujet de la mort de sa grand-mère, alors qu'elle n'avait que 16 ans :

« I just wanted to die. I already had an abortion, I was sexually active, I was doing drugs and alcohol and my mom didn't care. My grandmother, she was the one who was loving me unconditionally. When she died, I couldn't stay, I couldn't bear looking at her house. For years after I have been depressed, longing so badly for feeling again as complete as I did when she was with me. »
(Kirsty, 34 ans)

De façon semblable, la mort de la mère adoptive d'Odette alors qu'elle avait 18 ans a marqué le début de la désarticulation de sa famille adoptive et d'une dépression qui durera plus ou moins jusqu'à l'âge de ses 30 ans, moment où elle décide de reprendre sa vie en main. Toutes les femmes rencontrées ont vécu un deuil à un moment ou à un autre de leurs vies. Pour celles comme Rita (53 ans) et Jacqueline (59 ans) qui ont perdu respectivement à l'âge de 33 ans et de 45 ans leurs maris, la désorganisation n'a pas été aussi spontanée, mais elles ont néanmoins toutes les deux sombré dans une dépression qui s'est inscrite dans la très longue durée. C'est dans ce contexte qu'elles ont commencé à fumer de la marijuana pour alléger la douleur. Pour ces deux femmes, il est clair que si le décès de leur mari a provoqué une désorganisation de leurs vies, elles savent qu'au-delà de ce deuil, elles n'allaient déjà pas bien, car elles n'avaient toujours pas fait la paix avec leur passé.

L'expérience de la liberté et de l'amour durant l'adolescence

L'adolescence a été une période de renouveau sur le plan affectif pour plusieurs femmes participantes à cette recherche. En fréquentant l'école secondaire, elles développent des amitiés véritables et commencent à se construire des cercles d'appartenance distincts qui ne leur renvoient pas exclusivement des images négatives d'elles-mêmes. Certaines se retrouvent sous la responsabilité de personnes aimantes, dévouées et respectueuses de leurs personnes. Monique se souvient qu'après avoir dénoncé son agresseur en famille d'accueil, elle est transférée dans un foyer d'accueil tenu par une femme exceptionnelle :

« À cette époque-là, j'ai rencontré une femme qui gardait juste des filles dans son foyer d'accueil. J'ai aimé l'idée et je suis allée là-bas. Elle m'a gardée jusqu'à l'âge de 16 ans. Très bonne madame, très spirituelle. Elle est décédée aujourd'hui, mais je garde un très bon souvenir d'elle. » (Monique, 42 ans)

Rita (53 ans), pour qui l'enfance a été douloureuse en raison de ce sentiment constant de ne pas être aimée, associe la fréquentation de l'école secondaire et l'adolescence à la période la plus heureuse de sa vie. L'attention positive qu'on lui témoigne alors lui renvoie une image positive d'elle-même qu'elle n'avait jamais vue. Pour Jacqueline (59 ans), c'est le moment où elle décide de prendre le large hors du Manitoba, épuisée par les corvées de sa mère et terrorisée par un frère abusif. Elle embrasse l'époque hippie et en profite pleinement. Elle parle avec enthousiasme de ses voyages, de ses rencontres et de la culmination de cette période : la rencontre de son partenaire de vie avec qui elle s'est établie et a vécu dans les Laurentides. Pour Christine (43 ans), adoptée en bas âge et ayant vécu avec des parents adoptifs qu'elle juge étouffants, l'adolescence est aussi le début d'un détachement qui ne sera complet qu'à l'âge de 21 ans avec la rencontre de l'homme qui deviendra son mari. Pour Kirsty (34 ans), qui a quitté sa communauté nordique à l'âge de 16 ans, au lendemain du décès de sa grand-mère, l'offre de son copain d'aller vivre avec elle dans la ville de Québec et toute la nouveauté que cette ville apportait était source d'excitation et d'enthousiasme. Ann (50 ans) aussi n'en pouvait plus de la vie dans sa communauté ; lorsque son « prince charmant » lui a proposé de l'emmener loin un peu avant l'âge de 20 ans, la décision n'a pas été difficile à prendre. Selena (27 ans), qui elle aussi a décidé de quitter sa réserve au Manitoba vers l'âge de 19 ans pour venir s'établir à Montréal, voit cette décision comme une « bonne » décision ; elle n'aimait plus la vie sur la réserve et ne

s' imagine pas non plus résider à Winnipeg, et ce, même si les siens lui manquent. En somme, toutes les formes de « départ » permettant un élargissement des horizons, le détachement de circonstances indésirables et opérant une forme de coupure avec le passé sont perçus relativement positivement par les femmes.

3.2.3 Unicité des cycles de prise de conscience : retour sur la vie adulte

Dans ce qui suit, l'attention est tournée vers les expériences objectives et subjectives que les participantes ont décrites à propos de leur vie adulte. Nonobstant ce choix de mettre en lumière les ressemblances qui unissent les parcours des femmes, mon analyse évite de modéliser les trajectoires pour rendre visible leur agentivité. En effet, elles ont déployé de multiples stratégies et actions pour réaligner le cours de leurs vies en réponse à des circonstances extérieures et intérieures changeantes et il m'apparaissait fondamental que ces initiatives soient décrites dans le contexte où elles ont été vécues.

Sentiment d'appartenance et vie normale : un défi quotidien

Au moment du passage à la vie adulte (entre les années 1970 et 2005), la plupart des participantes portent en elles une souffrance profonde sur le plan émotionnel et une confusion tout aussi palpable sur le plan identitaire¹⁶⁶. « I've spent most of my life

¹⁶⁶ Il faut rappeler que ni l'histoire des pensionnats indiens ni la rafle des années 60 ne sont encore discutées dans l'espace public ; l'histoire commence à être mise au jour au compte-goutte dans les années 90, mais ce n'est que dans le cadre des travaux de la Commission de vérité et de réconciliation après 2007 que l'on peut parler d'une prise de conscience collective de l'éventail des effets intergénérationnels du traumatisme historique chez les Peuples autochtones.

trying to figure out who I am and where I belong » résume l'une des femmes. « Toute ma vie, je n'ai jamais été vraiment bien, j'ai vécu comme un robot » constate une autre. En effet, les femmes qui ont vécu des expériences négatives durant l'enfance (sans égard aux lieux où elles se sont déroulées) en ont parfois effacé les souvenirs ou en ont passé sous silence les détails et ont mené leur vie en ne pensant pas que leurs expériences nécessitaient de l'attention et du temps pour guérir. Elles ont tenté à priori de vivre une vie « normale » aux yeux de la société, comme si ces expériences n'avaient pas transformé le cours des choses pour elles. Par normale, il est question de former un couple, se marier, avoir des enfants et dans certains cas, de travailler ; à l'exception de Sally pour qui la vie adulte signifiait de poursuivre des études. Elle rapporte :

« Ce n'est pas tout le monde qui a eu la même chance que moi. D'avoir du support pour quand... Je ne sais pas moi dans l'adolescence ils n'ont peut-être pas nécessairement eu le soutien pour poursuivre leurs études, finir leur secondaire V. Moi, je voulais avoir mon diplôme. Je voulais avoir quelque chose. J'ai mis des efforts. J'étais curieuse d'avance... » (Sally, 43 ans)

C'est pour la majorité entre l'âge de 16 et 20 ans qu'elles forment un couple. La moitié d'entre elles se marient et ont des enfants par la suite. Mais après que les effets euphorisants de l'amour se soient estompés, la plupart des participantes redeviennent habitées par un mal-être qu'elles ne comprennent pas : elles sont dépressives, malheureuses, insatisfaites, parfois agressives. Les circonstances immédiates de la vie conjugale et la maternité ajoutent à la détresse intérieure : l'environnement familial est grevé par la violence verbale et physique, exacerbée par

la consommation régulière d'alcool et de drogues. Les traumatismes sexuels rendent certaines récalcitrantes aux rapports sexuels. Les conjoints, qu'ils soient autochtones ou non, ont pour la plupart une histoire particulière durant l'enfance ; ils vivent avec leurs propres blessures et sont absents, rongés par la rage, négligents ou infidèles. Entre les conflits, le silence règne entre eux. Quoique pour la majorité d'entre elles, c'est souvent des suites d'un choc affectif, d'une accumulation de souffrances devenue insupportables qu'elles perdent l'envie de continuer à vivre leur vie telle qu'elle se dessine et se retrouvent dans la rue, un mélange de difficultés conjugales et d'accumulation de dettes liées à la consommation sont aussi en cause dans l'évincement de leur logement pour deux participantes.

Pour l'une, c'est après 10 ans de mariage, à l'âge de 30 ans, que la décision d'opérer un changement dans sa vie est prise. Terrassée par le viol collectif vécu durant l'enfance, elle vit chaque rapport sexuel avec son conjoint comme une agression. Elle ne comprend pas ce qu'elle ressent et consomme de l'alcool. Elle finit par craquer et quitte leur maison située dans un village de la Baie-James pour aller chercher de l'aide à Montréal. Initiatrice du divorce, elle est reniée par sa famille. Ses enfants lui manquent, mais elle estime que son parcours ne lui confère aucune chance par rapport à son mari (non-autochtone) de se voir accorder la garde de ses enfants. Jusqu'au moment de l'entrevue, sa vie se passera en alternance entre des refuges pour femmes et centres de désintoxication, du « couchsurfing » chez des connaissances, sa fille et des amis, et une vie en couple avec des hommes qui souvent rendent sa vie encore plus misérable. Au sujet de la répétition de ce type de « relations », elle commente :

« Such things happen when a woman was sexually assaulted, gang raped and being taken advantage by her own families in a sexual manner. That's what happens to a woman who had never taken care of what happened to her. Those are the kind of men that we get into, because we don't take care of our wounds. Isn't it horrible ? » (Ann, 50 ans)

En rétrospective, elle réalise qu'elle s'est « forcée » toute sa vie pour être en couple avec des hommes dans l'espoir d'arriver à vivre « normalement ».

Pour une autre femme, c'est après une année de vie commune à Montréal avec son troisième mari, avec qui elle aura un 6^e enfant, qu'elle décide de tout quitter. Loin des siens et confinée à la maison avec un bébé, elle était dépressive et buvait en cachette. Mais d'aussi loin qu'elle se souvienne, elle n'allait pas bien. Elle était incapable de dire à son mari, qui par ailleurs la traitait bien, ce qui n'allait pas ; elle ne le savait pas elle-même. Après trois semaines passées dans les rues du quartier chinois, elle revient chez elle, sans pouvoir en définitive y rester. Elle retourne dans la rue, puis repart prendre une pause dans sa communauté d'origine, puis se relocalise à Val-d'Or. Elle ne sortira véritablement de la rue que dix années plus tard, après qu'une cirrhose du foie la place devant le choix de continuer ainsi ou de mourir.

Des unions entre êtres blessés

De l'ensemble des répondantes, dix ont été mariées au moins une fois dans leur vie. Les quatre autres ont eu des relations à long terme sans se marier. De ces dix femmes mariées, huit ont divorcé et deux sont veuves. Elles s'étaient mariées soit par amour,

ou parce que c'était ce que leur éducation chrétienne leur dictait de faire. Kirsty raconte comment elle en est venue à se marier à l'âge de 21 ans :

« I don't know what the hell I was thinking but I know why I did it. I married the father of my kids. [...] It was my brought ups from my grandparents, the faith, the kids, what a wife is supposed to do, what kids deserve. I said ok, this man gave me two kids and he knew that I was always faithful, that God was always part of my life, through the good and the bad, and I knew then, before getting married that I had so much to ask for forgiveness. » (Kirsty, 34 ans)

Certaines relations commencent bien, mais se dégradent en raison de la violence conjugale (physique et psychologique), de la consommation, de l'incapacité de communiquer et des traumatismes que porte le couple.

« J'ai trouvé ça dur le mariage. Il me trompait tout le temps. Il prenait les allocations familiales et on crevait de faim. Ça c'est à l'âge d'une vingtaine d'années. Il me laissait dans le bois. On avait deux chalets. Il me laissait dans le bois avec tous les enfants. Sans bouffe. Il s'en allait avec les allocations familiales. Il nous laissait comme ça. Pendant deux semaines des fois. Je... Après je retournais au village chercher mon mari. Lui il était rendu à Senneterre... Il consommait là-bas avec elle... Il était avec sa maîtresse. » (Sandy, 46 ans)

Les raisons des divorces évoquées sont variées : incompatibilité, malheur dans le couple, violence conjugale, envie de vivre sa vie (en particulier pour celles qui étaient en couple depuis l'adolescence), mariage arrangé (immigration), blessures découlant d'agressions sexuelles durant l'enfance.

Le divorce et la séparation: affirmation des femmes visant le respect de leur intégrité

Si le divorce et la séparation peuvent être vus comme un vecteur de libération et d'affirmation de soi, il n'en demeure pas moins que pour certaines, le divorce a eu

pour effet de les aliéner à leurs communautés. Ce fut le cas d'Ann (50 ans), qui après avoir choisi de se séparer de son mari, a été rejeté par sa famille. Étant porteuse de la « malédiction », elle a aussi perdu contact avec ses enfants et en a beaucoup souffert. Elle a choisi de ne pas se battre pour la garde des enfants issus de ce mariage en raison de son parcours difficile qui, selon elle, la plaçait en mauvaise posture sur le plan légal par rapport à son mari. Avant de divorcer, Sandy (46 ans), qui subissait de la violence depuis déjà plusieurs années, a dû passer beaucoup de temps à se justifier auprès de son père et de sa mère qui n'approuvaient pas sa décision ; ils croyaient que ses raisons pour divorcer n'étaient pas valables. Une fois divorcée, elle s'est retrouvée complètement dépendante de ses relations de couple pour avoir un toit. Sans revenus ni accès à une maison sur la réserve, elle a vécu au crochet de conjoints violents. Il y a trois ans, elle a écrit une lettre décrivant son histoire, et en particulier la violence dont elle a été victime de la part du Conseil de bande de sa communauté où par ailleurs, un membre de sa famille avait récemment été élu. Sa demande a finalement été entendue et elle était en attente de sa maison au moment de notre rencontre. Pour Roxanne (55 ans) et Kirsty (34 ans), qui elles ont choisi de laisser leurs conjoints ou maris pour « vivre leur vie », l'effet a été plus libérateur, car elles avaient fait le choix de s'établir en ville déjà et avaient poursuivi des études leur donnant accès à un emploi. Elles étaient en quelque sorte plus indépendantes financièrement.

Nombre de femmes ont aussi vécu en union de fait. Au moment de l'entrevue, dix femmes étaient en couple, mais seulement quatre d'entre elles vivaient sous le même toit que leurs partenaires de vie. Pour celles qui vivaient séparément, le choix était délibéré : elles jugeaient avoir besoin d'espace et de plus de temps avant de vivre

avec leurs partenaires ou encore elles avaient décidé, après un temps de vie commune, de mener une vie de couple séparée pour remédier aux divergences relatives au style de vie. Pour beaucoup d'entre elles, le fait d'apprendre à vivre seule et d'être bien avec elles-mêmes avant tout semblait être une partie intégrante de leur démarche personnelle vers le mieux-être : se connaître, commencer par prendre soin de soi avant de prendre soin des autres, se respecter était autant de motifs invoqués par rapport à ce que pouvait générer pour elles l'apprentissage de la vie en solitaire.

Des quatorze participantes, six ont rapporté avoir vécu de la violence conjugale et avaient commencé à en parler dans des espaces qu'elles jugeaient sécuritaires. Sandy, 46 ans, se remémore les paroles de son psychiatre qui lui recommande d'aller au « native women shelter » pour parler de ce qu'elle a vécu. Elle hésite pendant quelque temps jusqu'à ce qu'elle se décide à y aller. Elle raconte:

« C'est juste aujourd'hui que je commence à parler de mon mariage, de mon divorce, des abus que j'ai vécus. Que j'ai commencé à en parler à [une intervenante]. Je suis tannée de ces attaques paniques là parce j'ai vécu des attaques paniques tout le temps que je suis restée avec lui. J'étais jamais à l'aise [avec mon conjoint]. » (Sandy, 46 ans)

Elle qui a été battue et violée régulièrement par son mari est, après son divorce, entrée en relation avec un homme tout aussi violent qui l'a attaquée avec un couteau à lame rétractable, la laissant handicapée à la main. De la même manière, toutes les relations affectives de Sally (43 ans) se sont caractérisées par la violence physique et psychologique : « À chaque fois, les hommes me frappent et jettent mes affaires, dit-elle. Lorsqu'ils se fâchent contre moi, je me sauve. Et parce que je n'ai pas de toit, je n'ai pas le choix de revenir. » La dernière altercation entre elle et son conjoint lui a

laissé quelques côtes cassées. La relation de couple de Mary (33 ans) qui a donné lieu à la naissance de ses trois enfants en était une de violence réciproque continuelle, raconte-t-elle. À un point tel que les conjoints ont choisi volontairement de faire placer leurs enfants, pour leur bien.

La violence psychologique est tout aussi prégnante. De façon courante, les conjoints des femmes interrogées n'hésitent pas à menacer leurs femmes d'enlever leurs enfants pour garder le contrôle sur elles. Le père des enfants de Selena (27 ans), aux prises avec un problème de consommation et de santé mentale, l'a menacée de lui enlever ses enfants au moment de leur séparation. Qui plus est, il n'a pas hésité à utiliser les préjugés contre les Autochtones à son avantage en prétendant auprès des services sociaux qu'elle n'était pas une bonne mère à cause de ses problèmes d'alcool. Même chose pour Kirsty (34 ans) avec son second conjoint ; elle est restée sept ans avec un homme contrôlant et malsain multipliant ce genre de menaces. Le dernier conjoint de Sandy (46 ans) aussi; elle est restée avec lui, même après qu'il l'ait attaquée au couteau de peur qu'il mette ses menaces à exécution : celles de tuer ses enfants. Dans tous les cas, la violence est endurée, car les femmes sont dépendantes – en particulier financièrement – de leurs conjoints. Où s'établiraient-elles si elles quittaient leurs conjoints ? Elles savent que des refuges existent, mais est-ce une réelle alternative ? Certaines ont aussi des enfants devenus adultes chez qui elles peuvent s'installer temporairement. Mais encore une fois, comment cela règle-t-il le problème à plus long terme ? Celles qui ont aussi entrepris des démarches de réinsertion en emploi, leur permettant d'acquérir une certaine autonomie financière,

sont éventuellement parvenues à se libérer de cette emprise en rendant économiquement possible la vie seule.

La mobilité : schémas et motivations

Si l'on s'attarde aux trajectoires de mobilité décrites par les femmes participantes à la recherche, on constate qu'il y a des variations importantes. Certaines, dont Jacqueline, Roxanne, Rita, Christine et Selena ont peu déménagé au cours de leurs vies. Les périodes durant lesquelles elles sont plus mobiles correspondent à l'adolescence et à la période précédant la maternité (Roxanne, Jacqueline, Christine & Selena), l'incarcération (Jacqueline), à la perte de contrôle en ce qui a trait aux habitudes de consommation (Christine), au moment où une dépression s'aggrave (Rita, Roxanne) ou une séparation (Roxanne et Selena). À l'opposé, et ici aussi, il y a beaucoup de variations en matière d'intensité de mouvements, Ann, Kirsty, Sally, Sandy, Odette, Linda, Mary et Monique ont vécu de longues périodes où elles n'avaient pas d'ancrage, entrecoupé de périodes de « pause » ou de « repos »; lorsqu'elles décrivent leurs trajectoires de mobilité, elles font ressortir qu'elles sont subordonnées aux chambardements affectifs et relationnels qu'elles vivent coup sur coup (deuils, relations affectives malsaines ou insatisfaisantes, placement d'enfants, dépressions, violence). Ces derniers sont accentués par des habitudes de consommation sur lesquelles elles avouent ne pas avoir de contrôle. Notons que la perte d'un emploi n'a jamais été évoquée comme explication de l'accentuation des déplacements. Les destinations urbaines sont multiples et les établissements dans ces dernières sont rarement permanents, à l'exception des villes où l'on trouve des centres d'amitié et des communautés autochtones urbaines plus nombreuses.

Dans leurs trajectoires de mobilité, on trouve des villes et villages d'Abitibi-Témiscamingue (Rouyn, Senneterre, Val-d'Or, Amos, Malartic, Lasarre, Quévillon), des communautés et villages autochtones au Québec (Chisasibi, Nemaska, Kangiqsualujjuaq, Waswanipi, Matagami, Pikogan, Kitcisakik, Lac-Simon, Kawawachikamach) la métropole et la banlieue (Montréal, Laval, Châteauguay, Repentigny, Rivière-des-Prairies, Pointe-Claire, Verdun, LaSalle, Ouest de l'île, Laurentides, Longueuil, St-Hubert), des centres urbains régionaux (Saint-Jérôme, Delson, Sept-Îles, Québec, Sherbrooke, Lennoxville), des villages nordiques (Harrington Harbour, Radisson) et des déplacements interprovinciaux (Moncton, Winnipeg, Lillooet (CB), Kamloops, Thicket Portage, Toronto, Vancouver, Saskeeng, Ts'kw'aylaxw First Nation, Tataskweyak Cree Nation...)

Les allers-retours entre la communauté et les villes d'accueil sont, sans surprises, beaucoup moins fréquents pour les femmes adoptées, qui tendent à redécouvrir leur communauté d'origine et à reconnecter avec leur famille biologique sur le tard. Pour les autres, à l'exception de Sandy et Ann qui projettent de retourner éventuellement vivre dans leur communauté d'origine, le futur est en ville. La plupart ont quitté leur communauté tôt (souvent avant 20 ans), mais y sont retournées ponctuellement soit pour visiter la famille, soit pour recevoir de l'aide et se remettre sur pied (santé mentale et physique). Les visites se sont espacées avec le temps de telle sorte qu'aujourd'hui, la plupart d'entre elles ne peut concevoir retourner vivre dans leur communauté d'origine. Cette conception est alimentée par une insatisfaction quant à ce que la communauté peut leur offrir tant sur le plan du logement, de l'emploi que des liens sociaux. En fait, nombre d'entre elles préfèrent

résider dans un lieu qui facilite le maintien des relations avec leurs enfants et leurs petits-enfants, pour celles qui en ont.

Les liens entre le corps et l'esprit : émergence d'une conscience de la santé globale

Les problèmes de santé mentale en ses diverses formes et intensités (mal-être, dépression, anxiété, angoisse, pensées suicidaires) sont certainement l'une de ces expériences les plus souvent racontées par les femmes au sujet de leur vie adulte, parfois même au sujet de l'enfance et de l'adolescence. Ce mal de vivre est intrinsèquement lié aux traumatismes vécus durant l'enfance et aux carences affectives que ces femmes portent et est accentué par la difficulté que pose pour ces femmes l'articulation verbale de leurs vécus et de leurs émotions.

« J'ai mes problèmes, on a tous nos problèmes. Mais je n'en ai jamais parlé. À personne. Je commence aujourd'hui à m'ouvrir. Avec mes collègues de travail, par exemple. Ça soulage. Ça fait du bien. » (Linda, 45 ans)

« J'en ai assez d'être mal à l'aise, de ne pas être bien. J'ai tellement souffert en silence. C'est pour ça que je veux aller en thérapie. » (Sandy, 46 ans)

« My « délit » didn't change my life. Looking back I realized that I haven't been well my entire life. I used to say to my kids when they were young to reach out and seek help. But I didn't follow my own advice. » (Jacqueline, 59 ans)

L'incapacité de dire le fardeau qu'elles portent les a empêchées d'aller de l'avant et la plupart sont en mesure de le voir :

« Vivre avec ses émotions, ce n'est pas facile. Avant, rien ne m'affectait. C'est avec l'affaire des pensionnats indiens que ça a changé pour moi. Maintenant, je réalise que toute ma vie, j'ai vécu comme un robot. » (Roxanne, 55 ans)

Lorsque plus tard dans leurs vies, elles se décident à s'ouvrir, elles ont besoin d'aide pour comprendre puis accepter ce qu'elles ont vécu. Ce processus est long, éprouvant

et l'accompagnement est essentiel. Pour Monique (42 ans), qui a décidé de s'ouvrir lors d'une thérapie qui n'offrait pas de suivi et d'accompagnement à la sortie, la mise au jour de ce passé a accentué l'état de détresse dans lequel elle se trouvait déjà.

« Qu'étais-je supposée de faire avec tout ça ? Je n'en avais pas la moindre idée. Je n'avais pas d'outils pour vivre mes émotions. Ç'a été le début de ma descente aux enfers. » (Monique, 42 ans)

Si, au moment de l'entrevue, toutes avaient commencé à travailler cette voie, il est clair que certaines entretenaient des jardins secrets qu'elles n'avaient pas commencé à partager.

Perspectives relatives à l'expérience d'incarcération

Quatre femmes sur quatorze ont raconté leurs expériences d'emprisonnement. Pour deux d'entre elles, l'emprisonnement a été vécu sur de courtes périodes de temps, pour cause de dégrisement ou de contraventions non payées. Les expériences, en elles-mêmes, ne sont pas toutes considérées négativement. L'une qui était exténuée du style de vie qu'elle menait voyait les deux semaines passées en prison comme un temps de pause, un temps pour se reposer. Pour l'autre, le temps en prison est passé sans que trop de souvenirs restent à l'esprit puisqu'elle était toujours trop intoxiquée pour se souvenir de quoi que ce soit. Pour la troisième, l'incarcération découle de la vente de drogues et elle se retrouve peu après transférée dans un hôpital psychiatrique.

Chez la quatrième, le temps passé en prison s'inscrit dans la longue durée. Reconnue coupable d'homicide involontaire.¹⁶⁷, elle raconte avoir séjourné six années dans deux milieux carcéraux pour femmes au Québec. Lorsqu'elle raconte la première phase de cet épisode de sa vie, elle insiste sur son propre apitoiement et son repli sur elle-même, attitude que les intervenants et psychologues des services pénitenciers lui reprochaient.

« So the more I was talking to psychiatrists and psychologists... but it took a long time and I had no faith in anyone because they kept saying « you are bad, you did this and you did that ». I was like, « no, I didn't hurt anybody. » And then finally, a while later, I came to understand... Because I kept saying I was alone, that I was alone in this world- and they said no, you have a poor attitude. Go back. They say I have a poor attitude. What? Self-pity? Or something like that? And as the years went by, I started to realize. I'm not alone. » (Jacqueline, 59 ans)

Ainsi, après quelques années à jouer le rôle de victime, raconte-t-elle, sa perspective sur sa vie finit par changer. Elle réalise que bien qu'elle soit coupable du délit ou non, elle n'allait pas bien depuis des années. Son temps en prison pouvait être passé à ruminer ou à faire le ménage dans sa vie. Elle pouvait choisir de puiser dans sa spiritualité et d'entamer son chemin vers la guérison. Oui, il y a des gardes, des infirmières, des médecins, des intervenants racistes, froids et méchants – comme dans le reste de la société–, mais il y a aussi des personnes qui sont là pour les détenus et prêtes à les aider.

« I'm not alone. There is you, there is you, my kids are there. All the people working in the prison system, they are there for you. The healthcare system, the psychiatrists, the school system... we had education, I had Cegep. I did 15

¹⁶⁷ Retraçant les étapes ayant mené à son incarcération, elle affirme n'avoir aucun souvenir de l'homicide. Ses premières années passées derrière les barreaux ont été caractérisées par beaucoup de frustrations; sans souvenirs de l'acte répréhensible, elle s'est crue victime d'une injustice. Y avait-il eu erreur sur la personne?

months of CEGEP with Marie-Victorin [while in prison]. And then, I started having faith. » (Jacqueline, 59 ans)

Cette prise de conscience a radicalement changé son expérience d'emprisonnement par la suite. À terme, en plus de se reconstruire elle-même, elle utilise son temps pour aider les femmes autour d'elle à donner un sens à l'expérience en prison et trouver les sources de leur résilience. Elle-même en a profité pour apprendre à parler le français et a, par la suite, commencé un programme de formation en bureautique. En tout et partout, pour cette femme, l'expérience en prison lui a permis de donner un souffle nouveau à sa vie.

Insuffler le changement par l'éducation

Plusieurs des femmes autochtones participantes ont repris le chemin des études à un moment ou à un autre durant la vie adulte, la plupart ont quitté les bancs d'école avant d'avoir terminé leurs études secondaires (dix femmes sur quatorze). Au moment de l'entrevue, cinq femmes sur quatorze n'étaient jamais retournées aux études de leur vie. Pour ces femmes, l'abandon des études a été causé par la maternité, le mariage ou à un manque d'intérêt pour les études. D'autres ont mis du temps à retourner aux études, car elles doutaient de leurs capacités intellectuelles, en particulier en ce qui a trait à la concentration. Odette (36 ans) se souvient de la difficulté qu'elle avait, adolescente, à « étudier » alors que son esprit vagabondait en raison des multiples sources d'inquiétude et de stress auxquelles elle était sujette.

Quelques participantes à la recherche ont affirmé que leurs niveaux d'éducation leur semblaient une barrière à l'amélioration de leur qualité de vie ou à la réalisation de leurs aspirations. Cependant, elles semblaient aussi constater qu'un retour aux études ne pouvait s'envisager sans recouvrer au préalable un certain équilibre de base dans leurs vies. Ainsi, c'est souvent après que des démarches pour trouver la sobriété, diminuer le fardeau de l'endettement ou quitter un milieu de vie violent portent fruit que la décision de suivre une formation professionnelle s'impose. Parmi les formations choisies par les participantes, on compte des DEP (soudure, comptabilité, préposé aux bénéficiaires), des formations collégiales (sciences infirmières, bureautique) ou universitaires (travail social, communication). Certaines d'entre elles choisissent aussi de s'inscrire à des programmes d'accompagnement à l'emploi destiné à la population autochtone en ville. Grâce à ces programmes qui culminent par un stage en milieu de travail (couture, cuisine, éducatrice en CPE), elles expérimentent de nouvelles avenues sur le marché de l'emploi. Leurs seuls reproches à l'égard de ces programmes sont qu'ils sont trop courts (en moyenne huit mois). Elles considèrent que les formations de ce type répondent à leurs besoins spécifiques et souhaiteraient poursuivre ainsi leurs études plus longtemps. Devoir par exemple déménager ou intégrer le système éducatif régulier pour approfondir leur formation professionnelle, sans être une barrière absolue, représente certainement un frein et une source d'insécurité.

Portées par le souhait de réaliser leurs rêves et de contribuer à leur mesure au mieux-être de leurs communautés, elles réfléchissent, planifient et agissent. Elles veulent partager leurs talents, leurs forces, leurs connaissances et leurs expériences

avec les autres, avec les femmes, les hommes, les enfants ou les personnes âgées qui les entourent :

« I am turning 60 and I feel very alive indeed. Ready to take on the world. Maybe two years to learn how to help other people, like elders that have computers but need this help. I would probably put myself on that road, helping elderly people with their computers and how to be independent. [...] That would be very nice. » (Jacqueline, 59 ans).

« I want to reach out to other people. And I think that is what I'm aiming ... I want to go to certain places where they want to hire me in trauma and sexual assaults counselling. I think that's where my field is. I wanted to be hired in so many great jobs. But that one probably is going to get me somewhere. Because there is a lot more to come in our inuit nations. They are booming and they'll need a lot of help. They are maybe half way through done. We need enforcements. We need to voice out what works and what doesn't. Yeah. And just one little shelter does not... » (Ann, 50 ans)

Fortes d'expériences riches et de trajectoires desquelles elles ont tiré des enseignements, elles se sentent désormais en mesure de redonner à la communauté.

Le chemin vers la guérison : trajectoires multiples

Les femmes ont aussi rapporté avoir connu des problèmes de santé variés survenus à différents moments de leur vie : cirrhose, tachycardie, hyperthyroïdie, diabète, cancer, paralysie attaque panique, psoriasis, anxiété, insomnie, etc. Si l'on sait que la cirrhose découle indéniablement de l'abus d'alcool, les sources des autres maladies sont moins faciles à cibler directement. Ceci dit, la plupart des femmes ont des opinions quant à ce qui les rendues malades ; certaines reconnaissent l'impact de leur style de vie tandis que d'autres accusent les effets physiques des stress causés par les blessures émotionnelles et traumatismes vécus au cours de leur existence et auxquels elles n'ont pas apporté les soins requis par la guérison.

« I met with the traditional healer. He said: “what’s going on with your skin?” I’ve psoriasis. I have it all over badly. And I told him. And he said that’s manifesting from you not letting it out. That’s why it’s happening to you. From that day forward, I’ve really decided to let it out. Whatever is in me, I let it out. I go right upstairs and I tell them that’s what is happening to me right now. My emotional thing is that right now. I never done that before. » (Rita, 53 ans)

Ainsi, la plupart des femmes reconnaissent qu’elles ont un rôle à jouer dans l’amélioration et le maintien de leur santé et de leurs vies et savent aussi qu’avoir grandi dans un milieu sain les aurait autrement prédisposées en matière de santé physique. Conséquemment, lorsque certaines de ces femmes ont été affectées par des maladies menaçant leurs vies, elles ont compris qu’elles avaient un choix : soit elles continuaient dans la même voie sans se remettre en question et risquaient du même coup de mourir, soit elles s’investissaient dans la guérison de ces blessures et le changement concomitant de certaines habitudes de vie néfastes pour la santé globale de leur personne.

« Ce qui a été déterminant dans ma décision d’arrêter, ça été de réaliser, un beau jour, que tous mes amis étaient en train de mourir. Évidemment, à ce point-là, je me suis demandé quand serait mon tour. La maladie, l’hyperthyroïdie, est apparue aussi à ce moment-là. Je me suis retrouvée à l’hôpital et ça a pris deux semaines avant qu’ils découvrent ce qui n’allait pas. » (Monique, 42 ans)

Si les conseils suivis par ces femmes proviennent de médecins, de guérisseurs traditionnels, de thérapeutes ou d’intervenants psychosociaux, certaines se renseignent aussi sur les façons de maintenir ou recouvrer la santé à partir de magazines ou sur le web et modulent leurs choix en fonction de ce qu’elles apprennent. Les changements apportés dans leur vie concernent l’alimentation, l’exercice physique, la prise de médicaments, l’arrêt de fumer, l’arrêt de consommer

de l'alcool, la décision de suivre des cures de désintoxication et de participer à des thérapies individuelles ou de groupes pour travailler à l'amélioration de l'état de leur santé mentale et la compréhension de leurs vécus.

Par ailleurs, les récits des participantes traduisent à quel point leurs démarches et initiatives à des fins de guérison sont centrales dans leurs trajectoires de vie. Selon les perspectives des femmes, la guérison signifie accepter de s'ouvrir, d'exposer leurs plus grandes vulnérabilités, toutes ces petites et grandes blessures dont elles ont nié l'existence. Se concevant comme un processus se déclinant sur la très longue durée, la guérison peut être abordée selon plusieurs angles : la nature des blessures à guérir, les facteurs de fragilisation et de protection sous-jacents à la démarche, les moments charnières suscitant la mise en place d'intentions de prendre en charge sa propre guérison, les ressources mobilisées pour s'engager dans une démarche vers la guérison. Tous ces aspects ont été abordés par les femmes de manière directe ou diffuse durant les entretiens.

Certaines tentent d'abord de mettre un pansement sur le symptôme le plus désorganisant de leur vie en vue de retrouver la garde de leurs enfants : la toxicomanie. Pour ce faire, elles vont suivre une cure de désintoxication ou vont solliciter l'aide d'organismes comme les Alcooliques anonymes. Ces centres et organismes, selon l'expérience de ces femmes, ne sont pas en mesure de les « guérir »; ils leur donnent des techniques qui sont plus ou moins efficaces pour cesser de consommer à un moment donné de leur vie. D'autres arrivent à contrôler par elles-mêmes leur consommation pour un temps, surtout dans les périodes heureuses sur le plan affectif.

Cependant, aux yeux de nombre d'entre elles, arrêter de consommer n'est pas tant le point de départ du changement, mais le produit de l'émergence d'une prise de conscience quant aux schèmes qui régissent leur existence. L'une des participantes se rappelle d'une rencontre déterminante avec un guérisseur traditionnel autochtone. Elle a trente ans. Il lui demande de penser à une image qui correspond à la représentation qu'elle a d'elle-même. Un vieil arbre tout desséché lui vient à l'esprit. C'est ce moment qui marque la prise de conscience qu'elle est maîtresse de son destin et qu'elle doit arrêter de consommer.

En effet, à mesure qu'elles en apprennent sur leur propre passé, elles découvrent qu'elles doivent aussi apprendre de nouveaux moyens de répondre au stress (« coping »). Par exemple, Mary (33 ans), venait de compléter une thérapie dans un centre de La Tuque destiné aux personnes autochtones au moment de notre entretien. Elle avait beaucoup aimé l'approche du centre (elle le comparait à d'autres, fréquentés auparavant, qu'elle n'avait pas « aimés ») et avait tissé des liens significatifs avec des personnes ayant un parcours semblable au sien. Elle se sentait plus forte pour affronter la « vraie vie, en ville », mais ne se racontait pas d'histoires : elle ne pensait pas qu'elle était guérie. Tous les jours, elle allait devoir fouiller à l'intérieur d'elle-même et apprendre à vivre avec son passé plutôt que de chercher à l'oublier.

Celles qui tombent gravement malades se retrouvent acculées au pied du mur : soit elles effectuent un virage, soit elles meurent. Elles développent des maladies de toute sorte (tumeurs cancéreuses, hyperthyroïdie, hypothyroïdie, anémie, diabète,

cirrhose du foie, infections, etc.) et font de l'insomnie, de l'anxiété, des crises d'attaque panique, des dépressions. Il est à noter qu'aucune des participantes n'a avoué être elle-même atteinte de maladies transmises sexuellement comme l'hépatite C ou le SIDA. Cependant, durant les tournées des rues fréquentées par les femmes autochtones pour faire le trottoir à Val-d'Or, les intervenantes qui m'accompagnaient m'ont confirmé que plusieurs d'entre elles l'étaient. Elles ne savaient pas comment faire pour vivre avec leur maladie et elles avaient honte.

C'est pour se soutenir dans leur volonté de rester en vie qu'elles fréquentent des ressources d'entraide diverses, parfois pendant une période limitée pour se tourner éventuellement vers autre chose qui répond alors mieux à leurs besoins et vision du monde en évolution. Certaines décident d'aller dans un refuge pour femmes violentées, car elles ne veulent plus subir la violence. Là-bas, elles commencent à comprendre qu'elles sont prises dans un engrenage destructif dans la plupart de leurs relations affectives : elles forment continuellement des relations affectives avec des hommes portant un lourd bagage similaire au leur. Au contact de certains intervenants et thérapeutes, elles commencent à prendre conscience des effets de la violence dans leurs vies, de la nécessité de regarder en face leur passé et de panser les blessures non guéries.

De la même façon, quelques-unes font le choix de consulter des thérapeutes pour mieux comprendre la source de symptômes de stress post-traumatique et du traumatisme intergénérationnel. Alors que certaines voient pendant un temps leurs maladies indépendamment du reste de leur parcours de vie, certaines (notamment

celles qui voient des guérisseurs et aînés autochtones) en viennent à voir leur santé dans sa globalité : l'état du corps est en quelque sorte un reflet de leur état mental et émotionnel.

« Je l'ai trop gardé trop longtemps en dedans ce que j'ai vécu. Je ne l'ai jamais travaillé en dedans de moi, ce que je raconte maintenant. [...] C'est pour ça que j'ai demandé pour faire une thérapie à Maniwaki. Je vais faire une demande pour 5 semaines. Je veux travailler là-dessus. Je veux me sentir à l'aise. Arrêter la consommation. Admettons que je retourne sur la réserve, je veux arrêter tout ça. Car je suis tannée d'avoir des maladies sur moi... De la dépression... (Sandy, 46 ans) »

Armées de cette compréhension ancrée dans leurs propres expériences, elles se responsabilisent de différentes façons : elles marchent, elles se mettent à faire de l'exercice, elles s'informent à propos des manières de s'alimenter qui peuvent les aider à se maintenir en santé. Mais surtout elles comprennent que leur santé globale dépend de l'amélioration de leur santé émotionnelle. Et c'est là que le travail le plus difficile doit être entrepris.

« The emotional side, that is where I have been hurt the most » (Ann, 50 ans). Lorsque cette réalité prend forme, elles commencent aussi à saisir que les multiples violences émotionnelles subies dans leurs parcours doivent faire l'objet d'une attention directe et soutenue pour que le cours de leur vie change et pour que le cycle de transmission du traumatisme s'arrête. C'est ainsi que certaines se tournent par exemple vers des centres d'aide psychosociale comme les Centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel (CALACS) et les refuges pour femmes violentées. Certaines ressources sont plus appréciées que d'autres.

En fait, à mesure qu'elles se familiarisent avec des approches de santé holistique (par opposition à sectorielle ou lorsqu'une problématique donnée est « traitée » indépendamment du contexte dans laquelle elle est vécue), elles acquièrent des outils de compréhension de leurs vies et deviennent plus à même d'exprimer et raconter ce bagage, ce qui est particulièrement significatif dans le processus de guérison de ces femmes. Comme le décrit Rita (53 ans):

« Like I said I've evolved so much. A couple of years ago I would have cried the whole time [of the interview]. I would have been a puddle on the floor, you would have had to scoop me up. Now I'm able to. »

Ann (50 ans) aussi dit que sa participation aux activités de guérison de ses propres blessures lui apporte le sentiment de devenir plus forte : « Every time I walk through these doors, I am getting stronger. And I like it ». Elles sentent même que le partage de leurs histoires peut être valable pour d'autres femmes au parcours semblables aux leurs :

« You know what? I've already started the healing process of my background. So what can I say? It wasn't difficult talking about it. Like I said, with the women shelter, they helped me a lot. I have dealt with those pains. So I have come to accept them. I learned from them. Hopefully somebody else is gonna learn from it. » (Kirsty, 34 ans)

Lorsqu'au contraire les ressources fréquentées ne s'ancrent pas dans le développement d'une relation de confiance, dans la reconnaissance de leurs valeurs intrinsèques et la connaissance de l'histoire collective des Peuples autochtones et en particulier des femmes – elles font des pas vers l'arrière et leur volonté est réduite à néant¹⁶⁸. Des plaies à peine cicatrisées sont rouvertes. Mary parle de sa première

¹⁶⁸ À ce sujet, Goudreau affirme: « What is clear is that mainstream interventions have fallen short of addressing the social and economic problems experienced by Aboriginal women due to colonization

expérience à Portage en ces termes :

« C'était vraiment la confrontation. Avec les intervenants, mais avec les autres filles aussi. Après deux semaines là-bas, j'ai décidé de sortir de là. Quand je suis arrivée, c'est sûr que je suis allée par chez nous 2-3 jours et ensuite je suis retournée en ville. Après ça j'ai perdu mon enfant parce que je bougeais beaucoup. Je buvais beaucoup de la bière. Je trainais dans la rue. » (Mary, 33 ans)

Elles sont stigmatisées une fois de plus, ce qui les amène à se réengager dans le cycle vulnérabilisant qu'elles ont connu jusqu'à ce jour : retour avec un conjoint violent, retour dans la rue et consommation de drogues et d'alcool, tentatives de suicide, etc. Monique, 42 ans, a fait plusieurs tentatives de suicide à la suite d'une telle thérapie. Elle raconte que ce qui l'y a conduit, du moins à court terme, était le fait qu'elle avait été laissée à elle-même avec ses plaies ouvertes à la sortie d'un centre de désintoxication. Cette expérience a aussi été rapportée par Mary (33 ans).

Dans leurs parcours de vie, toutes les femmes ont vécu ce cycle (prise de conscience de blessures, décision de s'engager dans un processus de guérison, échec émotif, retour dans la rue) plus d'une fois. Parfois elles n'étaient tout simplement pas prêtes à aller de l'avant alors qu'en d'autres moments, aucune ressource autour d'elles n'était disponible alors qu'elles étaient prêtes à faire le saut. Pour l'une d'entre elles, qui en apparence semblait en train de reprendre le contrôle de sa vie, le cycle d'apprentissage s'est arrêté tragiquement sans que l'on sache quel en a été l'élément déterminant. Lors de notre rencontre, elle pensait à mettre fin à une relation de couple avec un homme violent qui durait depuis plus de deux ans. Elle est disparue

and discrimination (Benoit, Carrol & Chaudhry, 2003; Bent, 2004; Dion Stout, Kipling & Stout, 2001). » (Goudreau 2011 : 8)

six mois plus tard et n'a jamais été retrouvée depuis. Bref, les moyens qu'elles choisissent pour aller de l'avant dans leur processus de guérison dépendent de ce qu'elles trouvent autour d'elles, du genre de ressources auxquelles ont accès et de leurs ressources personnelles. Lorsque les approches d'intervention auxquelles elles ont accès s'inscrivent dans une vision holiste de la santé émotionnelle, elles développent les outils pour apprendre à laisser aller tout le ressenti, toute la colère et la culpabilité vécue en lien avec le traumatisme intergénérationnel. Elles font des pas vers quelque chose de nouveau.

Il semble que cette capacité est d'autant plus évidente lorsque les femmes deviennent grand-mères. La naissance de petits-enfants, chez certaines femmes, insuffle un renouveau et un désir de profiter d'une deuxième chance de léguer au monde, à la communauté, un héritage de résilience. « Je veux être en santé pour mes petits-enfants », affirme Sandy, 46 ans.

« I could either be on the streets or here. I seek balance every day, how to go through what I need to work on myself, from the wounds that I kept. Stay quiet about them. And when I see my grandkids. I'll do anything to get better. I will not pass this on to them. Especially the youngest ones. » (Ann, 50 ans)

Leur présence motive et fournit une direction de laquelle il n'est plus possible de déroger. Elles ne regardent plus en arrière ; par leur compassion et leur sagesse, elles deviennent des piliers pour la famille et les générations précédentes qui n'ont pas toute l'expérience et la capacité de lâcher-prise qu'elles ont construite au fil du temps. Parmi les participantes, cinq d'entre elles étaient grand-mères depuis le début de quarantaine. Pour elles, le fait d'avoir des petits-enfants était une source de motivation inébranlable pour s'émanciper de leur passé et des souffrances qu'il

évoque et s'engager définitivement dans la voie de la guérison. Elles l'ont affirmé à plusieurs reprises à leur manière, leur préoccupation ultime, à ce stade de leur vie, est de développer leur force intérieure pour pouvoir soutenir leurs petits-enfants et leur donner la stabilité et les repères qu'elles n'ont pas été en mesure d'offrir à leurs enfants. Qui plus est, elles étaient particulièrement enthousiastes à l'idée de contribuer à la transmission des éléments de leur culture d'origine. Pour l'une d'entre elles, dont les enfants n'avaient jamais vécu en communauté, le fait que sa fille projette d'aller vivre dans sa communauté d'origine de façon à ce que ses enfants grandissent dans sa culture et apprenne sa langue était une source de fierté tangible. Pour une autre dont les petits- enfants résident dans une communauté, le fait que ses enfants lui parlent en algonquin est attendrissant. Dans tous les cas, la charge émotionnelle liée à la transmission de la culture aux générations futures est présente et positive.

La reconnexion avec les aspects traditionnels de la culture et de la spiritualité autochtone est sans contredit une stratégie féconde pour plusieurs (au moins sept) femmes autochtones ayant participé au projet. Et ici encore, il y a variation dans le sens qu'elles accordent à la tradition, à la culture et la spiritualité autochtone. Pour certaines, il s'agit d'entrer en contact avec la nature (cela peut-être en ville, faire une promenade dans un parc) et de prendre le temps d'apprécier la beauté et la richesse de cette dernière. Pour Jacqueline, 59 ans, une chose est claire : la spiritualité n'est pas une religion. S'il en est, elle est peut-être la source de toute religion :

« [Spirituality is] just the reason why we are here. What is the common sense? Everybody is born with that common sense. That's what they call the piece of God. They did experimentation with little babies and they had common sense already in them. So where did it come from? It was not the parent who taught them, they already had it. That's what's in the Bible. That we all have a piece of

God in Us and that we should just listen to it. It's just a way of saying it. [...] And to not make mistakes we pray to the Creator. I'm very connected with the universe. And I believe in different realms in our existence; when we are finished in this place, we'll go to another realm where we continue and it's all to do with the Spirit. Spirits you know. Another thing that I'll always remember: the humans are always looking to be more spiritual, ok? But it's the other way around. We are all Spirits that right now are living to be humans. Once that part is done, our spirit is going to go somewhere else and it's going to do another job somewhere else... » (Jacqueline, 59 ans)

Pour d'autres, c'est plutôt l'éventail de rituels purificateurs comme la cérémonie du foin d'odeur, les tentes de sudation ou ceux opérés par un guérisseur ou un aîné qui permet cette reconnexion avec soi-même, avec le sens profond de la vie. Lors de ces rituels symboliques, elles prennent conscience ou réaffirment l'importance de certaines dimensions des visions autochtones du monde (l'interdépendance de tout être vivant et du caractère sacré de la vie, de l'unité de l'expérience humaine, etc.) pour accepter leur vie et se donner la force d'aller de l'avant, en dépit de l'adversité. Par le cérémoniel, la prière et le renoncement, elles arrivent à être reconnaissantes envers la vie qui leur a été donnée, aussi difficile fût-elle. En cours de route, l'abandon des couches de protection, l'acceptation de leur vulnérabilité, leur permet de voir les barrières internes (le refus, l'ignorance, le manque d'outils légués) à la base de la répétition de cycles conduisant à plus de souffrances. L'acceptation s'installe dans leur vie et elles développent de nouveaux modèles de réaction à l'adversité : elles sont plus calmes, plus présentes et moins vulnérables aux fluctuations de l'esprit et de ce qui les entoure. Ann, 50 ans, par exemple raconte qu'elle a été capable récemment d'interagir avec des membres de sa famille qui l'avait profondément blessée, chose qu'elle aurait été incapable de faire par le passé, avant toutes les thérapies suivies. Celle suivie à Portage, enseignant les rudiments de la communication non violente, lui

fit d'ailleurs le plus grand bien, car elle lui permit de renforcer les liens avec les membres de sa famille. « I wanted to show that I can have civil manners to my daughter. I think she [my daughter] was very happy about that. »

À Linda, à qui je demande si elle se sent en phase avec sa spiritualité, elle répond :

« Ah oui ! Des fois, quand j'ai envie de pleurer, je vais à la Source Gabriel. Je vais dans la nature. Ou bien au parc près du couvent de sœurs. Ça me fait du bien de voir les feuilles, les fruits, la nature. Entendre les feuilles, le vent. C'est relaxant. A la source Gabriel, il y a des canards. Je vais leur donner à manger. Des fois, je pleure là-bas. Ça fait du bien de se laisser aller. » (Linda, 45 ans)

Ce ne devient pas facile du jour au lendemain, mais peu à peu elles apprennent à vivre avec leurs douleurs et blessures et à les transformer en quelque chose de plus grand, de plus vivant. Elles renouent avec des enfants qui avaient perdu foi en elles, elles développent des relations affectives qui valorisent plutôt que rabaissent, elles voient leur confiance en leurs capacités d'évoluer, car leurs vies changent. Autrement dit, les trajectoires circulaires (en apparence répétitive) des femmes permettent de sortir progressivement de la reproduction des schèmes passés. Cependant, ce processus est indissociable de la capacité croissante des femmes à discerner leur part de responsabilité de l'ensemble des conditions dans lesquelles elles ont évolué à ce jour.

Pour d'autres, le simple fait de côtoyer des personnes autochtones, d'entendre parler sa langue ou une autre langue autochtone et de participer à des activités dans un lieu de rassemblement autochtone (les centres d'amitié autochtones sont des exemples de ces lieux, mais il y en a plusieurs autres) fournit l'occasion de régénérer

le sentiment d'appartenance et calme l'anxiété par rapport à l'identité et, dans la foulée, apaise. Dans les mots d'Odette :

« C'était la coupure identitaire qui m'affectait. Je ne savais pas qui j'étais. J'étais perdue. En travaillant avec des organisations autochtones, j'ai été en mesure de m'identifier, de me reconnaître en d'autres. Avant cela, je me sentais seule à être dans la situation où j'étais. Je n'avais aucun moyen de comprendre mon histoire de vie. » (Odette, 36 ans)

Il s'agit aussi parfois de pratiquer des activités comme la chasse, la pêche, aller au Goose Break, cuisiner des plats traditionnels, ou simplement aller dans le bois. Enfin, d'autres investissent les activités culturelles et artistiques comme le chant, jouer du tambour ou la peinture¹⁶⁹; par celles-ci, elles trouvent la force de prendre la parole et d'exprimer ce qu'elles ressentent. Dans tous les cas, celles qui s'adonnent à de telles activités recherchent à travers elles à renouer avec le caractère sacré de la vie et se donner une perspective plus large à partir de laquelle elles pourront puiser la force de faire les choix qui accroissent leurs capacités en tant que femmes autochtones.

Quelques femmes participantes sont de confession chrétienne et musulmane (une, sans s'être convertie officiellement depuis tout récemment). Elles pratiquent leur religion et s'identifient à leur confession. À l'écoute de leurs récits, on saisit que la prière est une occasion de recueillement, d'abandon et d'acceptation de la vie et de sa part d'incertitude. Elles demandent dans leurs prières au Créateur de les guider dans leur prise de décision, de les accompagner dans les moments de souffrance et de leur montrer le chemin dans ces périodes sombres. La plupart prie à la maison

¹⁶⁹ La pratique d'activités créatives est aussi discutée dans Fondation Autochtone de guérison (2012) & Goudreau *et al.* (2008).

plutôt qu'à l'église. Pour celle qui a adopté la confession musulmane, l'expérience de la prière en est une qui lui permet d'atteindre une paix intérieure, paix qu'elle n'a pas ressentie depuis la mort de sa grand-mère à l'adolescence. En outre, la prière dans une perspective religieuse renforce la conviction qu'elles ne sont pas seules à vivre les épreuves qu'elles vivent et qu'une force supérieure les soutient. Elles affirment aussi que les aspects de la spiritualité autochtone ne les attirent pas. Certaines affirment ne pas savoir ce qui dans cette voie ne leur convient pas tandis qu'une autre propose une hypothèse : ayant été élevée dans une famille protestante et pratiquante, elle soupçonne avoir appris très tôt que la spiritualité autochtone était indésirable.

Toujours en lien avec les stratégies mobilisées par les femmes à des fins de guérison, on retrouve la participation à des activités destinées spécifiquement aux « femmes autochtones ». Je pense en particulier à celles déployées par Femmes autochtones du Québec, le Foyer pour femmes autochtones de Montréal (FFAM), mais aussi par le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD). Il y a, dans ce répertoire d'activités, des retraites en forêt, des cérémonies de la pleine lune, la confection de courtepointes, des colloques et ateliers sur des thématiques variées, etc. Bien que similaire à d'autres activités spirituelles traditionnelles, l'accent est mis sur les opportunités de partage et d'écoute des expériences communes des femmes. Ces occasions sont importantes pour ces dernières, car elles arrivent à prendre une certaine distance par rapport à leur existence et à cerner la manière dont leur propre existence a été affectée par des politiques et mesures coloniales.

La plupart des femmes ont participé à des thérapies pour mettre fin à leurs problèmes de consommation ou ont consulté des thérapeutes ou psychologues en vue

de guérir leurs blessures issues des violences sexuelles et physiques vécues. Les participantes ont essayé différentes approches thérapeutiques. Sans pouvoir les nommer, elles savent qu'il y a des différences profondes dans la manière d'aborder les problématiques et les blessures. Mary (33 ans), qui a suivi deux thérapies, n'a pas aimé le premier centre fréquenté, car l'atmosphère était plombée par la « confrontation »; au second centre, il y avait de la « compassion » et elle a vécu des expériences enrichissantes là-bas. Monique (42 ans) aussi a suivi deux thérapies. À la première, elle remarque qu'on a passé beaucoup de temps à déterrer les blessures vécues, mais qu'on l'a laissée à elle-même une fois sortie. Le soutien était significativement plus adapté à ses besoins dans un centre de la Côte-Nord où elle a pu mettre en pratique, hors du centre, les techniques apprises pour composer avec ses souffrances d'une part, en plus d'avoir bénéficié d'opportunités d'introspection et de partage, d'autre part. Que les fondements thérapeutiques soient autochtones ou non, la priorité pour ces femmes est que ces centres et leurs intervenants soient en mesure de considérer leurs problèmes dans leur globalité. Elles veulent apprendre à s'assumer et s'émanciper de toute forme de jugement. Elles veulent aller mieux, mais pour y arriver, il faut que les outils qu'on leur apporte aient une certaine résonance avec leur propre existence ; cela requiert de façon incontournable une prise en compte de leurs histoires de vie en tant que femmes autochtones comme base de l'approche thérapeutique.

La reconnexion avec la famille d'origine, la présence d'amies, de membres de la fratrie, des partenaires de vie, les enfants, de centres d'aide pour femmes autochtones, des aînés, des psychologues, des médecins, les centres d'amitié

autochtones et parfois, la famille élargie sont aussi considérés comme des piliers essentiels de leur engagement dans le processus de guérison. Pour la plus jeune des participantes, Selena, qui s'est retrouvée sans toit et sans ressources financières suite à une rupture avec un homme instable émotionnellement, ce qui a fait une différence dans sa vie est clair :

« I think there were three things that helped a lot after I left my ex were the shelter [NWSM], the Ka Mamukanit program [programme d'employabilité et de formation en français pour jeunes autochtones] and the daycare [The rising Sun daycare, un cpe autochtone localisé à Verdun]. The people in each. » (Selena, 27 ans)

Les encouragements et la compassion, les dons en nature et en denrées, l'argent prêté, une oreille attentive, les références vers des ressources respectueuses de leur autonomie, de leurs réalités et leurs visions du monde, des conseils avisés et désintéressés sont au cœur de la construction de la capacité des femmes d'aller de l'avant, en dépit des obstacles qui continuent de se poser sur leurs chemins. Une des participantes qui détient une formation et expérience d'intervention exprime sa vision d'un lieu qui puisse soutenir adéquatement les personnes autochtones en situation d'itinérance :

« J'aime bien le modèle de la SPCA pour illustrer ce qu'il faut faire avec les itinérants. (*rires*) Avec des fonds et un lieu adapté, les gens pourraient s'installer dans un lieu, 24 heures sur 24, être soignés, se remettre sur pied, retrouver la dignité humaine, et trouver de l'aide pour se réintégrer petit à petit dans la société. La Piaule, c'est bien, mais les gens n'y ont pas toujours accès. Et toutes les personnes ont des habiletés, pourquoi ne pas les aider à les mettre en valeur ? Ensemble, ils peuvent réapprendre à former une petite communauté. Mais avant tout, d'avoir un lieu pour réapprendre à s'aimer, en dépit de ce qu'ils sont devenus, de ce qu'ils ont fait. » (Odette, 36 ans)

En somme, les parcours non linéaires des femmes s'apparentent à une

succession imprévisible de guérisons de blessures qui cumulativement prédisposent la personne à s'ouvrir et à s'engager toujours plus résolument dans un processus de guérison d'autres blessures. Mais de façon générale, jusqu'à ce que leur processus de prise de conscience de leur parcours soit suffisamment profond (et cette prise de conscience est largement associée à la qualité et à l'adéquation des ressources accessibles), leur situation générale est caractérisée par la reproduction des schèmes d'interaction et de réaction passées.

Cette capacité de s'ouvrir plutôt que de se fermer à la réalité (et ses difficultés parfois innombrables) – que l'on peut aussi nommer résilience – est pour nombre d'entre elles tributaire d'une reconnexion critique avec une vision holiste diachronique et synchronique de la santé. En outre, les trajectoires des participantes révèlent que plus elles reconnaissent d'emblée le caractère sacré de la nature et de la vie humaine, plus elles sont capables de prendre *par elles-mêmes* les rênes du rééquilibrage des sphères de leur vie, l'une après l'autre. Avec le temps, elles comprennent qu'il existe une relation entre leur manière de prendre soin d'elles-mêmes et leur capacité de prendre soin des autres autour d'elles ; les liens intergénérationnels et communautaires brisés se retissent et elles deviennent parties prenantes du processus de décolonisation dans lequel sont engagées les collectivités autochtones depuis plusieurs décennies.

Conclusion

Ce chapitre révèle que les perspectives et trajectoires des femmes autochtones que j'ai rencontrées sont uniques, mais présentent incontestablement des similarités. On ne peut s'empêcher déjà de constater que ces femmes sont à peu près toutes nées dans un environnement communautaire et familial qui a précipité leur fragilisation en jeune âge, qu'elles ont largement reproduit dans la jeune vie adulte les conditions dans lesquelles elles ont grandi et que l'enclenchement de leur démarche de guérison a commencé à un moment charnière chargé de sens pour elles et elles seules. Leurs vies, par la suite, se caractérisent par des vagues ou des cycles évolutifs de prise de conscience à propos de ce qui caractérise leurs parcours autour des axes émotionnels, spirituels, relationnels, comportementaux et mentaux.

Ces constats sont à la fois objectifs et subjectifs, mais ils ne disent pas tout : le contexte dans lequel ces femmes ont évolué, et de la même manière, celui dans lequel leurs parents et grands-parents avant elles ont grandi, est peu abordé dans ces grandes histoires racontées par ces femmes. En effet, l'ampleur des « forces » ayant opéré en faveur de la colonisation, l'éradication et l'assimilation des Peuples autochtones en tant que collectivités distinctes et autonomes ont été massives. Les récits de vie des femmes illustrent de façon concrète la matérialisation de ces effets dans la vie de personnes. Et ce n'est pas parce que les femmes n'étaient pas toutes en mesure de voir les liens entre ces forces et leurs parcours personnels que ces liens n'existent pas. C'est à l'exploration de ceux-ci que le chapitre suivant se consacre.

CHAPITRE 4

Le chapitre quatrième présente la théorisation ancrée des trajectoires de vie recueillies. Bien que le point de départ de l'analyse soit définitivement les perspectives et trajectoires révélées par les récits des femmes, l'angle de présentation du chapitre est la reconstitution des liens entre ces récits, la contextualisation sociohistorique proposée et les approches conceptuelles présentées précédemment.

De façon plus spécifique, j'examinerai l'ensemble des trajectoires sous le prisme de l'intersectionnalité. Inspirée sur le plan méthodologique des principes mis au jour par Clark (2012) et Collins et Bilge (2016), l'analyse se déclinera en trois moments. Un premier volet vise à « contextualiser l'histoire des femmes dans celle de la famille et de la communauté » en s'intéressant aux multiples échelles permettant de comprendre plus finement leurs trajectoires. Le second moment s'attache à interpréter les éléments des trajectoires de vie des femmes à la jonction d'institutions et politiques en tant que « violences coloniales ». Le troisième moment est dirigé vers l'analyse des conditions communautaires en examinant l'enchevêtrement des processus de différenciation orchestrés par l'État dans l'histoire et leurs impacts dans la vie des participantes. Tout au long de l'analyse proposée, je positionnerai *l'agentivité* des femmes autochtones comme étant centrale à l'analyse tout en reconnaissant et valorisant la résistance. Précisons que bien que le chapitre soit découpé en sections, les différents « moments » s'entrecroisent et pour en rendre justement compte, certains éléments sont repris, mais présentés selon un angle différent.

4.1 Contextualiser l'histoire des femmes dans celles du foyer: échelles, temps et espace

Selon ma compréhension, les récits de vie des participantes révèlent que différents processus participant aux projets de construction nationaliste menés parallèlement par les élites des peuples fondateurs.¹⁷⁰ provoquent une convergence dans la vie des femmes selon deux angles interreliés: le temps et l'espace.¹⁷¹ Ainsi, sous un angle temporel, il est question de l'aspect déterminant de l'époque à laquelle les femmes sont nées sur le cours subséquent de leurs vies. En d'autres termes, les trajectoires de vie des femmes d'une même génération présentent des similarités importantes découlant d'actions institutionnelles s'adressant directement aux Autochtones d'un certain âge ou d'un certain sexe à une époque donnée. Les pensionnats indiens, l'établissement du Registre des Indiens de 1951, la rafle des années 60 sont des exemples d'actions institutionnelles ciblées, mais dont l'application varia dans l'espace, et en particulier, entre les provinces canadiennes.

Sous l'angle spatial, une référence est faite au lieu où les femmes sont nées et où elles ont grandi ; plus les territoires traditionnels des groupes autochtones desquels elles proviennent se trouvaient au cœur de ressources convoitées par les autorités d'une époque donnée, plus leurs conditions de vie à la naissance ainsi que les circonstances dans lesquelles elles ont évolué par la suite ont été affectées par

¹⁷⁰ Ces élites canadiennes-françaises et canadiennes-anglaises ont conçu des stratégies d'action répondant à leurs conceptions respectives de leurs intérêts. Ces intérêts ont souvent été considérés en opposition dans l'histoire, mais ma reconstitution sociohistorique a démontré qu'une logique coloniale similaire était à l'œuvre dans la constitution de ces deux projets nationalistes.

¹⁷¹ Un aîné cité par Sotero (2006) fait aussi valoir l'importance de porter attention à ces deux aspects, à l'instar des principes d'une analyse intersectionnelle: "lives are lived in specific historical times and places...if historical times and places change, they change the way people live their lives."

l’empreinte « coloniale ». En somme, la convergence des trajectoires selon ces angles s’explique par la mise en œuvre de mesures, programmes, politiques, lois, initiatives, interventions que les forces politiques, économiques et religieuses déploient à un moment et dans un espace donné.

Rappelons, et c’était l’une des visées du chapitre deuxième, que le traumatisme historique a été vécu de première main par plusieurs générations d’Autochtones à différentes époques et intensité, variant selon la localisation de leurs territoires traditionnels dans la province de Québec. Conséquemment, il est raisonnable d’inférer que la majorité des trajectoires de vie des participantes nées au Québec ont été affectées à un degré ou à un autre par les blessures collectives, découlant de la dépossession territoriale et économique. Plus précisément, le refoulement à la marge de territoires traditionnels, les changements environnementaux découlant de l’exploitation territoriale, la stigmatisation identitaire et culturelle générée par la présence de missions et la sédentarisation/ mise en réserve, imposée parfois très rapidement, auront, selon toute probabilité, été générateurs de stress important pour leurs parents, leurs grands-parents et les autres membres de la parenté.¹⁷² En outre, en raison du fait qu’elles sont nées dans des territoires près des villes et villages fondés au 20^e siècle en Abitibi-Témiscamingue, certaines d’entre elles ont grandi dans un environnement social où les représentations des « blancs » étaient cristallisées ; porteurs d’une conception du lien entre les humains et le territoire diamétralement opposée à la leur, ils étaient considérés peu dignes de confiance (St-Arnaud 2009 ;

¹⁷² Dans une recherche documentant les histoires de vie d’ex-pensionnaires abitibiwini à partir d’une démarche d’enquête qualitative, Loïselle *et al.* (2009) parlent des émotions négatives qu’a générées le développement territorial par les Blancs dans la région.

Simard 2003). Enfin, même s'il a été hors de la portée de cette thèse de proposer une reconstitution des manifestations des composantes du traumatisme historique dans les provinces canadiennes d'où cinq des femmes autochtones participantes proviennent (Manitoba, Saskatchewan et Colombie-Britannique), il est fortement plausible que des similarités importantes puissent être constatées.¹⁷³

Il est utile, à ce stade, de reprendre les concepts qui permettront de mieux comprendre les répercussions de ce contexte colonial global *sur* le contexte familial et communautaire ayant influencé les trajectoires de vie des participantes. D'abord, je représente cet extrait des travaux de Menzies qui résume, en quelques lignes, le sens attribué à la transmission intergénérationnelle du traumatisme.

« The severing of family and community ties — that is, creation of a homeless state — has left a legacy of traumatized individuals who may be unable to function in mainstream society. [...] The trauma of separation from family and community — the Aboriginal home — has affected the ability of individuals to achieve balance in their physical, mental, emotional, and spiritual well-being. When experienced by more than one generation, personal trauma becomes institutionalized within a family. Where multiple families within a community experience similar life events, the community is left without the resources required to effectively address the resultant social consequences. » (Menzies 2009: 3-4)

Selon cet auteur, l'ensemble des mécanismes mis en œuvre visant à démembrer et dé-institutionnaliser le « foyer », incluant le traumatisme généré par la séparation des enfants de leurs familles et de leur communauté d'appartenance, a affecté la capacité des individus à recréer l'équilibre et recouvrer leur santé globale. L'ampleur de l'institutionnalisation communautaire des traumatismes vécus à l'échelle individuelle

¹⁷³ Une comparaison interprovinciale tenant justement compte des principes d'une analyse intersectionnelle serait particulièrement éclairante pour mieux comprendre les spécificités du cas de la province de Québec.

est liée au nombre de générations à l'intérieur de mêmes familles et le nombre de familles à l'intérieur d'une même communauté à avoir vécu des expériences similaires.

D'après Sotero, la transmission intergénérationnelle du traumatisme est facilitée par plusieurs mécanismes.¹⁷⁴ (2006). Les mécanismes physiologiques, psychosociaux et génétiques font en sorte que la transmission intergénérationnelle du traumatisme a cours de façon quasi automatique. En effet, les schémas neuronaux à la base de la pensée, des actions et des réactions sont tous ancrés dans l'expérience passée et conduisent les individus à reconstruire les conditions de vie et le type de relations connues avant la vie adulte (National Scientific Council on the Developing Child 2012, 2010a, 2010b.). L'empreinte d'expériences violentes s'inscrit dans la biologie des individus et se transmet par-delà les générations ; elle prédispose les générations subséquentes à vivre des expériences adverses durant l'enfance. Selon la revue de littérature proposée par Harper-Brown, les effets dommageables du stress toxique sur le développement du cerveau de l'enfant sont :

« 1. Impaired brain circuits that can result in the development of a smaller brain; 2. Disrupted stress response systems that create a low threshold for stress, thereby becoming overly reactive to adverse experiences throughout life; 3. Overproduction of neural connections in areas of the brain involved in fear, anxiety, and impulsive responses; 4. Fewer neural connections in areas of

¹⁷⁴ Les données produites dans le cadre de ma thèse ne me permettent pas d'explorer tous les mécanismes décrits par Sotero. La recherche future sur le sujet du lien entre le traumatisme intergénérationnel et le mieux-être des Peuples autochtones gagnerait à s'intéresser au fonctionnement des mécanismes environnementaux, par exemple, en raison de l'importance que joue le territoire dans les sociétés autochtones (Mantler & Logan 2015). Cependant, en raison de mon engagement à proposer une lecture intersectionnelle des récits des femmes qui porte attention aux rapports de pouvoir, aux processus de différenciation/ exclusion et ainsi qu'à l'agentivité et la résistance des participantes, je préfère m'abstenir de faire une utilisation trop large des mécanismes de transmission intergénérationnelle du traumatisme, car elle tend à déresponsabiliser les personnes qui actuellement peuvent opérer des changements positifs dans et en marge des structures et des systèmes.

the brain dedicated to reasoning, planning, and behavioral control; 5. High levels of stress hormones that can (a) damage areas of the brain responsible for learning and memory, causing cognitive deficits that can continue into adulthood; and (b) suppress the body's immune system causing vulnerability to chronic health problems. » (Harper-Brown 2014 :14)

Arriver à transcender ces héritages exige un travail « sur soi » dans la très longue durée ; ce travail peut être soutenu de l'extérieur de façon positive, à condition, entre autres, que l'accompagnement soit respectueux de l'autonomie des personnes.

4.1.1 Impact des pensionnats indiens et des écoles fédérales dans la vie des participantes

Un exemple probant peut être apporté ici avec le cas de Roxanne (55 ans). En effet, bien qu'elle ne soit pas la seule participante qui en ait fait l'expérience, son récit est particulièrement éloquent pour illustrer les impacts intergénérationnels des pensionnats indiens. En effet, elle articule sans détour les liens entre son expérience au pensionnat d'Amos, les effets de ce passage sur le reste de sa vie et sur la vie de sa fille.

Dans le cadre des audiences découlant de la Convention relative aux pensionnats indiens (CRPI), Roxanne, à l'instar de tous les anciens pensionnaires, est appelé à donner les détails d'évènements qu'elle avait « tous enterrés ». La normalité qu'elle s'était efforcée de créer dans sa vie s'écroule. Alors qu'auparavant elle pouvait ne pas laisser transparaître publiquement toute la souffrance qu'elle était arrivée à enfouir, la voilà placée à la croisée de chemins : faire face à la peur, la honte et l'humiliation vécue, et ce, au vu et au su de plusieurs personnes ou garder le silence et tenter autant que possible de vivre sa vie comme elle l'avait toujours vécue.

Instantanément, le « choix » l'a conduite à la dépression, et dans la foulée à un épisode d'errance, alors qu'elle se sentit profondément happée par la perte de tous ses repères en raison de l'intensité des émotions qui refont surface. La terreur que provoque l'idée de raconter les événements est aussi inconfortable que la perspective de continuer à vivre dans le déni qui, dans les faits, n'est plus possible, avec toute l'attention que recevait désormais ce triste épisode de l'histoire.

Au moment de notre entretien, en 2013, Roxanne avait cheminé avec cette épreuve. Elle n'avait toujours pas partagé son histoire relative aux abus, qui la rendait d'ailleurs extrêmement anxieuse. Cependant, elle commençait à croire que de raconter son histoire pourrait l'aider, et éventuellement sa fille, à aller mieux. Sa fille, selon elle, doit aujourd'hui faire face à son propre lot de problèmes. Roxanne voit bien que ceux-ci proviennent dans son passage au pensionnat d'Amos : « Elle a des problèmes elle aussi. Ben, tout vient des pensionnats. Ça se suit tout. C'est pas drôle. C'est venu nous gêner la vie. Toutes les générations. C'est pas drôle, hein ? » Sa compréhension des effets de son histoire pour les générations subséquentes amène Roxanne à chercher de l'aide pour l'accompagner dans cette épreuve douloureuse et incontournable. Sur recommandation de son psychothérapeute, elle envisageait de consulter une hypnothérapeute pour laisser les souvenirs traumatiques refaire surface et entreprendre la guérison des blessures vécues plus de quarante années auparavant.

Selon les données compilées dans le cadre de la présente recherche, les trajectoires de vie des femmes participantes au projet âgées de plus de 45 ans nées

au Québec et plus globalement, de leurs familles, ont été directement transformées par la violence psychologique et institutionnelle et la dépossession culturelle des politiques de destruction du « foyer » des Peuples autochtones au Québec. Quarante-six années de fonctionnement de pensionnats indiens au Québec (de 1934 à 1980) sans compter les années précédentes durant lesquelles les enfants de certaines bandes étaient envoyés en Ontario signifient que de nombreuses générations en ont vécu l'expérience traumatisante, en tant que parents de pensionnaires et plus directement en tant que pensionnaires. Les communautés et les familles n'ont plus jamais été les mêmes après l'ouverture de ces « écoles ». Les blessures qui y ont été vécues – mais non seulement celles-là – sont en cause dans la reproduction du traumatisme intergénérationnel et plusieurs des participantes en ont décrit l'expérience de première main, quoiqu'en faisant référence à des degrés tout à fait variables d'expériences traumatiques.¹⁷⁵

Cependant, il est important de noter que les récits de deux femmes (Roxanne et Ann) portent à croire qu'elles ont connu une vie familiale avant que le traumatisme intergénérationnel ne fasse d'importants ravages au sein de leur foyer.¹⁷⁶ En effet,

¹⁷⁵ Rappelons ici que les récits des participantes ne sont pas homogènes en ce qui a trait à l'histoire familiale. En plus de cette variabilité d'expériences rapportées de façon générale, le récit d'une des participantes, celui de la plus jeune née au Manitoba, se distingue des autres à tous égards. Elle affirme avoir passé une partie de sa jeunesse dans une réserve et d'avoir grandi dans une famille aimante, relativement unie et où les pratiques traditionnelles étaient présentes. Ses souvenirs d'enfance sont généralement joyeux mis à part les tensions interraciales dont elle a été témoin à l'école. Elle se souvient de jouer du tambour et de voyager de pow-wow en pow-wow l'été. Les liens avec la famille proche sont solides et les membres de sa famille viennent lui rendre visite de temps à autre. Selon son récit, il n'y a pas eu de coupure, de moments où elle a été radicalement séparée des siens et de ses repères durant l'enfance et ses parents semblent avoir joué un rôle sécurisant pour elle, tel qu'en témoignent les liens qui continuaient de les unir au moment de l'entretien.

¹⁷⁶ Roxanne se souvient d'une époque où elle était « nomade », alors que ses parents se déplaçaient de camp en camp, en passant par la rivière, en canot et en faisant du portage. Elle déménageait au printemps et à l'automne et durant l'été, ils s'installaient dans leurs campements. Elle se souvient de boire du miel et de cueillir des petits fruits sauvages. C'était avant la fondation de Pikogan.

leurs souvenirs durant la petite enfance étaient globalement heureux : il y avait de l'entraide dans la famille, les familles passaient leur temps dans le bois, les activités quotidiennes étaient arrimées au rythme des saisons, la violence n'était pas endémique et il ne semblait pas y avoir d'alcoolisme tel qu'on le constate aujourd'hui. Pour ces femmes, c'est après l'ouverture du pensionnat de St-Marc de Figury et des écoles fédérales au Nunavik que les choses se sont gâtées à la maison. Les parents étaient très affectés par l'ampleur des changements imposés dans leur mode de vie, incluant l'obligation d'envoyer les enfants à l'école et la sédentarisation. Dans son récit, Roxanne raconte qu'elle pense parfois à ses parents « qui en ont travaillé un coup, et tout à coup, ils ont tout perdu [les enfants] ». Le silence qui suit ce constat traduit une pensée pour la souffrance que ses parents ont dû vivre. Elle mentionne aussi que pendant des années, cette histoire de violence subie collectivement reste taboue à l'intérieur de la famille : « Tous ceux que je connais qui sont allés au pensionnat n'ont jamais parlé de ça. Jamais. Même avec la famille. Les frères et les sœurs... » (Roxanne, 55 ans)

Pour les deux autres femmes âgées de plus de 45 ans ayant fréquenté un pensionnat indien, il y a lieu de croire que la situation communautaire était quelque peu différente du fait que les enfants de la région d'où elles provenaient étaient parfois envoyés dans des pensionnats en Ontario. Par contre, à l'image des deux autres, elles se souviennent avoir vécu dans le bois, de ne pas avoir de « maison »; leurs familles n'étaient pas encore établies définitivement à Waswanipi. Les souvenirs de l'ambiance familiale sont cependant plus diffus que pour les deux autres ex-pensionnaires. L'une, dont les parents étaient décédés du cancer et du diabète,

était sous la responsabilité de tantes et d'oncles en alternance. Cette dernière a cependant quelques souvenirs des congés scolaires où elle posait des collets avec son cousin et d'avoir appris à cuisiner la bannique. Les parents de l'autre se sont séparés lorsqu'elle avait 4 ans. Durant les congés scolaires, cette dernière revenait « chez sa mère qui n'avait pas de maison à elle » et d'autres fois, elle allait chez des tantes qui vivaient ailleurs dans la MRC de la Vallée-de-l'Or. À la fermeture définitive du pensionnat de La Tuque en 1980, les adultes responsables d'elles étaient installés à Waswanipi. Alors adolescentes, elles se souviennent avoir abandonné l'école tôt, avoir été laissées à elles-mêmes ou mises en charge des enfants de membres de la famille élargie. Elles se souviennent aussi que les adultes autour d'elle semblaient avoir des problèmes et de les avoir vus boire, signe possible que la situation communautaire avait commencé à se détériorer.

4.1.2 Naître et grandir dans des communautés et familles blessées

Les expériences adverses vécues durant l'enfance par les femmes n'ayant pas elles-mêmes fréquenté de pensionnats (10 femmes sur 14) sont dans l'ensemble plutôt attribuables à la réponse traumatique des adultes responsables d'elles.¹⁷⁷ Au travers de leurs paroles, comportements et gestes, ces parents ont recréé en présence de leurs enfants un environnement familial autoritaire, dénigrant et aseptisé, ce même climat auquel ils avaient été habitués durant l'enfance lors de leur passage dans les pensionnats. Jacqueline, 59 ans, décrit dans le passage suivant l'ambiance familiale et

¹⁷⁷ Dans le cas des femmes adoptées ou ayant vécu dans des foyers d'accueil, les trajectoires individuelles des adultes ayant vécu dans leur environnement immédiat n'étaient pas connues des participantes.

la manière dont sa mère l'accable de tâches ménagères, au point où elle croit que sa mère la déteste :

« I come from a home where only respect has to pass. Only speak when you are talked to. Don't say stupid things. Very hard strict family. [...] So when my mother went to work, no matter how old I was, I had to peel the potatoes, cut the carrots, scrub the floors and everything. When I was 14 years old, I had calluses on my knees because my mom made us scrub the floors every Saturday. I'm amazed that there was some wood left. We had to wax it and we had to buff it. I left home at 14. I had enough. I thought I was adopted. I thought my mother hated me. » (Jacqueline, 59 ans)

L'atmosphère familiale est extrêmement tendue et dépouillée d'émotions. « You just couldn't cry », se remémore-t-elle. Reproduisant les schèmes éducationnels véhiculés dans ces établissements, les rapports parents-enfants étaient vus sous la lorgnette de la domination et de la soumission. L'affection, susceptible de créer des enfants dépendants et capricieux, était évitée ou jugée malvenue.¹⁷⁸.

Les participantes ayant grandi dans un environnement où les adultes étaient porteurs de la réponse traumatique racontent que ces derniers étaient souvent absents, détachés, autoritaires, impulsifs et violents. Se remémorant leurs rapports avec leurs parents, elles se souviennent avoir constamment cherché leur attention, leur amour. Kirsty raconte qu'elle consommait avec sa mère lorsqu'elle était jeune pour avoir son attention. « I used to get high and drunk with my mom. She supported me a lot on that. She did. She really supported a lot my habits. I was young. I was like if I can get affection from her on this, I'll give her more. »

¹⁷⁸ Décrits aussi par Bousquet (2012).

Selon les récits des participantes, les parents des participantes souffraient et le montraient de différentes façons.¹⁷⁹ Jacqueline (59 ans) se souvient d'avoir vu sa mère pleurer souvent :

« My mother, she would always cry a lot. And I'd ask, « why are you crying, mom? » She would say “Oh, I can't tell you. You kids will never understand...” Residential schools. And she would cry so often. And I can imagine that these men and women, they suffered a lot. It haunted them. And the haunting went on and on. And us kids never knew. Never spoke our language... » (Jacqueline, 59 ans)

Tentant tant bien que mal de faire cesser cette souffrance, ces parents consummaient beaucoup et souvent :

« My mom would party a lot ». (Kirsty, 34 ans)

« Il n'y avait pas de bière, mais il y avait toujours du fort. Elle consommait tout le temps du fort et de la médication, ma mère. » (Sandy, 46 ans)

« Souvent, bon, ils [ma mère et mon beau-père] portaient sur la brosse. » (Sally, 43 ans)

« Il y avait souvent des moments, lorsque mes parents portaient sur la go, où nous étions abandonnées, les 4 filles ensemble. » (Odette, 36 ans)

« J'ai eu une enfance assez difficile, car mes parents consummaient tout le temps. Ma mère consommait et mon père aussi. » (Mary, 33 ans)

En proie à des excès de rage refoulée, nombre d'entre eux déchargeaient leurs frustrations sur elles et leurs frères et sœurs. En effet, plus de la moitié des participantes ont été témoins ou victimes de violence physique et psychologique

¹⁷⁹ Pour plusieurs, les récits durant l'enfance ont évolué autour de leurs relations avec leurs mères, bien que certaines aient mentionné leurs pères à quelques moments. Ceci s'explique certainement par le fait que les mères des participantes étaient les principales pourvoyeuses de soins des enfants dans leurs familles. Certaines participantes ont parlé plus directement de l'absence fréquente de leur père dû au travail. D'autres ont souligné que leurs mères étaient monoparentales ou séparées.

perpétrée parfois par la mère, parfois par le père sur une base régulière.

« Elle prenait le bâton et elle me battait jusqu'à l'âge de 16 ans. Puis... Elle se défoulait pour moi [...] Quand qu'elle arrivait sur la boisson, ils m'attachaient et me faisaient tout le temps des peurs. C'était dur pour moi, car ils me mettaient dehors durant l'hiver. Chaque fois que mon père n'était pas là, elle m'effrayait avec un bâton. Elle me déshabillait toute nue. » (Sandy, 46 ans)

Elles ont une mémoire vive de la peur au ventre, des sensations physiques rattachées à la nécessité d'être sur ses gardes, de se protéger les yeux, les oreilles et le corps tout entier des attaques. Liées intrinsèquement à des conditions de vie généralement précaires, elles ont aussi le souvenir de l'instabilité résidentielle, le fait d'être en constant mouvement et sous la responsabilité de personnes différentes durant l'enfance.

« Je me faisais tout le temps balloter d'un bord et de l'autre par ma mère. Elle me faisait garder une semaine de temps parfois. Beaucoup de mes sœurs se sont occupées de moi. » (Mary, 33 ans)

Ce sentiment d'être trimballé, de ne pas avoir d'ancrage ou de chez soi, Kirsty se l'explique en faisant le lien avec l'expérience de sa mère, enlevée des mains de sa famille pour être emmenée dans un pensionnat :

«She was outside and they just took her away. [...] She would say, « I think it's time [...] she's going to have the same experience as I did. » But the difference was, I was with a family member. That was the difference between me and her. » (Kirsty, 34 ans)

Plus tard durant l'entretien, elle raconte:

«And I always pray that I don't go back into my ways of living in the past. Because I know how it feels, of not having a home. It's the worst that can happen. Especially with kids. When you come to a place like this and you have to share everything with other people, its hard on the kids. It's very hard on them. And I know, it's one of the reasons my other two kids left me. » (Kirsty, 34 ans)

Dans ce passage, Kirsty montre qu'elle a conscience de ce qu'elle fait vivre à ses enfants, mais semble aussi dire que malgré cela, elle ne peut prédire si ce savoir sera suffisant pour la prémunir contre une répétition du cycle l'ayant conduit à l'itinérance.

La plupart des participantes ont pendant longtemps ressenti énormément d'incompréhension et de frustrations à l'endroit de leurs parents et de leurs façons d'être avec elles durant l'enfance. Sandy raconte qu'au milieu de la vingtaine, lorsqu'enfin l'opportunité de laisser son mari violent se présente, elle a commencé à vendre de la drogue et à consommer plus de drogues dures. Sa mère désapprouve et cela génère beaucoup de colère pour elle :

« Ma mère me disait tout le temps : pourquoi tu vends de la drogue? Parce que! Ta faute, c'est ça. Tu m'as jamais aimée. J'étais gelée quand je disais cela. Elle commençait à avoir peur de moi. Je devenais ben méchante... Ils avaient peur de moi. » (Sandy, 46 ans)

Mais avec le temps, et surtout, lorsqu'elles finissent par apprendre ce que leurs parents avaient vécu dans les pensionnats, elles comprennent mieux pourquoi ils ont été ainsi avec elles.

« I can say that my mom was a good parent. Even though she was a very young mother. She had me when she was 16. I raise my hat towards her. She started

working at a very young age and she gave me what I needed. She gave me... She provided for me but... She couldn't give me what I needed. The affection. The attention. And for a long period of time, I didn't quite understand the way she was. But the older I got, and the more I heard about the victims of residential schools, I understood where my mom came from, her background. That as a little girl, imagine at 6 years old, you were taken away from your mom. She never got the attention or the love. All she got was yelled at, get smacked. I can relate to that because she did smack me. »

Sally, raconte qu'elle aussi a été négligée durant son enfance.

« Mes parents sont tous les deux allés dans les pensionnats. Mon beau-père et ma mère, je veux dire. Ce qu'ils ont vécu, ils me l'ont laissé en héritage. Ils n'avaient pas les habiletés parentales, ce qui fait qu'on a été négligés. [...]Ma mère avait 25 ans et trois jeunes enfants. Elle n'a pas su prendre soin de ses enfants, car elle aussi elle avait besoin d'aller combler, je ne sais pas, un besoin affectif. » (Sally, 43 ans)

Bien qu'elle comprenne mieux les raisons qui ont amené ses parents à être ainsi avec les enfants de la famille, elle demeure toujours éloignée émotionnellement de son beau-père :

« Quand j'appelle chez ma mère, je lui parle à peine [à mon beau-père]. Seulement pour lui demander si ma mère est là. Aujourd'hui, il voudrait bien corriger ce qu'il a fait. Mais je ne suis pas capable de lui parler. Je n'ai pas d'échange avec lui. Je lui en veux encore. Pour moi, il ne m'apportera rien. Des fois, il essaie de me conseiller. Mais à mes yeux, ce qu'il dit n'est pas valide. Je ne me fie pas sur lui. » (Sally, 43 ans)

Quelle que fût l'époque à laquelle elles naquirent, le fait d'avoir subi des abus de nature sexuelle a eu des impacts extrêmement dommageables sur la santé globale des participantes à la recherche qui ont affirmé en avoir été victimes durant l'enfance. Le tiers des participantes avouent avoir été abusée sexuellement ou violées, et se souviennent de l'immense vulnérabilité, peur et honte que ces expériences ont

provoquée en elles¹⁸⁰. Un oncle, un frère, un beau-père, un membre de la famille adoptive, parfois plusieurs d'entre eux ont abusé d'elles. Pendant des années, certaines croient que ces abus sont « normaux ». Lorsqu'elles finissent par comprendre que ce qu'elles ont subi était anormal, elles se sentent isolées par ce fardeau. Kirsty raconte:

« I was sexually abused a lot of times. [...] I only said something while in grade 6. That book kept running in my head. And then I said to myself, I'm gonna tell my mom and see what she is going to do about it. Because you know my mom is my mom and I should tell her. [silence] She didn't do anything. She didn't say anything. She just listened. And in my head, I was saying, "aren't you going to say anything?" "[...] at that point, I started asking myself what is wrong with her. I know now that it had to do with her, growing up.... » (Kirsty, 34 ans)

Ce n'est qu'au prix de plusieurs années de réflexion, et surtout, en apprenant l'histoire des pensionnats indiens que Kirsty comprend la réaction de sa mère. Son silence et son acceptation tacite des abus sexuels que sa fille lui révélait traduisaient une réalité bien simple : pour elle qui avait vécu la même chose, cette expérience fait partie de la normalité. Ann raconte qu'elle aussi n'a pas eu le soutien de sa mère après le viol collectif vécu et que pendant des années, elle lui en a voulu : « I was... 48 years old when I started opening up to her. It took me many many years... »

Mais en dépit des souvenirs mitigés laissés par l'enfance vécue, la majorité des participantes ont partagé dans leur récit qu'elles avaient aussi eu, dans leur entourage immédiat, la chance d'être soutenues par des personnes qui prodiguaient des soins,

¹⁸⁰Pour différentes raisons, certaines femmes ne semblaient pas prêtes à parler des abus vécus. D'ailleurs la question du fléau de l'inceste et des abus sexuels dans les communautés commence à être relevée par les leaders politiques autochtones, dont le chef actuel de l'Assemblée des Premières Nations, Perry Bellegarde (Kirkup 2016).

des conseils, de l'attention positive. Pour Kirsty, c'était sa grand-mère:

« You see my grandmother was involved in my life a lot too. Because we lived with her and my grandfather. She... My mom liked to party. She would party Friday, Saturday and come home sometimes Sunday or Saturday night. I would stay a lot of times with my grandparents. My grandmother was paralysed. She was in a wheelchair. Even though she didn't do much, she is the one that gave all the attention and the love that I needed... » (Kirsty, 34 ans)

Pour Monique, c'était son père de qui « elle était très proche, plus proche que ma mère. » Toujours en vie, son père continue de jouer ce rôle phare, de l'amener à vouloir transmettre ses connaissances anishnabe. Pour Sally, qui se considère privilégiée de façon générale lorsqu'elle se compare aujourd'hui avec les femmes autochtones qui vivent dans la rue, c'est sa mère qui jouait ce rôle positif. Pour Selena, c'est sa famille tout entière.

Les participantes prises en charge par les systèmes de protection de l'enfance ont elles aussi parlé du soutien joué par des membres de la famille biologique dans leurs expériences d'adoption. Odette raconte que le fait d'être constamment sous la responsabilité de nouvelles personnes générait de la peur en elle, mais qu'au moins, elle était placée dans ces nouveaux foyers avec sa sœur plus jeune, ce qui rendait l'expérience un peu plus soutenable¹⁸¹ :

« Je me souviens plus des émotions. De vivre comme toujours dans la peur. Pas parce que c'était des gens épeurants, mais parce que je me retrouvais avec des inconnus. Mais j'étais toujours avec ma sœur plus jeune. Et dans les familles, souvent il y avait d'autres enfants et donc c'était moins pire. » (Odette, 36 ans)

¹⁸¹ Elle raconte aussi que ses deux autres sœurs ont été adoptées dans un village non loin d'elles et qu'elles ont pu garder contact régulièrement par la suite. Ces circonstances ont fait en sorte qu'elles ont pu garder le contact durant l'enfance.

En référence aux éléments positifs vécus dans son parcours d'adoption, Odette raconte aussi comment les familles d'accueil, même si elles ont de bonnes intentions, sont peu outillées pour s'occuper de manière responsable d'enfants porteurs de traumatismes :

« Mais en même temps, ma famille s'attendait... Non, pas qu'ils s'attendaient à quelque chose, mais un peu. Tu es un enfant, mais tu n'es pas un bébé naissant. Et souvent tu arrives dans une nouvelle famille avec des traumatismes et tu n'es pas « bien ». Ma mère adoptive était une femme super aimante et avait de bonnes valeurs familiales ; notre arrivée s'est donc quand même bien passée. »
(Odette, 36 ans)

Autrement dit, les « qualités » de la mère adoptive ont fait en sorte que sa sœur et elle ont pu grandir dans un environnement plus bienveillant que fragilisant, leur permettant de développer un sentiment d'une certaine sécurité. Cette sécurité lui a accordé un certain répit¹⁸² pour lequel elle était reconnaissante, et ce, en dépit de son désir profond, « ce rêve » qu'elle chérissait de retourner un jour vivre avec sa mère biologique.

En résumé, la majorité des participantes à cette recherche sont nées et ont grandi aux côtés d'adultes porteurs de traumatismes importants. Ces derniers ont passé une large part de leur vie adulte à chercher à enterrer ou à vivre tant bien que mal avec les émotions réprimées et les souvenirs douloureux. Dans ce contexte, ces parents n'étaient pas en mesure de jouer un rôle sécurisant pour leurs enfants. En conséquence, les conditions de vie à la naissance dans lesquelles les participantes à la recherche sont venues au monde les ont prédisposées à vivre un lot démesuré et

¹⁸² Mais le répit ne durera que jusqu'à la préadolescence, période au cours de laquelle le père adoptif tente de s'adonner sur elle et sa sœur à des jeux sexuels. Elle s'y oppose farouchement en criant et en dénonçant les actes à la mère adoptive.

continu d'expériences adverses vécues durant l'enfance (EAVE).¹⁸³ Transcendant leurs perceptions, capacités de concentration et de régulation des émotions, les expériences adverses vécues avant la vie adulte (périodes de plasticité neuronales maximales) ont fait en sorte que le système de réponse au stress était excessivement activé. Parmi les effets répertoriés associés à ces expériences, les difficultés de concentration ont été abondamment décrites par les participantes à la recherche. Odette, par exemple, en parle dans ces termes :

« J'avais toujours peur de retourner à l'école, car dans mes souvenirs, je n'étais pas capable d'apprendre. Je n'étais pas capable de me concentrer. Je me demandais si j'allais être capable d'apprendre ou si je devrais abandonner. J'ai voulu y revenir pendant plusieurs années, mais j'attendais, car je ne me sentais pas prête. Lorsque je lisais longtemps, je ne me sentais pas bien. Je savais qu'à l'université je devrais lire beaucoup donc je remettais à plus tard mon projet. »
(Odette, 36 ans)

Elles ont aussi parlé de « flashback », des souvenirs d'événements ayant généré de la peur intense, et surgissant en apparence de nulle part, sans que les liens par rapport à l'origine de ces souvenirs ne puissent être clairement commémorés.

Les EAVE se sont répercutés dans l'entièreté de leurs trajectoires de vie, conséquence que les recherches en neuroscience prévoient (Harper Brown 2014). En plus d'avoir été victimes, ou témoins d'expériences traumatisantes, les besoins affectifs de ces femmes étaient comblés par certaines personnes, mais de façon instable et interrompue.¹⁸⁴ Ces éléments marquants de leurs trajectoires de

¹⁸³ En anglais, « adverse Childhood Experiences (ACEs) » (American Academy of of Pediatric 2014).

¹⁸⁴ Encore une fois, ce n'est pas le cas pour toutes les participantes. Pour la plus jeune (âgée de 28 ans), porteuse d'une identité forte et ancrée dans un héritage autochtone qu'elle décrit positivement, il semble évident qu'elle est capable de distinguer, même si elle est relativement jeune par rapport au reste de l'échantillon, ce qui la sert et ce qui la nuit. Ses difficultés apparaissent circonstancielles et elle arrive à se remettre sur pieds assez rapidement avec l'aide d'intervenantes du Foyer pour femmes

vie ont fait en sorte qu'elles se souviennent avoir été constamment déprimées, avoir souvent une faible estime d'elles-mêmes et avoir cherché à s'automédicamenter depuis un très jeune âge. Heureusement, la plupart des femmes participantes ont eu la chance d'être en contact à un moment ou à un autre durant l'enfance ou de l'adolescence avec des personnes aimantes et bienveillantes à leur égard. En leur présence, elles pouvaient goûter à la paix, la joie et le sentiment de sécurité et ces moments durant lesquels elles se faisaient raconter des histoires, enseigner à prier ou à cuisiner sont précieux pour elles. Elles ont une mémoire tout aussi vive de la qualité de la présence de ces personnes et de leur attention. Elles savent qu'elles ont fait une différence positive dans leurs vies et leur ont donné des repères mobilisés pour résister, dire non, dénoncer. Elles ont planté les graines de la résilience et pour certaines, un savoir-être issu des traditions autochtones, en elles.

4.2 Ciblées et invisibles : répercussions des violences coloniales contemporaines et résistances dans les trajectoires de vie des participantes

Cette section du chapitre a pour intention principale de caractériser les vecteurs de violence coloniale ayant traversé les trajectoires des femmes (que l'on pourrait aussi comprendre comme des processus d'exclusion) et les multiples manifestations de résistance et de résilience déployées par les femmes elles-mêmes. Notons aussi que les pensionnats indiens auraient pu être analysés comme vecteur de violence

autochtones de Montréal qui l'accompagnent étroitement, notamment dans ses démarches judiciaires pour conserver la garde de ses enfants.

coloniale, mais il a été privilégié, pour les fins de cette analyse visant à offrir une compréhension des trajectoires de vie des femmes dans la longue durée et du lien qui unit les générations entre elles, de les présenter dans la section précédente.

L'un des éléments les plus omniprésents en ce qui a trait à la reproduction contemporaine de mécanismes de violences coloniales est sans aucun doute les systèmes de placement de l'enfance. Voyons comment en différents moments des trajectoires des femmes ces systèmes se sont répercutés dans leurs vies et les conséquences subséquentes.

Trois des cinq femmes participantes à la recherche originaires de l'Ouest canadien ont été adoptées dans des familles québécoises francophones et anglophones avant l'âge de 5 ans. Adoptées entre 1962 et 1982, elles ont donc été touchées personnellement par la fameuse « rafle des années 60 » qui, les données le confirment rappelons-le, ne s'est jamais vraiment terminée. Filles d'ex-pensionnaires composant avec de multiples difficultés, elles ont été prises en charge par le système de protection de l'enfance de leur province qui les a confiées à l'adoption. L'histoire d'adoption d'Odette est plutôt nébuleuse, mais elle sait qu'elle s'inscrit dans une histoire de placements multiples jusqu'à ce que ses sœurs et elle soient toutes adoptées définitivement au Québec. Pour les deux autres, Christine et Rita, l'adoption découle respectivement d'une chute en bas d'un lit et du meurtre à la hache de la mère biologique par son conjoint non autochtone. Dans ce dernier cas, l'adoption des trois filles issues de l'union entre sa mère et un non-autochtone a été faite au Québec et les enfants du reste de cette famille ont connu un sort distinct dont il n'a plus été

longuement question durant l'entretien.

Aujourd'hui, elles sont âgées de 35 à 50 ans. Deux sur trois ont rapporté avoir été victimes, à diverses intensités, des abus sexuels, de la négligence, du racisme et de la violence psychologique et physique dans les familles d'adoption où elles sont passées. Odette raconte que lors de sa première adoption, avortée, sa sœur et elles ont été maltraitées tant par la mère, une femme occupant des fonctions importantes dans une université, les enfermait et les battait, que par le frère, plus âgé, qui profitait des sorties des parents pour leur imposer des jeux sexuels. Cette expérience fut si traumatisante que la jeune sœur d'Odette arrêta complètement de parler, comme pour se protéger. Pour Rita, ce sont principalement les expériences de négligence et de violence émotionnelle avec la mère adoptive qui fait preuve de mépris envers elle et l'exclut continuellement pour des raisons qu'elle ignore à ce jour, et les abus sexuels de la part d'un frère qui sont particulièrement marquants. En référence à sa mère adoptive et témoignant du fait qu'elle ne se sentait pas du tout aimée par elle, Rita commente : « Even as a young child I remember being on the highway, saying : « you know if mom died, I wouldn't be upset at all. » La troisième se considère « chanceuse », car elle affirme ne pas avoir vécu de tels traitements ; son enfance s'est passée somme toute sans véritables événements notables, tant sur le plan positif que négatif. Cependant, même si elle sent avoir été « aimée » par ses parents adoptifs, elle considère qu'ils étaient maladivement contrôlants. La participante se sent d'ailleurs mal à l'aise de dire du mal de sa famille d'adoption, mais elle affirme néanmoins ne pas avoir ressenti de tristesse lors du décès de ses parents adoptifs ; plutôt un sentiment de libération.

De celles qui sont nées au Québec, trois femmes ont été prises en charge par la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ) au cours de leur enfance, mais n'ont pas toutes décrit extensivement ces expériences. Seule l'une des trois, Monique, l'a fait. Expliquant que la DPJ est entrée dans sa vie « parce que le gouvernement nous obligeait à aller à l'école », elle raconte son expérience de placement dans ces termes :

« J'ai fait plusieurs foyers d'accueil. Entre autres, je suis resté à Senneterre, Lac-Simon... Et quelques-uns d'entre eux étaient très ouvertement racistes. C'était donc réellement difficile, car aussitôt qu'on y entrait, nous sentions que nous allions être maltraités. À notre arrivée, ils se présentaient toujours très bien. Et aussitôt que la DPJ quittait, l'ambiance et le ton changeaient. J'ai connu une famille d'accueil qui nous faisait manger sous la table, comme des chiens. »
(Monique, 42 ans)

Elle raconte aussi que, très tôt dans son parcours de placement, elle a appris à se faire « aller la tête » ; à se faire une carapace et ne pas accorder de l'importance à ces commentaires désobligeants. Son récit d'abus se poursuit dans un foyer où une personne l'agresse sexuellement pendant des années. Lorsqu'elle a osé dénoncer les multiples agressions dont elle a été victime, les figures d'autorité responsable de sa protection (juges, agents de la DPJ, police) l'ont accusée de mentir ou d'être folle. Ce genre de réponse-réaction, aussi rapportée par Clark (2012) dans son étude de cas, révèle une chose importante. Dans un contexte social où les viols et les agressions à caractère sexuel sont régulièrement banalisés par des personnes clés du système de justice et de la sécurité publique¹⁸⁵, les dénonciations des jeunes femmes autochtones sont considérées encore moins crédibles (Jkaye 2015).

¹⁸⁵ Cette question fait d'ailleurs couler beaucoup d'encre dans la société québécoise depuis la campagne #OnVousCroît lancée par le Regroupement québécois des Centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel. Voir : <http://www.rqcalacs.qc.ca/projets/17-onvouscroit>

Ainsi, même après le placement ou l'adoption, les événements violents s'additionnent à ceux vécus avant la prise en charge par la protection de l'enfance. Dans ce processus de transplantation dans des familles québécoises anglophones et francophones, les femmes sont confrontées aux multiples représentations que leur assignent les non autochtones. Considérées inférieures, avec une valeur moindre ou plus faible que les autres enfants non autochtones dans les familles, les participantes sentaient, sans pouvoir en être certaines, qu'elles avaient été consciemment sélectionnées par leurs agresseurs. Avec le recul, les femmes spéculent sur le fond de la pensée de ces derniers ; peut-être jugeaient-ils qu'elles méritaient un tel traitement ? Peut-être savaient-ils qu'ils couraient moins de risques d'être punis pour les abus perpétrés ? Dès le plus jeune âge, elles sentent que leurs origines, leurs traits, leurs accents, leurs noms, la couleur de leur peau attestent d'une identité inférieure, méprisée, à laquelle on peut faire violence en toute impunité.

Le mécanisme de reproduction de la violence coloniale est réintroduit brusquement dans leurs vies alors qu'elles deviennent mères, parfois très jeunes. Dans ces cas, les enfants sont issus de grossesses non planifiées et la plupart d'entre elles n'ont pas terminé leurs études secondaires, sont sans emploi, sans toit et sans revenus. Qu'elles soient en couple ou non, elles consomment déjà beaucoup et estiment en rétrospective qu'elles n'étaient pas prêtes à être responsables d'enfants. Des suites des difficultés qu'elles rencontrent, leurs bébés ou bambins sont parfois pris en charge par la DPJ contre leur gré. Deux femmes, dont le foyer est grevé par la violence et la consommation, choisissent de placer leurs enfants volontairement ; ce geste, elles le posent par amour pour leurs enfants, disent-elles, espérant de tout cœur

que les familles d'accueil sauront donner à leurs enfants une vie décente, meilleure que celle qu'elles sont en mesure de créer pour eux. Même pour les femmes pour qui ces événements ont eu lieu il y a plus de vingt ans, ces souvenirs sont chargés de blessures et difficiles à regarder en face. En parlant de la famille chez qui ses deux plus jeunes enfants ont été placés, Mary dit :

« Oui, ils sont bien. Mais j'ai jamais pris la peine de leur dire que j'étais reconnaissante de ce qu'ils font pour mes enfants. De les remercier du fond de mon cœur. De leur dire merci de leur avoir donné la stabilité et de l'amour à mes enfants. Je ne pouvais pas donner ce que je n'ai pas eu en étant jeune. L'amour d'une mère, la stabilité d'une mère. Je ne pouvais pas donner ça. Je ne sais pas ce que c'est. » (Mary, 33 ans)

Mais en y regardant de plus près, les histoires et perceptions des femmes à l'égard des systèmes de protection de l'enfance sont plus complexes que ce premier tableau tend à le suggérer. D'abord, plusieurs femmes ont rapporté craindre plus que tout que leurs enfants soient pris en charge par la DPJ ; elles ont mis en œuvre des stratégies pour empêcher la DPJ de leur enlever leurs enfants. Rita, elle-même adoptée en jeune âge dans une famille non autochtone, se retourne vers sa communauté d'origine lorsqu'elle est évincée, sans travail et dépressive et que des démarches sont entreprises par la DPJ pour lui retirer la garde de la plus jeune de ses filles. Sollicitant un soutien pour empêcher que le placement se concrétise, elle en profite pour expliquer aux travailleurs sociaux de la communauté que les conditions de vie dans lesquelles elle s'est trouvée étaient inacceptables. Selena, qui a fait l'objet d'un signalement à la DPJ, va chercher conseil auprès de ressources juridiques pour savoir comment faire pour convaincre les agents de cette instance du caractère non

fondé des allégations effectuées contre elle. Kirsty, pour sa part, s'estime chanceuse en raison des multiples moments où elle s'est retrouvée sans toit, de ne pas n'avoir jamais eu affaire avec eux. Elle s'est d'ailleurs « battue » avec la DPJ pour obtenir la garde de son demi-frère qui avait été placée en foyer d'accueil en raison des difficultés que connaissait toujours sa mère.

L'histoire de Monique illustre parfaitement le cauchemar que redoutent généralement les femmes autochtones en lien avec la DPJ. Elle, qui a raconté avoir vécu de multiples abus en familles d'accueil, n'a aucunement confiance en cette instance pour assurer la protection de ses enfants lorsqu'elle se retrouve mère de famille. « Être enfant n'arrive qu'une seule fois. Et c'est un peu ça que j'aimerais que la DPJ reconnaisse que mon enfance a été volée, que quelqu'un mette ses culottes et s'excuse de ce qui s'est passé. Ça viendrait soulager mon fardeau. » Son expérience a tellement teinté son regard de cette institution qu'elle cherche à éviter que sa fille soit placée bien que son conjoint de l'époque abuse de cette dernière et qu'elle le sache.

« J'ai eu des conjoints qui ont eux-mêmes abusé de mes filles. La DPJ me disait que je protégeais les abuseurs de mes filles. Mais à cette époque-là, pour moi, c'était beaucoup plus sensé de faire cela puisque je n'avais pas confiance en DPJ et sa capacité de protéger mes filles mieux que moi. Ils ne m'avaient pas protégé et ils ne m'ont pas crue. Pourquoi leur faire confiance en ce qui a trait à mes enfants? Ils m'obligeaient à quitter mon conjoint. En bout de piste, ils me les ont pris mes enfants. » (Monique, 42 ans)

De façon similaire, Kirsty se souvient des conseils de sa mère, durant l'enquête liée aux abus sexuels vécus durant l'enfance dans sa communauté d'origine : « If they [the police] ask you to sign a paper, don't sign it. » Kirsty fait l'hypothèse a posteriori que c'est la peur de voir son enfant placée pu être une raison qui amena cette femme à

résister aux agents du système de justice.

Mais les manifestations de la violence étatique par l'intervention de la DPJ dans la vie de Monique ne s'arrêtent pas là. Lorsque sa fille, placée dans un foyer d'accueil, lui annonce qu'elle s'y est fait violer, la goutte déborde le vase. Elle décide d'appeler la directrice du Centre jeunesse pour l'informer que sa fille lui avait raconté avoir vécu cette expérience.

« Sais-tu ce qu'elle m'a répondu ? Que ça devait être un caprice d'adolescente. Puis elle m'a dit qu'elle allait vérifier ce qu'il en était. J'ai laissé passer 7 jours. Toujours pas de nouvelles de sa part. J'ai décidé d'appeler au poste de police pour qu'ils rencontrent ma fille. Drôle de coïncidence ; cela faisait plusieurs années que j'essayais de ravoir la garde de ma fille et une semaine après mon appel, ils me l'ont redonnée. Ma fille m'a dit le 8 décembre 2012 qu'elle s'était fait violer et le 14 décembre elle était chez nous. Ils me l'ont redonnée. Et quand nous sommes passées en cour, ils ont étouffé cette histoire-là. Je me suis rendu compte que la DPJ fait bien ce qu'elle veut. » (Monique, 42 ans)

Aux yeux des femmes, la DPJ joue un rôle tout à fait similaire à celui des pensionnats indiens et tout le discours autour de la protection de l'enfance n'est pas crédible :

« Ça m'a pris des années à faire sens de tout ça. Mais il y a définitivement un fil conducteur entre les abus subis dans les pensionnats par ma mère, ceux que j'ai vécu dans ma famille et dans les familles d'accueil, et ceux subits par mes filles. Cette une roue qui continue de tourner. Je trouve ça désolant que rien ne soit fait pour nous. Ça fait trois plaintes que je fais, non pas pour me venger, mais pour que ça ne reproduise plus! Que le système change. Il faut que ça change. Si cette fois-ci, ça ne porte pas fruit, j'irai voir le protecteur du citoyen. » (Monique, 42 ans)

En somme, tant par les failles apparentes dans la sélection des familles d'accueil¹⁸⁶

¹⁸⁶ Ces expériences sont aussi vérifiées par Irvine qui trouve que la qualité des foyers d'accueil dans lesquels les enfants autochtones se retrouvent au Québec laisse parfois à désirer (2009).

que par le fait que certains acteurs de ce système mettent continuellement en doute leurs paroles ou laissent les enfants dans des foyers ou des abus continuent d'être perpétrés, les participantes sentent qu'elles ne peuvent pas faire confiance au système de protection de la jeunesse. Elles craignent qu'une fois dans leurs vies, leurs destins et celui de leurs enfants puissent leur être dérobés.

Est-ce que les données scientifiques sur le sujet permettent de confirmer les perceptions des participantes ? Selon l'étude de Turner (2016), s'appuyant sur les données de l'Enquête nationale des ménages de Statistiques Canada (2011), alors que les enfants autochtones forment 2,7 % des enfants de la province de Québec, ils forment 15,4 % des enfants placés en famille d'accueil. Comme le notent Guay et Grammond (2012), le système québécois (et il en est de même pour le moment de toutes les provinces) de protection de l'enfance « tend à marginaliser les conceptions autochtones de la famille, qui sont souvent fondées sur le rôle de la famille élargie et des formes d'adoption coutumières propres à chaque communauté. » Autrement dit, les intervenants, peu au fait des conceptions autochtones de la famille dans toute leur diversité, s'en remettent aux termes de la société non autochtone pour prendre les décisions de placement, conduisant à une surreprésentation des enfants autochtones dans le système (Sinha *et al.* 2011 ; Trocmé *et al.* 2004).¹⁸⁷. À ce jour, peu de partenariats et de relations facilitant ce partage de connaissances et de pratiques sont

¹⁸⁷ Notons que selon Sinha *et al.* (2011 :5), comparativement aux autres provinces canadiennes, le Québec a une surreprésentation moins élevée de la population autochtone au sein de familles d'accueil. Seule la Nouvelle-Écosse aurait un taux moindre à l'échelle canadienne.

construits avec les communautés¹⁸⁸, qu'elles soient en milieu urbain ou éloigné. La conséquence directe est que le traumatisme occasionné par l'enlèvement des enfants chez les parents continue de se vivre (Boileau, Bergevin & Lévesque 2015).

Les déracinements qu'ont vécus les participantes en lien avec les systèmes de protection de l'enfance n'ont cependant pas été subis indéfiniment. En effet, les trois participantes ayant été adoptées ont déployé des stratégies pour renouer avec leurs familles d'origine que ce soit durant l'adolescence ou plus tard dans la quarantaine. Pour ces trois femmes, l'exploration de cette voie permet de jeter de la lumière sur un pan voilé de leurs histoires. Pour Rita, les premières retrouvailles donnent lieu à un événement inespéré ; elle rencontre la mère de sa mère et se découvre une famille alors que pendant toute sa vie elle s'est sentie seule au monde :

« I met... now this is amazing. My mother died when I was a baby. I met her mother! [...] Now THAT was amazing. THAT was amazing to me that I met her mother. [...] It was incredible. I purposely got to know my aunts and uncles. And we were very close. As close as you can be when you are thousand miles apart. You know what I mean ? » (Rita, 53 ans)

Pour Christine, la rencontre d'une sœur qui a les mêmes « manières » qu'elle se transforme en amitié instantanée. Le fait de se trouver une famille élargie est particulièrement significatif ; cela confirme qu'elles ne sont pas seules au monde. En outre, ces rencontres permettent aux femmes de se comprendre en tant que femmes autochtones à part entière, avec un héritage distinctif dont elles peuvent être fières.

¹⁸⁸ Au Québec, les deux seules initiatives visant à favoriser un partenariat ou de transferts de certaines responsabilités en matière de protection de l'enfance sont le Système d'intervention Atikmekw et une entente de collaboration entre le centre Batshaw et le Foyer pour femmes autochtones de Montréal.

En renouant avec leurs racines, elles prennent aussi conscience de l'existence de visions holistiques de la santé ; certaines d'entre elles constatent rapidement que les méthodes préconisées correspondent beaucoup plus à leurs façons de voir le monde. En somme, que cette reconnexion ait lieu tôt ou tard dans le parcours des participantes, le fait de renouer avec leur culture et leurs familles d'origine a eu un impact extrêmement positif sur leur sentiment d'avoir une place légitime dans le monde. Odette en parle dans ces termes :

« J'ai travaillé chez FAQ et je me suis aperçue que je comprenais plus ce que vivaient les femmes comme moi, comme la violence conjugale. Les situations dans lesquelles elles étaient, je les comprenais. Je voyais que nous avons vécu pour la plupart des situations semblables. L'adoption, par exemple. Il y a beaucoup de personnes autochtones adoptées et souvent le même scénario se répète. J'arrivais à m'identifier à ces personnes-là, à me comprendre et enfin, à prendre soin de moi et vouloir me guérir. Ça été le retour à ma culture et à mon identité qui a fait la différence dans ma vie. » (Odette, 36 ans)

Les participantes ont aussi parlé de « l'école » comme un lieu ayant pu leur faire violence en tant que fille ou jeune femme autochtone, en particulier pour celles qui avaient été placées ou adoptées par des familles québécoises. Certaines ont raconté que dans les murs de ces établissements, la nécessité de s'effacer stratégiquement était pressante : elles ont vite dû apprendre à parler le français et les manières d'être « québécoise » pour éviter l'humiliation que leurs origines, traits et accents leur attiraient constamment.

« Il y a beaucoup d'ignorance. C'est certain que j'ai grandi avec des blancs et j'étais différente d'eux. Je ne pouvais comprendre à ce moment-là, mais je me demandais quand même : « pourquoi me traitent-ils ainsi ? » Il n'y avait pas beaucoup d'Autochtones ni de gens racisés à Sherbrooke lorsque j'y vivais.

J'avais beaucoup de honte d'être autochtone. Tout ce que l'on voyait et entendait me donnait honte. Il y avait la crise d'Oka et la méconnaissance autour des enjeux. Oui j'ai grandi en étant honteuse d'être autochtone et en me trouvant laide. » (Odette, 36 ans)

Elles se souviennent avoir été traitées différemment et en particulier, avoir été appelées par des termes péjoratifs par leurs pairs ou par des adultes (le plus souvent, les parents responsables des familles d'accueil où elles se sont retrouvées) en raison de leurs difficultés à s'exprimer en français (alors qu'elles apprenaient à le parler) ou de leur apparence autochtone.

« J'ai commencé l'école où j'ai connu encore plein de racisme. On m'a battue parce que je n'étais pas comme les autres. Je ne savais pas parler français à cette époque et j'ai trouvé cela très dur [...]. Je me souviens de m'être dit que je ne serai jamais capable d'apprendre le français, car je trouvais ça vraiment difficile. » (Monique, 42 ans)

Jacqueline, à propos des expériences de racisme vécues à l'école :

« [...] we were the only dark people, native persons in our classroom. And I could show you pictures, there was me and all the rest. What was amazing about this was that they were fighting amongst each other. Germans against the Jews, the Italians against the Russians, they were all on top of each other. Me and my brothers, there wasn't too many native people because they were all in the reserve. In 1966 that's when they started to get out in the white society and what not. And then we started going to high school, 1967, 1968, there was when more natives started coming in. Then, you could see a different kind of abuse. All those other societies they were all against the native people. » (Jacqueline, 59 ans)

Pour espérer un jour se sentir acceptées, elles comprennent vite qu'elles doivent se renier, se désapprendre. La seule stratégie possible était de s'appropriier aussi rapidement que possible la langue et les repères culturels de la société québécoise, se créer une carapace contre les commentaires désobligeants et se montrer reconnaissante d'avoir été sauvée de son indianité.

Et même si ces femmes adoptées ont été en partie en sécurité dans la société dominante par leur capacité apprise à se conduire en non-autochtone, il n'en demeure pas moins qu'elles ont aussi souffert d'avoir été réduites aux préjugés sexistes et racistes que la société entretenait à leur endroit. L'une des répondantes se souvient de son expérience de travail dans un centre pour personnes âgées au tournant de la vie adulte dans ces termes : « Les gens disaient, devant moi, « c'est la sauvage qui travaille aujourd'hui. Et on faisait beaucoup de commentaires à connotation sexuelle aussi. » Plus tard réserviste dans l'armée, elle se souvient de nombreuses personnes agissant de façon raciste à son endroit.

De la même façon, au cours de la vie adulte, certaines retournent sur les bancs d'écoles, de façon périodique, pour tenter de trouver un travail qu'elles aiment et qui donnerait un sens à leur vie. Mais l'environnement scolaire, fréquemment, les laisse sur leur faim : elles ne se reconnaissent pas toujours dans les valeurs préconisées ni dans les programmes fréquentés, de telle sorte qu'elles abandonnent en cours de route¹⁸⁹. Ces expériences les amènent à se dévaloriser davantage. Pour nombre d'entre elles, c'est seulement au cours de leur passage dans un programme d'accompagnement professionnel destiné aux personnes autochtones que leurs regards sur le monde de l'éducation changent. Fréquentant des personnes aux réalités similaires aux leurs, bénéficiant d'un accompagnement plus personnalisé et flexible et ressentant que l'approche des programmes correspond à leurs visions du

¹⁸⁹ Ce n'est pas le cas pour toutes les femmes. Jacqueline, par exemple, raconte son expérience à l'école secondaire en mettant l'accent sur le fait qu'elle y a eu beaucoup de succès, bien qu'elle doive interrompre ses études en raison de son départ pour le Québec : « But I made it to grade 9 and I even went back...I was a very intelligent student. I didn't... I did go back home for about 4 months I think. ... I had signed the papers that I couldn't attend classes but I would attend my exams and would do home study. And that would be reported in the education system. And I always did pretty good.”

monde, elles se sentent enthousiastes par rapport aux perspectives que ces opportunités éducationnelles suscitent.

« I have the opportunity to go back to school again. To the [Kahnawake] learning center. To do what I always wanted like... When I was going to school, I was struggling and it wasn't the same [...] I always used to say, I wish there was a learning center on a community that I can go with my people, our kind of way of studying, our way of communicating and its crazy, it's really happening! I was like, oh my god! it's really going to happen. » (Kirsty, 34 ans)

Par ailleurs, les participantes ont vécu de multiples expériences de confrontation, de discrimination et de marginalisation au contact de services sociaux ou de la sécurité publique alors qu'elles cherchaient du soutien ou plus largement à entamer une démarche de guérison¹⁹⁰. Par expérience de confrontation, il est principalement question d'expériences où les participantes ont senti que les approches empruntées pour les accompagner étaient largement inadéquates et que les interventions forçaient les femmes à penser et agir d'une façon qui était insensée pour elles. Mary (33 ans) raconte :

« J'ai essayé aussi d'aller à Portage, mais...je n'ai pas aimé ça. C'était vraiment la confrontation. Avec les intervenants, oui, mais avec les filles aussi. Après deux semaines là-bas, j'ai décidé de sortir de là. Quand je suis arrivée... C'est sûr que je suis allée par chez nous 2-3 jours et ensuite je suis retournée en ville. Après ça j'ai perdu mon enfant parce que je bugeais beaucoup. Je buvais beaucoup de la bière. Je trainais dans la rue. » (Mary, 33 ans)

Selon cette femme, le lieu fréquenté était animé par une logique ayant peu d'ancrage

¹⁹⁰ À des fins de clarté, je présente la définition du « travail de guérison » proposée par Fiske, car elle illustre exactement le sens que revêt la guérison selon les participantes: « Healing processes, whether guided by group therapy, cultural and ceremonial activities, or individual psychotherapy, are seen as "work," a label that encapsulates the difficult tasks the clients face and the underlying principles of commitment and sacrifice that makes change possible. To work at healing means, among other things, to embrace the process, to give it full attention, and to struggle with emotion with respect to internal disorder and to face challenges in social relations. » (Fiske 2008 : 48)

dans les réalités autochtones, n'offrait pas le genre d'aide nécessaire et a contribué à la fragiliser.¹⁹¹ Kirsty se remémore une époque où elle et son conjoint vivent de nombreuses difficultés. Beaucoup de disputes, beaucoup de consommation, beaucoup de violence. Ils décident de joindre un groupe d'aide à la résolution de conflits de couple dans un CLSC. Son analyse est que les outils donnés pouvaient aider à court terme, mais ne lui permettait d'aller à la racine de leurs problèmes.

« We had couples' meetings at the CLSC. Like improvement and all that. He showed up. That didn't last long. ...That didn't last long. » (Kirsty, 34 ans)

Le silence qui suit ce commentaire traduit un souvenir mitigé : elle sait que si les partenaires n'étaient pas prêts à s'engager dans une démarche transformatrice les services offerts n'étaient nullement susceptibles de répondre à leurs besoins tant les a priori du programme d'accompagnement étaient déconnectés des réalités que ce couple vivait.

Monique, dans son parcours, a connu deux expériences très distinctes dans des centres de thérapie. Le premier, se souvient-elle, l'a complètement bouleversée. Son passé et les traumatismes vécus avaient été déterrés sans que sa capacité à se comprendre et se construire de nouveaux modes de réaction soit stimulée.

« Et ce que j'avais trouvé plate d'eux autres, c'était qu'avec eux, j'ai dû ressortir de nombreuses souffrances à la surface, mais après, ils ne se sont pas occupés de moi. Ils ont juste assumé qu'après avoir fait sortir tout cela, j'étais correcte pour aller de l'avant. Mais c'est vraiment une mauvaise chose à faire ; c'est là où j'ai touché le fond. Je vivais trop de choses en même temps et je n'étais pas capable de les démêler. Je n'arrivais pas non plus à mettre des mots sur les émotions que je vivais. Et j'ai trouvé ça vraiment plate de leur part, qu'ils m'aient laissée ainsi, seule avec moi-même. » (Monique, 42 ans)

¹⁹¹ Ce genre de constat se trouve aussi dans Boileau, Bergeron et Lévesque (2015 : 36-37).

Selon son analyse, ce passage dans ce centre l'a considérablement fragilisée et cette fragilisation découle du fait que le mode d'intervention ne tenait pas compte de l'ampleur des traumatismes qu'elle avait vécus, ne prenait pas en considération le bien-être de la personne dans sa globalité et ne prenait pas suffisamment au sérieux le fait que la guérison de traumatismes importants nécessite un accompagnement étroit à long terme. Comparant cette expérience avec une autre, vécue plus tard dans son parcours de vie à un moment où tentant de sortir du monde de la prostitution et de la rue de Val-d'Or, elle constate :

« C'était très différent. C'était quand même assez spirituel, mais le plus significatif est qu'il y a eu suivi après. À Maniwaki, j'ai été laissé à moi-même. Qu'est-ce que j'étais supposé de faire avec tous ces bobos-là maintenant ? Tandis qu'à Sept-Îles, je pouvais rappeler au centre et m'ont donné beaucoup d'outils dont je me sers encore. J'ai adoré ce coin-là, que je n'avais jamais vu. »
(Monique, 42 ans)

Au sortir de cette thérapie, Monique cherche une organisation susceptible de fournir un accompagnement à Val-d'Or même. Car bien qu'un important travail de conscientisation ait eu lieu là-bas, les difficultés quotidiennes font en sorte que la tentation de retourner dans ses habitudes plutôt que de faire face à la musique est présente. Mais, dans la ville, peu de ressources pour les femmes autochtones voulant sortir de la rue et en particulier, du monde de la prostitution, existent. Monique commente, à ce sujet :

« C'est facile d'entrer, mais difficile d'en sortir. Car moi, quand j'ai décidé de faire le saut, j'ai cogné à plusieurs portes et elles étaient toutes fermées. Il n'y avait rien pour les femmes comme moi. Encore aujourd'hui, il n'y a pas de centre pour nous. Je suis chanceuse d'avoir réussi à m'en sortir par moi-même. Les femmes veulent elles aussi, mais elles ont besoin d'une place, elles ont besoin d'un point de repère. C'est évident qu'elles en arrachent vraiment. Je

trouve ça déplorable qu'il n'y ait pas d'endroits sécuritaires pour elles. Il y avait le dortoir avant, mais pour les filles de rue, ce n'est plus accessible.... Le nid les accepte, mais il faut que les filles soient à jeun. La plupart d'entre elles sont tout le temps gelées. Elles se font revirer de bord. J'ai perdu au moins une quinzaine d'amies soit d'overdose ou de meurtres-, car elles trempaient dans ce milieu -là. » (Monique, 42 ans)

En dépit de ce manque de disponibilité de services, Monique a démontré énormément de détermination à trouver l'aide dont elle avait besoin. Dans sa quête, elle a aussi analysé la pertinence des approches et des interventions proposées pour juger de leur adéquation pour répondre à ses besoins.

« Je n'ai jamais été gênée d'aller chercher de l'aide. Au contraire, je vais aller cogner à toutes les portes. Je vais examiner ce que chacune m'offre et vais aller de l'avant avec celle qui me convient le mieux. Ça fait des années que je suis avec les CALACS pour travailler sur mon syndrome post-traumatique. Ça m'a aidé énormément. » (Monique, 42 ans)

Les femmes ont aussi démontré une énorme capacité à puiser dans leurs forces personnelles pour trouver des solutions et recréer le bien-être dans leurs vies. Sally, par exemple, parle de sa constante quête pour apprendre à mieux vivre et du fait qu'elle partageait, à la mesure de ses capacités, ses connaissances et ses outils avec les membres de son entourage :

« J'ai toujours cherché à m'améliorer. J'ai toujours cherché à partager mes connaissances, avec ma petite sœur par exemple. Ça me valorisait d'aider quelqu'un. J'ai fait beaucoup de lectures pour améliorer ma condition de vie. Je faisais venir Coup de pouce, si ce n'était pas ça, je m'achetais des livres à Québec loisirs sur la croissance personnelle. À cause que je suis atteinte du diabète, je me suis procuré des livres pour savoir comment faire pour vivre avec ça. Je trouve ça plus difficile, car je n'ai pas les ressources maintenant. » (Sally, 43 ans)

Mais les défis sont importants et dans la longue durée, le soutien et la présence d'un réseau sont essentiels, selon les récits des participantes.

« C'était dur d'arrêter de boire. Tout à coup, je ressentais toute la souffrance que je tentais d'oublier. Je ne suis pas allée en thérapie, car je me disais que j'étais capable d'arrêter seule. Ça a pris au moins un an à me sentir « correcte ». Aussi il y a eu des gens qui ont croisé mon chemin et m'ont aidé à vivre la vie autrement. Ça m'a beaucoup aidé à guérir. En travaillant dans des organisations autochtones, j'ai pu mieux comprendre mon identité, ma culture. Les choses ont commencé à aller vraiment mieux. J'ai commencé à faire la paix avec mon passé. » (Odette, 36 ans)

4.2.1 À l'intersection des catégories de classe, race et genre : expériences de prostitution

Pour un nombre grandissant de femmes blessées dans toutes les sphères de leurs êtres et laissées à elles-mêmes avec ces blessures, la rue est un détour fréquent, que ce soit en jeune âge ou plus tard durant la vie adulte. Notons que pour toutes celles qui le connaissent, l'univers de la rue à Val-d'Or et Montréal n'est pas nécessairement moins reluisant que ce qu'elles ont connu auparavant : il est un prolongement de leur vie précaire sur le plan socioéconomique. Avec peu de moyens pour payer leur consommation de drogues et d'alcool, il arrive fréquemment que nombre d'entre elles (des hommes aussi suivent cette trajectoire.¹⁹²) pénètrent dans l'univers de la prostitution. Trois des participantes ont rapporté s'être prostituées à un moment ou à un autre de leur vie. Les trois femmes concernées ont pratiqué cette activité à Val-

¹⁹² Durant nos tournées dans les secteurs chauds de Val-d'Or, une intervenante raconte qu'il y a aussi des hommes autochtones qui se prostituent à Val-d'Or et, selon elle, cela est souvent lié à la discrimination vécue dans les communautés face à l'homosexualité ou à la diversité de genre.

d'Or. Deux d'entre elles l'ont fait au bénéfice de la « gang », pour permettre à tout le monde avec qui elles vivaient dans la rue de consommer tandis que la troisième fonctionnait de manière plus indépendante.

Alors que cette dernière parle de cette période de sa vie avec ouverture et de façon assumée (et nous reviendrons plus loin sur ce qui explique cette attitude), les deux autres baissent la voix lorsqu'elles avouent s'être « rendues jusque-là ». En effet, elles ont parlé de leurs expériences de prostitution en chuchotant ou à mots couverts, minimisant le nombre de « transactions » ou en disant qu'elles ne faisaient pas de « complet » autant que possible. Outre ces participantes, une autre femme ayant souvent vécu dans les rues de Val-d'Or au cours de sa vie relativement jeune mentionne au passage qu'en dépit de ses difficultés, elle n'a pas pratiqué la prostitution.

« Je prenais beaucoup de drogues. De la boisson. De la coke et du pot. Je me défoulais là-dessus. Je n'étais pas bien dans ma peau. J'étais revendeur de drogues aussi. Je me suis jamais prostituée par exemple... » (Mary, 33 ans)

Une façon de dire que malgré de nombreuses difficultés, elle est parvenue à préserver un pan de sa dignité.

Car, effectivement, toutes les participantes savent très bien comment elles étaient jugées et vues tant par les non-autochtones que par les Autochtones. D'une part, les non-autochtones présument que les femmes autochtones, de façon générale, se prostituent. Cette présomption s'explique par la perpétuation du stéréotype de la « squaw », la femme autochtone dépravée, aux mœurs sexuelles faciles et au sens

moral défaillant. Sally, qui affirme ne s'être jamais prostituée, ne supporte pas le regard des hommes non- autochtones lorsqu'elle marche dans les rues, un regard qui insinue qu'elle aussi fait le trottoir. Elle rapporte :

« Ici à Val-d'Or, c'est assez difficile parce que les femmes autochtones sont vues tout de suite comme... Bon, je me fais tout de suite prendre pour une femme qui fait de la prostitution. Ça c'est dur. Je me fais même solliciter. Je passe quelque part et je dis : « Aye, j'ai tu l'air de ça, moi là ? Ça me choque! » (Sally, 43 ans)

D'autre part, les stéréotypes sociétaux à l'égard des femmes autochtones sont manipulés par les consommateurs de services sexuels de façon à payer moins cher pour les services rendus. L'anecdote suivante illustre particulièrement clairement cette réalité. Lors d'une tournée effectuée dans les rues de Val-d'Or où la « gang » se retrouve pour consommer et recevoir les demandes des clients, une femme autochtone demande à une des travailleuses de rue si elle a des condoms. Cette dernière lui en donne 12. Très heureuse de la récolte, la femme répond : « Je vais pouvoir me faire 20\$ avec ça! ». Après nous être éloignées d'elle un peu plus tard, je ne peux m'empêcher de commenter sur le peu d'argent que rapporteront ces 12 condoms à cette femme. L'intervenante me répond que les hommes leur disent qu'elles ne valent rien, elles sont si laides.¹⁹³, que 5\$, souvent moins, c'est tout ce

¹⁹³ Il n'y a pas dans le cadre de cette thèse, suffisamment de matériel pour interroger les représentations des femmes autochtones en relation aux standards de la beauté dans la société nord-américaine. Seulement elles ont fait quelques allusions au fait qu'elles se jugeaient laides. Il y aurait lieu cependant d'aller plus loin pour voir comment ce que Collins (2004) propose, soit que les standards de la beauté occidentaux créent une image négative des phénotypes autochtones, des standards qui deviennent une sorte de « normative yardstick for all femininities in which Black women [and other women of color] are relagated at the bottom of the gender hierarchy. » (cité dans Cole 2009: 174)

qu'un homme est prêt à payer pour une fellation donnée par une femme autochtone.¹⁹⁴.

Du côté de la société autochtone, ce sont les tabous judéo-chrétiens relatifs à la sexualité qui font en sorte que les femmes se savent jugées par les leurs. Sachant que le fait d'être porteuses de maladies sexuelles est extrêmement mal vu chez les leurs et génère de l'exclusion, elles craignent de contracter des maladies transmises sexuellement et imposent, lorsqu'elles connaissent cette option et en ont les moyens, le port de moyens de contraception dans leurs rapports sexuels avec des clients. Linda raconte: « Je suis donc heureuse de ne pas avoir ce genre maladie. MTS, séropositive [...] Je suis chanceuse de ne rien avoir ... j'avais toujours des condoms. Oui... Ma vie n'était pas simple dans ce temps-là. Se prostituer pour avoir de la bière... »

Sally mentionne avoir eu la chance que sa mère ait contribué à son éducation sexuelle. Elle raconte que lorsqu'elle faisait des « blackouts » dus à une

¹⁹⁴ À l'automne 2015, un scandale autour des rapports entre femmes autochtones - en particulier celles qui sont dans la rue - et la police de Val-d'Or occupèrent l'espace public. Dans la foulée de cette « nouvelle », de nombreuses femmes autochtones résidant dans d'autres villes du Québec donnent à croire que cette problématique n'est pas propre à Val-d'Or (Sioui 2015). Le tout a éclaté au grand jour à l'occasion de la préparation d'un reportage de l'émission Enquête (présenté à la chaîne ici Radio Canada) portant à l'origine sur la disparition d'une femme autochtone. Les entrevues effectuées dans ce cadre ont donné lieu à des confidences inattendues de la part de femmes autochtones ayant connu la rue à Val-d'Or. Des allégations de viols, d'abus de pouvoir et de violence perpétrée par des agents de police sont actuellement sous investigation. Dans ces témoignages partagés par les femmes à l'émission d'Enquête (présenté le 22 octobre 2015). Voir en ligne le reportage de Josée Dupuis. *Quand la police est une menace pour les femmes autochtones de Val-d'Or*: <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/special/2015/10/femmes-autochtones-val-dor/index.html>, on y apprend que de l'argent, de l'alcool et de la cocaïne étaient offerts en échange de services sexuels. Des femmes étaient entraînées hors de la ville pour pouvoir commettre ces actes et une prime était offerte pour que les femmes se taisent. Cette enquête fait écho à certaines données compilées dans cette recherche. En effet, une répondante a parlé d'un lieu hors de la ville où les policiers emmenaient les femmes et où il se déroulait des choses répréhensibles. Une autre a aussi parlé du traitement de la police de manière évasive, sans vouloir en dire plus. Le reportage d'Enquête m'a donc permis de lire entre les lignes et de comprendre que ce problème fait partie du paysage valdorien depuis un bon moment.

surconsommation d'alcool, elle se réveillait avec la peur au ventre d'avoir contracté des maladies sexuelles :

« J'essaie d'être avec du monde avec qui je me sens en sécurité. Ça m'est arrivé une de fois de me réveiller et je n'avais plus de bobettes et je ne savais pas ce qui était arrivé. J'ai paniqué. J'avais peur des maladies, du sida. Je suis allée faire des tests. Quand j'ai su les résultats, j'étais soulagée. Après cela, comment dire, après une expérience comme ça, tu ne veux pas revivre ça. Tu ne veux pas ne pas savoir qui t'a fait quelque chose. J'étais mal, je ne voulais pas le dire à personne, mais je vivais avec cette honte-là. Parce que ce n'est pas mon genre d'être consentante à avoir des relations avec quelqu'un que je ne connais pas. De toute façon, ma mère m'a toujours prévenue à quel point je pouvais mettre ma réputation en jeu en couchant avec n'importe qui. Elle travaillait au centre de santé et m'amenait des dépliants qui parlaient des maladies. Elle a quand même su me protéger face à ce qui pouvait arriver. Elle m'a préparée du mieux qu'elle pouvait. J'avais 16 ans. J'étais très timide. C'est peut-être pour ça que j'ai commencé à boire. » (Sally, 43 ans)

Sally avoue avoir regardé durement par le passé les femmes qui ont pratiqué la prostitution. Elle regrette aujourd'hui d'avoir entretenu de telles pensées à leur endroit, car elle avait réalisé depuis ce temps que ces femmes avaient vraisemblablement connu des circonstances difficiles et n'avaient possiblement pas le même soutien qu'elle (elle fait principalement référence à sa mère), et que dans des circonstances si précaires, se « rabaisser » à de tels actes pour subvenir à ses besoins n'est pas un signe de la valeur moindre d'une personne.

Pour la participante qui parle ouvertement de son expérience de prostitution, cette période de sa vie était très lucrative. Elle « roulait » beaucoup et avait une clientèle stable qui la contactait par téléphone cellulaire. Elle travaillait à partir de sa « base », sa chambre d'hôtel. Elle ne faisait donc pas tant le « trottoir » en tant que

tel.¹⁹⁵. Pour elle, la décision de se prostituer a été prise consciemment. Elle avait averti ses filles avant de commencer à le faire pour ne pas qu'elles l'apprennent de la voix de quelqu'un d'autre. Ceci dit, la réalité du travail n'était pas pour autant plus facile, en raison du manque de sommeil, de la consommation intense et de la violence à laquelle elle était parfois assujettie lors des rapports sexuels. Elle se souvient aussi s'être fait « battre » par d'autres prostituées, car selon ces dernières, elle travaillait trop et de ce fait, leur enlevait des clients. Qu'elle n'ait pas subi la prostitution comme une victime, il n'en demeure pas moins qu'elle considère que cette activité affaiblit, abime et détruit le corps et l'esprit :

« Ce n'était pas vraiment une vie, sans pause, 24 heures sur 24, 365 jours par année. D'abord, c'est rough sur le corps. Tu ne dors pas, deux ou trois jours en ligne. Courir à gauche et à droite. Mais il y a toujours un point où la santé en prend un coup. Je l'ai appris à mes dépens. Et à partir de là, j'ai pris la décision de ralentir. Mais ça m'a pris six mois à me préparer à arrêter. Je remettais toujours le grand changement à plus tard. Et puis, un beau jour, j'ai fait le saut. Je suis allée voir le CAAVD qui m'a référé à un centre de désintoxication. »
(Monique 42 ans)

Rendue à une étape de son parcours où elle comprenait à quel point tout autour d'elle, depuis la naissance, avait concouru à l'amener dans la rue et à se prostituer, elle ne ressentait plus la honte. Cette prise de conscience l'aidait à se libérer des jugements et du regard stigmatisant associé à la prostitution, à accepter ses choix et son parcours plutôt que de les regretter. Par ailleurs, elle participait à des événements publics au cours desquels elle racontait son histoire, sans détour. Selon

¹⁹⁵ Au sein des cercles de femmes autochtones qui se prostituent, des relations de pouvoir se créent. Certaines tirent une fierté de leur succès relatif par rapport aux autres. Elles sont plus en demande, font plus d'argent, mènent une vie plus aisée, ont une clientèle plus « fiable ». Cette apparence de succès rend encore plus difficile la sortie de l'univers de la prostitution aux yeux d'une d'entre elles : retrouver un rang de subalterne hors du marché parallèle peut paraître une perspective peu enviable et entrave la volonté de certaines à quitter ce milieu.

elle, le fait de dire sa vérité était très « empowering » : par sa prise de parole publique, elle affirmait la préséance de son récit par rapport à ceux des autres sur sa propre histoire. Ce faisant, elle expliquait aussi qu'en amont des « erreurs commises », elle est humaine et que son histoire mérite d'être entendue.

«Je m'occupe aussi en donnant des conférences, en faisant des entrevues. Beaucoup de gens veulent mon témoignage et je suis très heureuse de le partager. Ce n'est pas pour m'apitoyer sur mon sort que je fais cela, c'est vraiment pour aider. Mon parcours, ce n'est pas moi qui l'ai choisi. C'est la vie qui m'a menée où je suis. Aujourd'hui, je comprends mieux cela. » (Monique, 42 ans)

En somme, les participantes connaissant la rue et la prostitution en particulier ont expérimenté de façon unique l'entrecroisement des représentations coloniales, racistes et sexistes sur lequel s'érigent les sociétés canadiennes et québécoises. Alors qu'elles interagissent avec les clients, les différents services sociaux et de santé, les organismes communautaires, des commerces et des institutions responsables du maintien de l'ordre et de la paix et des membres de la communauté dont elles sont issues, elles sont confrontées à ce regard qui juge et qui stigmatise. Leurs récits en disent long sur les ramifications entre les représentations contemporaines de la femme autochtone et la violence démesurée à leur égard dans les sociétés canadienne et québécoise. Mais quoique ces images véhiculent, elles ont toutes, à leurs manières, résisté et refusé d'en subir les effets excluants. En articulant une image positive d'elles-mêmes, elles savent qu'elles peuvent nourrir l'espoir de femmes qui connaissent des conditions similaires à celles qu'elles ont connues, à améliorer leurs vies et se libérer de leurs chaînes.

4. 3 Conditions communautaires : enchevêtrement des processus de différenciation orchestrés par l'État et initiatives de libération des femmes

Dans ce qui suit, je reviens ici sur les manifestations de l'imbrication de normes judéo-chrétiennes, patriarcales et racistes dans le tissu social des communautés desquelles certaines participantes proviennent, car l'exploration de cet aspect ajoute de la profondeur à la compréhension des trajectoires des participantes. En effet, leurs récits de vie témoignent d'un climat communautaire difficile, asphyxié de façon notable par des normes oppressives et excluantes. Cette atmosphère joue pour beaucoup dans la décision de partir de leur communauté et de ne plus revenir, décision que certaines participantes ont prise au cours de leur vie.

C'est ici précisément qu'interviennent les catégories proposées par Thistle (2017): l'itinérance due à la désintégration culturelle ou la perte culturelle et l'itinérance due au retour à la maison. Dans ce qui suit, on constate que les deux catégories sont fortement imbriquées ; l'absorption de valeurs et principes chrétiens combinés à l'imposition d'un mode de gouvernance patriarcal (incluant le régime matrimonial) fait en sorte que de nombreuses participantes à la recherche ont été laissées à elles-mêmes alors qu'elles et leurs enfants vivaient la violence sexuelle et physique. Ces mêmes forces contribuent à détourner l'attention des effets de la désintégration des fondements autochtones du foyer comme modes valides et légitimes de réguler les rapports entre les individus. C'est face à ce système que les participantes à la recherche ont résisté en défrichant des chemins parsemés

d'embuches. Ici encore, la résilience dont leur parcours témoigne est abordée.

4.3.1 Le christianisme et l'exclusion

Les participantes ont parlé fréquemment des effets marginalisant et stigmatisant des standards rattachés au fait de se comporter ou non comme un bon ou une bonne chrétienne. À cet étalon de mesure sont associées des normes relatives à la sexualité, la maternité et le mariage. Ainsi, lorsque des personnes refusent ou manquent de se conformer à ces normes (peu importe les raisons expliquant cette divergence), le manquement est invoqué pour justifier du rejet, sous la forme de commérages et de désapprobation par les pairs. Conséquemment, lorsque certaines ont décidé de dire non à leur vie familiale et à leur rôle de mère au foyer et sont allées en ville pour « vivre leurs vies », elles se sont attiré les jugements de nombre de personnes dans leurs communautés d'origine. D'autres ont rapporté avoir été exclues ou désavouées par leur famille suite à une naissance « illégitime ». Kirsty raconte avoir été découragée par sa mère lorsqu'elle a exprimé la volonté de se faire avorter. Alors âgée de treize ans, sa mère affirmait qu'elle la soutiendrait dans la maternité. Elle s'explique cette réaction par le fait que sa mère était tellement contre l'avortement, pour des raisons religieuses, qu'il lui était totalement impossible d'envisager ce genre d'intervention.

Même chose pour Sandy, qui souhaitait divorcer de son mari, alors qu'elle invoquait subir de la violence conjugale.

« Ça allait très mal mon mariage et [je disais] que j'allais divorcer...Pis... Mon père ne voulait pas que je divorce. Et moi je disais que c'est la seule solution pour que je sois bien dans ma peau ; il faut que je divorce. » (Sandy, 46 ans)

Dans ces cas, certaines n'ont pas pu compter sur le soutien de la communauté environnante pour changer le cours de leur vie comme elles le souhaitaient. Néanmoins, qu'elles aient ou non le soutien de leur famille immédiate, elles dénichent dans l'ensemble des ressources disponibles les outils permettant de comprendre qu'elles subissent de la violence et qu'elles n'ont pas à la tolérer. Sally raconte qu'au fil de formations et de discussions avec des personnes ressources, elle se sent plus en mesure de voir lorsque son conjoint la manipule ou l'exploite :

« Il me parle comme si j'étais un enfant. Alors je lui dis, je ne suis pas un enfant, j'ai 43 ans. Il n'est peut-être pas conscient, mais il me fait sentir qu'il se croit supérieur. Il me montre sa façon et dit « c'est comme ça qu'on fait ça... » et je lui réponds que non, ma façon est correcte aussi. Je n'ai pas besoin d'autres leçons de vie, j'en ai assez eu. Je suis capable de prendre position. Ce qui me fait sentir mal, je vais lui dire. [...]. Il n'y a personne qui va faire ça à ma place, prendre soin de moi. » (Sally, 43 ans)

Cette priorisation des valeurs chrétiennes sur la préservation de l'intégrité des personnes s'observe aussi dans les histoires d'abus sexuels racontées par les participantes et présentées plus tôt dans ce chapitre.¹⁹⁶ Certaines affirment d'ailleurs

¹⁹⁶ Dans son analyse des récits de femmes inuit ayant vécu la violence, Dessureault s'appuie sur la réflexion de Gérard Duhaime (transmise lors d'une communication personnelle) pour expliquer la non-dénonciation et le système de protection des hommes qui exercent la violence au sein de la communauté entre eux: « 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. » (Dessureault 2015 : 52) Sans avoir les moyens de déterminer si une telle logique (les relations de privilège soutenues par les loyautés familiales) explique effectivement les rapports et la perception d'exclusion et d'isolement ressentis par les participantes qui ont parlé de cette réalité, le témoignage de Sandy (46 ans) va sensiblement dans la même direction. Elle, qui rapporte avoir été laissée pour compte dans sa communauté alors qu'elle vivait de la violence conjugale pendant de nombreuses années, a vécu un changement important dans son accès à un logement suite à l'élection d'un membre de sa famille au Conseil de bande de sa communauté.

ne pas vouloir retourner dans leurs communautés en raison de l'absolution dont bénéficient des hommes pourtant dénoncés pour avoir commis des abus sexuels. Une dispute entre Kirsty et sa mère concernant l'arrestation de son agresseur sexuel, un homme qui avait des liens avec l'église de la communauté, illustre bien comment ceci peut prendre forme dans les trajectoires des femmes :

« My mom came to me and she said « oh, I feel so sad sorry he got arrested ». I was like: « Excuse me! » I snapped at her. I said: « why do you feel sorry towards him? Why don't you feel sorry towards all the girls? He actually took something away from them. Those little girls are never going to feel the same because of him. And I am one of them ». And then, she just shut up ». (Kirst, 34 ans)

Selon le récit de quelques participantes, la consommation d'alcool peut elle aussi mener à l'exclusion sociale et familiale au sein de certaines communautés.¹⁹⁷.

Mary décrit ces réalités en ces termes :

« La vie [dans sa communauté], c'est... Ya toujours des jugements. Ils jugent les personnes qui sont dans la rue. Les personnes qui boivent. Ils ne se regardent pas eux autres même. C'est toujours des choses bien blessantes qu'ils te disent. [...] Ils parlent toujours dans le dos du monde. C'est pas une vie, là. » (Mary, 33 ans)

Sally, pour sa part, raconte aussi avoir été rejetée par des membres de sa famille en raison de ses problèmes de consommation. Parlant avec émotion de sa relation avec sa sœur, elle raconte :

« Elle suit des cours au Cégep et ne veut que j'aïlle la voir là parce qu'elle a peut-être peur d'être associée à une personne avec un entourage en difficulté.

¹⁹⁷ À ce sujet, on pourrait s'interroger sur l'impact d'organismes comme les Alcooliques anonymes qui exercent une forme de « monopole » en raison de l'accessibilité de leurs services, dans la construction de discours excluant les personnes qui consomment drogues et alcool dans les communautés.

Elle ne veut pas être associée à ça. Je pense que c'est cela. Je crois que je lui donne honte... [...] Oui. Elle m'a déjà dit... Ma jeune sœur des fois dit des choses et ne sait pas que ça blesse les gens. Elle a dit : « J'ai donc hâte de revoir ma sœur normale. » C'est sa façon à elle de dire « je t'aime et que j'aimerais que tu prennes soin de toi. » (Sally, 43 ans)

Résistant au contrôle social exercé sur leurs vies et rejetant l'exclusion que ce contrôle génère, des participantes ont choisi d'aller vivre en ville. La coupure sociale et géographique ainsi créée semblait définitivement motivée par le désir de se protéger et de trouver un milieu de vie où elles pourraient arriver à se défaire de leurs ornières et enfin retrouver leur dignité. Ce faisant, elles espéraient arriver à une meilleure connaissance de soi et à se définir en tant que femmes autochtones comme elles l'entendaient¹⁹⁸.

4.3.2 Affirmer son appartenance : un combat de mère en fille

Toutes les participantes ont été affectées par les dispositions discriminatoires de la *Loi sur les Indiens* et ses modifications législatives subséquentes. Certaines, comme Jacqueline, ont vécu l'exclusion personnellement. À 59 ans, elle venait d'entamer les démarches au moment de l'entretien pour récupérer son statut que sa mère n'avait pas pu lui transmettre en raison de son mariage avec un non-Indien. Pour d'autres, ce fut leurs mères ou grand-mères qui ont subi ce sort, provoquant chez elles du ressentiment à l'égard de leur communauté d'origine. L'histoire de Rita illustre bien comment ces dispositions se sont répercutées entre les générations à l'intérieur de sa famille. Sa mère a eu des enfants de deux mariages distincts : huit avec un homme

¹⁹⁸ Et ceci concerne aussi l'exploration d'aspects réprimés de leur spiritualité. Kirsty parle du blocage ressenti pendant de nombreuses années en raison de l'oppression que générait la pratique de la religion dans sa famille: « But because of the fear, from my mom and my family who were very strong Christians, I didn't want them to find out that I was always interested [in other religions].”

autochtone avec statut et trois autres (dont elles et ses deux sœurs) avec un homme non-autochtone. Cette union causa des conflits importants dans la communauté selon les informations recueillies par Rita. Lorsque ce dernier tua sa mère, les enfants furent mis en adoption. Les trois filles nées de l'union avec un père non autochtone furent toutes adoptées par la même famille non autochtone au Québec tandis que les autres connurent un sort différent. Lorsqu'elle retourna dans sa communauté plusieurs années plus tard, elle leur a fait part de sa frustration à l'égard du fait que sa communauté l'a littéralement abandonnée, et ce, en raison du statut de son père.

Les participantes dont les mères entretenaient une relation affective avec un « blanc » vivaient plusieurs formes d'exclusion, mais enfants, elles n'étaient pas en mesure de comprendre pourquoi. Ces processus se répercutaient directement dans les dynamiques familiales, créant de la violence, des tensions, des joutes de pouvoir :

« J'ai une jeune demi-sœur qui est blanche. [...] Ma mère lui disait de nous frapper. Et aussitôt qu'elle s'en allait, on battait ma sœur. On se revanchait. Elle n'aimait pas ça. Mais elle [ma mère] la traitait bien ma demi-sœur[...] Moi, je n'aimais pas ça comment elle nous traitait. Je disais tout le temps : t'es pas ma sœur ! T'es rien qu'une maudite blanche ! Tu connais même pas c'est qui ton père ! » (Sandy, 46 ans)

Les familles formées sur la base d'unions entre membres de nations distinctes se retrouvaient aussi avec des prérogatives distinctes du reste des membres de la communauté. Par exemple, elles n'avaient pas le même accès au territoire de la réserve pour s'établir ni aux mêmes services. Une participante se rappelle :

« Mon grand-père était cri. ... À cause qu'il était cri, il n'avait pas droit à des jobs ou à une maison comme les autres. On a vécu cela à (nom d'une communauté). Et ça a eu des répercussions sur les générations qui ont suivi. Je ne sais pas si par rapport à cela...J'ai moins tendance à aller vers les gens de cette communauté. C'est mes oncles, je pense, qui disaient qu'ils avaient vécu dans une cabane derrière une maison. Qu'ils n'avaient pas accès aux mêmes services que les autres membres de la communauté à cause qu'ils étaient cris. Ça m'a blessée. Je me suis toujours demandé pourquoi un tel se pense mieux, plus indien, que nous autres, alors que lui – eux- sont des métis. Cette attitude-là... » (Sally, 43 ans)

Socialisées dans cet univers où fut imposée par l'État une organisation sociale aux fondements sexistes, patriarcaux et racistes, certaines participantes ont subi leur situation (notamment la violence conjugale) pendant des périodes de temps variables jusqu'à ce qu'elles décident de rejeter leur condition. Mais en laissant leur mari, c'était l'entièreté de leur sécurité matérielle qui était mise en péril. Ceci s'explique par le vide juridique en matière de droits matrimoniaux discutés au chapitre deux et aussi par le fait que la discrimination basée sur le sexe et la race instituée par la *Loi sur les Indiens* ne s'est pas terminée avec l'adoption de la loi C-31 en 1985 (Fiske 2006). Autrement dit, la décision de partir a eu des répercussions importantes pour les femmes sous l'angle socioéconomique. L'histoire de Sandy illustre bien cette réalité :

« Pis [...], j'ai demandé le divorce. Après ça j'étais toute seule. J'ai décidé de placer mes enfants à la majorité après cela. Parce que personne ne m'aidait pour avoir une maison. Je n'avais pas de place ou demeurer. J'avais des dettes de loyer, d'hydro et de téléphone. J'avais à peu près 7000\$ de dettes à payer. » (Sandy, 46 ans)

Comme le note Fiske, ce système ayant pour effet de contrôler la vie des femmes autochtones est non seulement un héritage de la christianisation et de la *Loi sur les Indiens*, mais aussi une conséquence de la prérogative que se sont donnée les Conseils

de bande et l'élite locale pour répondre aux intérêts économiques de la communauté dans une perspective d'autodétermination et de pérennité :

« Although state regulations disproportionately affected reinstated women, all status women faced new tensions as Indian peoples encountered contradictory demographic and economic pressures. The state was not the only interest group benefiting from regulating gender relations. Status Indian communities also had a vested yet contradictory interest in regulating population growth and/or decline. [...] With Bill C-31, reproduction of a status population established compelling household imperatives that, in turn, affect selection of marriages partners and women's choices concerning when and with whom to bear children ». (Fiske 2006: 351)

Ainsi, dans de nombreux aspects de la vie communautaire, l'enchevêtrement des processus de différenciation déployés par l'État de concert avec les autorités religieuses dans une finalité d'assimilation traverse toujours les trajectoires des femmes autochtones qui y résistent de différentes manières. En réaction à ce contrôle de leur autonomie, elles façonnent des espaces d'expression de leurs spécificités et font fi des cases dans lesquelles différents acteurs tentent de les confiner.

Conclusion

J'ai tenté, dans ce chapitre, de proposer une lecture intersectionnelle des récits et trajectoires des participantes qui 1) contextualise leur histoire en tenant compte de l'histoire de la famille et de la communauté ; 2) s'intéresse à la jonction de politiques en tant que « violences coloniales » dans leurs vies ; 3) examine l'enchevêtrement des processus de différenciation orchestrés par l'État dans la vie communautaire. De façon continue, mon attention a été centrée sur les actes de résistance des femmes que les récits ont permis de mettre au jour.

Pour la majorité des femmes participantes au projet, l'itinérance prend donc sa source, comme le notait Menzies (2009), dans l'enfance et la panoplie d'expériences traumatisantes qu'elles y ont vécues. Au Québec, comme ailleurs dans le monde, ces expériences traumatiques trouvent leurs sources dans l'histoire de la mise en œuvre de politiques sociales et économiques par les autorités coloniales, les autorités religieuses et éventuellement les factions dominantes des « peuples fondateurs ». Les mesures assimilationnistes choisies se sont inscrites dans une logique première et des orientations interreliées, reflétant les mœurs et les modes de pensée des personnes au sein des structures de pouvoir de l'époque. Le déplacement de certains groupes autochtones par la spoliation territoriale, l'exploitation des ressources et par la mise en réserve, le dénigrement des valeurs, croyances et épistémologies autochtones, la destitution des modes de gouvernance et de la place des femmes autochtones dans leurs sociétés et l'arrachement des enfants aux familles sont toutes des composantes d'un traumatisme vécu historiquement (et quotidiennement pour certaines communautés laissées pour compte notamment dans le dossier des revendications territoriales globales).

Les récits des participantes ont aussi révélé qu'elles ont été exposées à des violences uniques, tant dans leurs formes, que par leur omniprésence. Mais en dépit de ces circonstances considérablement fragilisantes, les femmes participantes que j'ai rencontrées ont démontré qu'elles étaient de véritables combattantes ; nombre d'entre elles se sont relevées sans aide après être tombées de multiples fois. Certaines sont même parvenues à sortir du cycle de la violence pour s'engager sur la voie de la guérison et de la force intérieure. Les trajectoires de ces femmes autochtones sont

plurielles. Selon diverses modalités, le retour vers la culture d'origine ou les cultures autochtones telles qu'elles se reconstruisent en contexte urbain s'est avéré une voie prometteuse, car, dans ce sillage, la valeur de leur identité, héritages et existences s'en sont trouvés réaffirmée. C'est cette voie qui a permis aux femmes de comprendre et réaligner leurs trajectoires de vie, accepter et surmonter le legs du passé et transformer les blessures en quelque chose de positif, permettant aux liens intergénérationnels et communautaires de se retisser.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« The problem is that constant efforts by governments, states, societies, institutions deny the historical formations of such conditions have simultaneously denied our claims to humanity, to having a history, and to all sense of hope. To acquiesce is to lose ourselves entirely and implicitly agree with all that has been said about us. To resist is to entrench in the margins, to retrieve who we were and to remake ourselves. The past, our stories, local and global, the present, our communities, cultures, languages and social practices – all may be spaces of marginalization but they also have become spaces of resistance and hope. » (Linda Tuhiwai-Smith 2008: 4)

La présente thèse visait à offrir une explicitation intégrée et contextualisée, à partir d'un panorama spatial et temporel, des forces coloniales et patriarcales à l'œuvre aujourd'hui dans la vie de femmes autochtones vivant l'itinérance ou l'ayant vécu et des problématiques connexes dans deux villes québécoises, soit Montréal et Val-d'Or. L'élaboration de cette reconstitution était rattachée à une visée appliquée : par l'étude des singularités des trajectoires articulées par les participantes, mon objectif était de mettre au jour des pistes de réflexion susceptibles de nourrir les initiatives gouvernementales ou institutionnelles existantes et émergentes qui priorisent la considération des perspectives autochtones dans le développement de services leur étant destinés. Plus précisément, il s'agissait d'explicitier un contexte dont la compréhension apparaît incontournable pour arriver à assouplir l'ensemble de problématiques sociales que connaissent les Peuples autochtones d'aujourd'hui. Qui plus est, aller puiser dans la parole de ces femmes a, une fois de plus, permis de réaffirmer la pertinence de considérer les ressorts de la résilience et de la guérison que valorisent les personnes autochtones elles-mêmes.

Sans proposer directement d'avenues de réflexion orientées vers la problématique de l'itinérance, c'est cette voie que tracent de nombreuses intellectuelles et activistes autochtones depuis des décennies (Joe 2016 ; Battiste

2015 ; Williams and Kosmo 2011; Agnes 2009; McIvor 2009; Stewart-Harawira 2007; St-Denis 2007; Larocque 2007; Henning 2007; Lawrence 2003; Maracle 1996; The Mohawk Women of Caughnawaga 1980; Campbell 1973). Militant pour que l'histoire d'assimilation et de dépossession vécue par les Peuples autochtones soit prise en compte au sein des sphères gouvernementales prenant des décisions concernant et affectant directement ou indirectement les Autochtones de tous âges et sans égard à leur genre (Boileau *et al.* 2015 ; NWAC 2011b); Brant Castellano 2009 ; Blackstock 2008), elles œuvrent continuellement pour que leurs héritages autochtones (visions du monde, éthiques, savoirs) soient célébrés, validés et reconnus comme des modes valides et légitimes d'exister (Monture-Angus & McGuire 2009¹⁹⁹; Tuhiwai Smith 2008; Wesley-Esquimaux 2007).

À terme, s'il est un point sur lequel je souhaite insister c'est que si en apparence les problématiques vécues sont les mêmes que chez les femmes non-autochtones, tous et toutes affectés que nous sommes par la crise de la modernité (Giddens 1994) ou l'« hypermodernité »²⁰⁰, la prise en compte de la grande Histoire et des effets intergénérationnels de la colonisation distingue considérablement les conditions sociales, légales, culturelles, économiques et politiques dans lesquelles les femmes autochtones évoluent aujourd'hui. Les trajectoires de vie de ces femmes peuvent être mieux comprises par l'étude de leurs représentations, qui clairement, nous indiquent que sur un plan théorique, les cadres du traumatisme

¹⁹⁹ Selon Monture et McGuire, la roue de médecine constitue un exemple de système de connaissances dans lequel les femmes autochtones puisent l'espoir d'un futur différent au sein duquel le caractère positif et valide de leur héritage culturel et spirituel serait enfin reconnu (2009 :4).

²⁰⁰ « Le contexte contemporain de nos sociétés hypermodernes où les repères collectifs se sont dilués fortement, les individus-sujets recherchent davantage un sens à leur vie en aspirant simplement à être heureux et à rendre heureux leurs proches autour d'eux ». (Lavolette 2013 :4)

intergénérationnel et historique et l'intersectionnalité fournissent des clés d'explicitation des systèmes de pouvoirs et des processus de différenciation en amont de leurs marginalisations et de leurs initiatives de résistance et de reconstruction personnelle. Par ailleurs, analyser et circonscrire l'itinérance en tenant compte des perspectives autochtones a pour corollaire la priorisation de modes collectifs et culturels d'intervention et d'accompagnement (Institute of Medicine *et al.* 2013 ; Mallo 2013; Wesley-Esquimaux 2007). Je reviendrai sur cette question un peu plus loin.

Ainsi, cette thèse aura permis de faire ressortir les points suivants. D'abord, la thèse de Menzies (2009) et en filigrane, le modèle de Sotero (2006), sont éminemment pertinents pour comprendre le lien entre le processus de transmission intergénérationnelle du traumatisme et les expériences d'itinérance telles qu'elles ont été racontées par les participantes. La coupure des liens familiaux et communautaires (par la voie des pensionnats indiens, des placements et des adoptions), inscrite dans un contexte de dépossession et d'assimilation (incluant les pratiques traditionnelles destinées à préserver la santé) des Peuples autochtones, a créé un « état d'itinérance » dans les communautés. Chez Memmot *et al.* (2010), c'est ce qu'on appelle l'« itinérance spirituelle », cette condition de déracinement et de dépossession culturelle et territoriale vécue par des groupes d'individus traumatisés; ces derniers sont en état de déséquilibre global tant les repères normatifs et tant les pratiques relationnelles de leurs groupes d'origine ont été altérées par des politiques gouvernementales et institutionnelles violentes.

Lorsque les blessures sont vécues par plus d'une génération, elles s'institutionnalisent en s'inscrivant dans la mémoire collective, dans la biologie et dans les cultures dans un mouvement itératif et interactif. Les blessures, laissées en suspens (taboues ou jamais révélées), en viennent à colorer les mécanismes relationnels et réactionnels d'une unité familiale ; la capacité de réagir en pleine conscience est altérée par l'activation continue des fonctions de réponse au stress (Harper 2014 ; Brockie *et al.* 2013). Lorsque de multiples familles d'une même communauté expérimentent des événements similaires au cours de leurs vies, la collectivité devient vite dépassée : elle n'a plus les ressources humaines pour gérer les conséquences sociales résultant des expériences traumatiques (*Ibid.*). Les problématiques sociales s'accumulent et les individus membres d'une communauté en viennent à croire que les problématiques s'inscrivent dans une normalité (Yellow Bird 2013 ; Savoie 2011 ; YWCA 2007). C'est dans ce contexte où sont nées la plupart des participantes à cette recherche et c'est largement en raison de ce dernier qu'elles ont vécu de multiples expériences violentes durant l'enfance.

Mais les résultats de cette recherche démontrent aussi que la perpétuation intergénérationnelle du traumatisme historique ne s'effectue pas en vase clos. En parallèle, les modes de pensées à la base des stratégies coloniales et assimilationnistes percolent dans la société non autochtone, dans toutes les classes sociales sous la forme de préjugés et de croyances normées à propos de la place des Autochtones, et notamment, celle des femmes autochtones, dans l'État. Ainsi, la participation aux institutions de la vie scolaire et de l'espace public, le placement dans les foyers d'accueils et dans les familles d'adoption, la fréquentation de commerces,

dans les services sociaux et du maintien de l'ordre, l'intégration du monde de travail et la prise en compte des médias sont autant d'exemples d'espaces de réactivation de processus de différenciation et d'exclusion ancrée dans l'histoire coloniale. Il ne faut pas se surprendre, dans ce contexte, que nombre d'Autochtones évitent tout contact avec le monde québécois, canadien et leurs institutions (Boileau, Bergeron et Lévesque 2015). Une perspective intersectionnelle nous aide à prendre conscience de ces points de rencontre, de rupture et de résistance et nous invite à déconstruire l'origine et les mécanismes de perpétuation de biais et de préjugés conduisant à la discrimination et à la violence que vivent les femmes autochtones de façon disproportionnelle au Canada.

Dans l'ensemble, les participantes ont largement démontré qu'elles n'ont pas subi l'histoire sans réagir et mettre en œuvre des stratégies pour créer de l'équilibre dans leurs vies. Malgré l'expérience d'événements traumatisants à répétition depuis l'enfance, elles ont tenté de jeter de la lumière sur leur passé en entreprenant un travail de guérison des blessures qui s'imposait, à des moments différents et uniques selon les trajectoires. Une fois lancé, chaque cycle de reconstruction du soi en induisait un autre, stimulant la capacité des femmes à plus de conscience et de prise sur le réel et à assumer une part de responsabilité toujours plus grande sur leurs circonstances. Dans leurs mots, elles ont appris à écouter et ouvrir leur cœur, et à faire confiance plutôt que de se refermer sur elles-mêmes. Dans ce processus, la reconnexion avec les fondements des pratiques traditionnelles de guérison autochtones (mais non exclusivement) a conduit à une attention plus soutenue à la sphère spirituelle. En cultivant cet aspect de leur univers, des perspectives nouvelles

sur leur histoire personnelle, leur relation avec les autres et leur avenir ont émergé. Avec ces nouveaux « outils », elles ont accru leur conscience de soi et ce faisant, leur capacité de faire face à l'adversité. Action directe permettant de sortir de ce cercle d'égarement, ou le fait d'être habitée par le sentiment d'être « seules au monde » est récurrent, la reconnexion avec la spiritualité a permis de voir que leur vie avait un sens, qu'elles avaient elles aussi un rôle à jouer dans la « création ». Ce rôle est celui de redonner à la communauté, leur famille élargie, à leurs enfants et petits-enfants, et aussi aux femmes autochtones en général, en partageant leurs histoires, en développant leur capacité de prendre soin d'elle-même et en continuant de se réinventer et d'apprendre.

Spécificité méthodologique

Les raisons ancrant le choix de la méthode principale de collecte de données ont été expliquées dans le chapitre deuxième. En résumé, il s'agissait d'obtenir un matériau inédit illustrant les manières de voir des femmes autochtones ayant vécu l'itinérance et ultimement, de contribuer à accroître la compréhension de leurs perspectives à partir de paroles de femmes qui ont vécu ces réalités. Ceci dit, la méthode du récit de vie n'est pas une panacée ; sans réflexivité, des interprétations erronées du sens des récits peuvent être commises pour un éventail de raisons. Mais il en va ainsi pour toutes les méthodes et aucune, aussi rigoureuse et bien exécutée soit-elle, ne pourra permettre de proposer une vue d'ensemble exhaustive (Bertaux 2010). C'est avec la conscience de cette limite que j'ai tenté d'épurer autant que possible les passages manquant de nuance (certains diront essentialisants), animés, en grande partie

comme je l'ai expliqué auparavant, par ce souci de comprendre les effets structurants et tangibles des politiques et mesures coloniales dans l'histoire du Canada et du Québec.

Est-ce que le fait d'avoir inclus des femmes autochtones locutrices uniquement d'une langue autochtone aurait conduit à un regard distinct sur les perspectives de femmes autochtones ayant vécu l'itinérance ? Brian Rice dans son livre *Seeing the World with Aboriginal Eyes* affirme que réellement comprendre les perspectives de personnes autochtones requiert la connaissance des schèmes du langage, de la spiritualité, des systèmes de connaissances et du mode de vie de ces dernières, sans quoi, les points de référence de la personne interprétant cette culture sont empruntés et conduisent à des erreurs (2005 :4). Tout en étant en accord avec l'argument de façon générale²⁰¹, je tiens à souligner que je n'ai pas la prétention d'avoir étudié une ou des cultures autochtones. Les compétences, les ressources dont je disposais pour réaliser cette recherche et mon engagement à faire preuve d'humilité culturelle m'ont dès le début de cette recherche menée à circonscrire mes ambitions théoriques à la mise au jour de trajectoires partagées par des femmes autochtones ayant vécu l'itinérance dans deux villes québécoises. N'en déplaise aux défenseurs d'une approche plus positiviste de la recherche, je suis convaincue que ma démarche et ma posture de chercheure ont contribué à établir un climat de confiance et de respect qui

²⁰¹ Cependant, il ne faudrait pas oublier qu'aujourd'hui, la majorité des Autochtones parlent soit l'anglais ou le français de façon courante et ceux qui sont locuteurs d'une langue autochtone sont aussi capables de faire rapidement la transition entre ces langues, et ce, même s'ils reconnaissent souvent les limites des langues indo-européennes pour décrire leurs visions du monde.

est à la source de la mise au jour *d'une partie* significative de l'univers de sens qu'elles portent.

Le caractère transdisciplinaire (certains diront supra-disciplinaire) de ma recherche est un attribut qui lui aussi pourra faire sourciller. Cet attribut s'explique soit, par ma trajectoire de formation, mais reflète aussi ma conviction qu'une perspective transdisciplinaire est complémentaire aux travaux effectués dans le cadre d'une discipline. Par ailleurs, et ce point est souvent articulé par des chercheurs autochtones, les réalités et perspectives autochtones gagnent à être étudiées dans un cadre qui transcende les frontières académiques telles qu'elles existent actuellement. Par exemple, l'éminente chercheuse crie/assiniboine/saulteaux Winona Wheeler exprime cette idée dans sa thèse *Decolonizing Tribal Histories* et critique l'inadéquation du monde académique occidental pour comprendre l'histoire orale autochtone²⁰² :

« Clearly, Indigenous oral histories do not abide by conventional disciplinary boundaries. They are about relationships and generational continuity, the package is holistic – they include religious teachings, metaphysical links, cultural insights, history, linguistics structures, literary and aesthetic form, and Indigenous “truths”. » (Wheeler 2000 : 79)

En conséquence, ma stratégie a été de placer systématiquement les récits des participantes au centre de la recherche et de construire la contextualisation autour

²⁰² La Commission Royale sur les Peuples autochtones se penche aussi sur cette question : « Dans la tradition autochtone, la transmission orale des récits poursuit un objectif qui dépasse le rôle de l'histoire écrite dans les sociétés occidentales. Cet objectif consiste peut-être à renseigner l'auditeur, à communiquer certains aspects de la culture, à socialiser la population en lui donnant une tradition culturelle, ou encore à valider l'autorité et le prestige que revendique telle ou telle famille. Ceux qui entendent ces récits oraux en tirent leurs propres conclusions en tenant compte du contexte où se fait le récit (c'est-à-dire le moment, le lieu et la situation). Ainsi, le sens que prend un récit oral dépend du conteur, des circonstances qui entourent la narration et des prédispositions de l'auditeur. » (CRPA 1996 : 56)

de ceux-ci. Pour ce faire, j'ai d'abord puisé dans la littérature que je connaissais, élargissant progressivement mes recherches documentaires sur des corpus théoriques, critiques et réflexifs éclectiques. Je suis consciente que cela me place dans une position difficile, et ce, particulièrement dans un monde où règne l'hyperspécialisation du chercheur (Lahire 2012) : je ne suis pas toujours en mesure d'emprunter le même langage que certains spécialistes des thèmes que j'aborde et je ne suis pas complètement au fait de l'historique de la recherche dans ces domaines. Ce prix à payer, je pense, est compensé par le produit : la lecture que je propose intègre toutes les facettes que j'ai jugées pertinentes²⁰³ à la compréhension des perspectives des participantes. À terme, du moins je l'espère, cette lecture permettra aux décideurs et acteurs du domaine de la lutte à l'itinérance en contexte autochtone de revoir leurs schémas d'analyse et d'action pour qu'ils respectent et convergent avec les démarches de réconciliation et de décolonisation dans lesquels les Peuples autochtones au Québec sont engagés.

Perspectives d'accompagnement

Visant à stimuler une réflexion autour de l'action et l'accompagnement des femmes autochtones en situation ou à risque d'itinérance, cette conclusion met de l'avant des principes et outils conceptuels permettant d'orienter éventuellement la structuration de services qui tiennent compte de la parole des participantes à cette recherche. Ces éléments sont présentés en rappelant l'unicité des femmes autochtones vivant

²⁰³ Le travail de contextualisation et de reconstruction de l'histoire fut considérable en termes de temps et je conviens d'emblée que des analystes avec des préoccupations différentes aux miennes seraient parvenus, en toute vraisemblance, à un panorama différent.

l'itinérance et l'impossibilité de concevoir une approche ou une formule qui réponde aux besoins de chacune d'elles (Shahram *et al.* 2017).²⁰⁴. Comme des perspectives similaires ont été articulées par des chercheuses et aînées autochtones dans des travaux portant sur la santé des communautés autochtones, la guérison et la décolonisation, des références à ces derniers sont aussi à l'arrière-scène de ce qui suit (Goudreau 2011 ; Anderson 2011 ; Anderson 2009 ; Meadows *et al.* 2009 ; Fiske 2008 ; Blackstock 2008).²⁰⁵,

S'il est un aspect chevauchant les perspectives des participantes à l'égard de leurs besoins, c'est bien celui de l'importance de la prise en considération de l'impact intergénérationnel des traumatismes dans l'intervention et l'accompagnement. La sécurisation culturelle est un terme générique qui vise à rendre compte d'approches répondant, entre autres, à cette préoccupation. Selon l'Organisation nationale de la santé autochtone, la sécurisation culturelle souligne la nécessité d' « analyser les déséquilibres des pouvoirs, la discrimination institutionnelle, la colonisation et les

²⁰⁴ En effet, les principes éthiques de la recherche réalisée avec les femmes autochtones (FAQ 2012) sont là pour nous rappeler qu'il n'est pas possible ni souhaitable de fournir une « recette » en matière d'intervention ou d'accompagnement qui puisse être appliquée en tout contexte et qui convienne à toutes les femmes. Une telle approche présumerait que les réalités des femmes autochtones sont toutes les mêmes, peu importe leur origine ou parcours, et que l'on sait, à coup sûr, comment les accompagner. Je l'ai souligné tout au long de cette thèse : les parcours de vie des femmes sont diversifiés et chaque femme a une façon unique de construire son rapport au monde. Conséquemment, il importe de penser les pratiques de travail social d'une façon qui tienne compte à la fois des effets sociétaux structurants la vie des femmes autochtones et qui reconnaisse, voire valorise leur droit inhérent à s'autodéterminer dans ce processus. « There is no singular model of best practice for the psychotherapeutic treatment of Aboriginal people; rather, there are locally derived models that seem effective for the clients who are likely to be involved. » (Aboriginal Healing Foundation 2008: 5)

²⁰⁵ Parmi les écrits qui ont le plus influencé ma pensée, je me permets de mettre en exergue le livre *Life Stages and Native Women. Memory, Teachings and Story Medicine* de Kim Anderson (2011). Tout le travail d'Anderson consiste à mettre au jour les enseignements relatifs à la médecine traditionnelle que les récits de vie de femmes aînées Métis, Eenu et Anishnabe portent. Ce travail de dévoilement se concentre sur ces manières de voir et de savoir qui existent toujours, bien qu'en quelque sorte enfouies, mais dont le potentiel pour soutenir les femmes dans leur processus de guérison et de décolonisation des communautés est réel.

relations coloniales » (2013 : 7-8) au sein des pratiques thérapeutiques, d'intervention et d'accompagnement²⁰⁶. L'Association des facultés de médecine du Canada, tout comme le Conseil canadien de la santé, ajoute à cette définition l'aspect réflexif en avançant que la sécurisation culturelle est « un état selon lequel un professionnel épouse l'habileté de l'autoréflexion²⁰⁷ comme moyen de faire avancer la rencontre thérapeutique avec les Peuples des Métis, des Inuits (*sic*) et des Premières Nations [...] » soulignant aussi que « le principe fondamental de la sécurité culturelle, c'est le patient qui définit ce que signifie pour lui « un service sécurisant ». (Association des facultés de médecine du Canada 2012) Autrement dit, c'est une approche qui prend acte des rapports de pouvoir, de la colonisation et de ses effets et qui postule qu'une pratique professionnelle dans le monde non autochtone ne prépare personne pas à la compréhension intersubjective et encore moins à l'établissement de rapports de confiance avec une personne autochtone. Chaque agent responsable de « livrer un service » devrait suspendre un temps sa propension à l'analyse et être attentif à ses propres jugements automatiques pour se trouver en situation d'ouverture face à son interlocuteur autochtone. Cette ouverture est la base de la capacité à pouvoir saisir ce qui, tant dans le verbal que le non-verbal, peut

²⁰⁶ Par sécurisation culturelle, il n'est pas question de conscience de la culture (une forme d'observation et de connaissance d'une culture autre), de sensibilité culturelle (une reconnaissance de la nécessité de respecter les différences culturelles) ou de compétence culturelle (« une série de comportements, d'attitudes et de politiques congruentes qui concourent à permettre de travailler efficacement dans des situations interculturelles ») bien que ces concepts réfèrent à des étapes de compréhension des réalités culturelles autochtones et d'actions modulées à cette compréhension comprise dans une démarche de sécurisation culturelle. (Centre de collaboration nationale sur la santé autochtone 2013 : 7-8)

²⁰⁷ Elle « exige que nous reconnaissions que nous sommes tous porteurs de culture ; il y a une réflexion personnelle à faire sur ses propres attitudes, croyances, préjugés et valeurs ». (Conseil canadien de la santé 2012 : 5)

conduire à un sentiment d'insécurité du point de vue de ce même interlocuteur et faire les ajustements nécessaires pour que cette insécurité cesse et se transforme en confiance.

Rattachée à cette attitude, des pratiques d'accompagnement et de soutien ancrées dans les savoirs traditionnels²⁰⁸ autochtones comme des cercles de parole²⁰⁹, des consultations avec des aînés²¹⁰, des retraites dans la nature avec cérémonies traditionnelles ou l'artisanat, par exemple, peuvent contribuer au sentiment de sécurité ressenti par les femmes (Robbins & Dewar 2011 ; Quinn 2007 ; Hills 2003). Qui plus est, ces pratiques peuvent permettre aux femmes qui le souhaitent de découvrir ou de redécouvrir l'héritage culturel et épistémologique au cœur de la spécificité identitaire des Peuples autochtones²¹¹. Le mélange d'approches

²⁰⁸ En parallèle, il ne faut pas oublier que le travail effectué sous le couvert de la « tradition autochtone » est aussi parfois vertement critiqué, car il arrive que les principes et valeurs qui la soutiennent soient enseignés de façon intransigeante et génèrent de l'exclusion (Simpson 2017 ; Larocque 2007 ; Mihesuah 2003).

²⁰⁹ Des cercles de parole peuvent permettre aussi de verbaliser le passé tabou, la violence vécue et les préjugés subis. L'enchevêtrement entre l'histoire des femmes et celles de leurs parents est profond et beaucoup ont à jeter de la lumière sur des souffrances enfouies et à leur pardonner. Des histoires doivent être racontées une, deux ou plusieurs fois dans un environnement empreint de respect, de non-jugement et de compassion. Écouter le récit des autres permet aussi aux individus de voir comment leur histoire n'est pas unique, mais bien traversée par l'Histoire. Tout dans le cercle de parole favorise la guérison des traumatismes vécus au cours d'une vie. Mais la participation active (partage) au cercle n'est jamais forcée. Chacune est libre de se taire, raconter tout ou des bribes de son histoire. Chaque personne arrive dans le cercle tel qu'elle se trouve, et son processus est accepté, peu importe ce qui peut apparaître, de l'extérieur comme un « stade d'avancement ». L'ouverture et le non-jugement sont essentiels à la démarche (et font écho à l'autodétermination des femmes comme principe structurant).

²¹⁰ Les guérisseurs et aînés mobilisent une panoplie d'approches et d'outils autochtones, qui varient selon les cultures, pour guider les personnes vers le rééquilibrage.

²¹¹ Ann (50 ans) juge que le fait d'avoir eu accès à ces pratiques par l'entremise du FFAM fut transformateur pour elle : « So I try to maintain as much as I could to be balanced. In some areas where I need to work on. Whether it was spiritual, physical, mental... You know, I have adopted all that stuff from the NWSM. [...] I think I'm going [in the future] to move towards traditional values. I think it's more effective for me. [...] because most of my life, I stayed away from my own people. » Rita (53 ans) entretient un discours semblable: « I am trying to get back on my feet. And this place has been an absolute incredible luck for me. I've really grown a lot. I wanted to come here because it's native. I didn't grow up native. [...]. So I wanted to come to a place where I could learn about my culture. Be with other native women. »

autochtones et occidentales de la santé peut aussi, selon les besoins diversifiés des femmes, répondre à une volonté de se réinventer sur le plan identitaire (Gentelet *et al.* 2007 ; Benoit *et al.* 2003).

Une autre stratégie pouvant répondre aux besoins spécifiques des femmes autochtones pourrait être d'offrir une gamme de services en vue de soutenir la capacité des femmes autochtones à conserver la garde de leurs enfants.²¹² *Aboriginal Mother Center Society*, situé à Vancouver, est un exemple d'organisme ayant ce mandat précis et pour y arriver, il privilégie le déploiement d'un continuum de services culturellement pertinents sous un même toit.²¹³ En effet, plusieurs ont parlé du fait qu'une des « lacunes » des services offerts dans la société québécoise était le traitement compartimenté des déséquilibres que peut connaître une personne au cours d'une vie et le fait qu'il soit nécessaire de frapper à de multiples portes pour trouver le soutien cherché.

Des initiatives, reflétant une conception holistique et globale de la santé, sont déjà mises de l'avant par le mouvement des centres d'amitié autochtones du Québec²¹⁴, mais pour le moment, ces initiatives ne sont pas offertes en ayant pour

²¹² Considérant qu'un nombre important de femmes participantes à la recherche ont perdu leurs enfants aux mains de la protection de la jeunesse, leur accompagnement pour réduire les décisions de placement semblerait une façon féconde de contribuer à interrompre la transmission intergénérationnelle du traumatisme.

²¹³ Combinant sous un même toit de l'hébergement temporaire (max. 18 mois) pour les femmes enceintes ou jeunes mères à risque d'un point de vue de protection de la jeunesse, d'un service de garderie, une entreprise d'économie sociale de couture, une cuisine communautaire et une programmation de jour ancrée dans les savoirs autochtones traditionnels, ce centre est un exemple particulièrement inspirant.

²¹⁴ Avec la construction des logements sociaux Kijaté, le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD) déploie un modèle d'accompagnement holistique et s'inscrivant dans le cours d'une vie : les programmes d'aide à la formation, des services variés seront disponibles dans un même espace : la cafétéria et l'hébergement, les services de développement psychosociaux, le service d'infirmier, la périnatalité, le CPE etc., autant de services susceptibles de répondre aux besoins changeants des personnes autochtones résidentes ou de passage à Val-d'Or.

clientèle ciblée les femmes autochtones et en prenant en considération les diverses problématiques spécifiques rattachées à leurs circonstances, telles que démontrées par la lecture intersectionnelle proposée au chapitre quatrième. Or, les témoignages des femmes laissent croire que de se retrouver dans un environnement exclusivement féminin peut faire une différence positive (surtout pour celles victimes de violence à caractère sexuel). Le Foyer pour femmes autochtones de Montréal (FFAM), de son côté, œuvre exclusivement auprès des femmes autochtones, mais dispose de ressources limitées, ce qui rend difficile le déploiement d'un continuum de services sous un même toit. Pour combler ce manque, l'organisation travaille en partenariat avec d'autres organisations non-autochtones et autochtones (genres confondus). Mais ici encore, les ressources sont dispersées et considérablement d'énergie doit être déployée par ces femmes pour aller vers ses ressources ayant chacune un mode de fonctionnement différent.

Un dernier aspect induit par les récits des femmes est lié à l'affirmation de la capacité intrinsèque des femmes autochtones en tant qu'individu de prendre des décisions pour elle-même. Ce principe éthique peut sembler aller de soi, mais en contexte autochtone, il ne l'est pas (Benoit *et al.* 2003) en raison de l'histoire d'infantilisation et de surveillance des Autochtones. La limitation des sphères d'autonomie des femmes et le contrôle de leur capacité de procréer et de mater sont inscrits dans l'histoire sociale, ce qui a pu mener à l'internalisation (tant chez les femmes elles-mêmes que les intervenantes ou intervenants) de l'idée que les femmes autochtones ne sont pas en mesure de prendre des décisions valables pour elles-mêmes et leurs familles (Stote 2015 ; Deer 2015). Ainsi, et ceci rejoint l'aspect

relationnel du respect du droit à l'autodétermination des femmes de leurs propres destinées, les services offerts gagnent à lier le développement des capacités et compétences professionnelles des femmes aux initiatives de reconstruction communautaire, que ce soit en ville ou sur réserve. La reconnaissance du droit à l'autodétermination des femmes comme valeur guidant les rapports rattachés aux services implique une responsabilisation par rapport aux mécanismes de reproduction de processus de différenciation et un engagement à soutenir les femmes dans la réalisation d'un agenda qui peut dépasser le cadre de l'autonomie des personnes en traduisant une volonté de participer à une mouvance plus globale de décolonisation.

Et demain ?

Considérant les limites des connaissances actuelles construites en contexte non autochtone, notamment en ce qui a trait au bien-être de groupes et à la santé des individus qui en font partie, il apparaît pertinent de continuer à s'ouvrir à des modes alternatifs afin de comprendre autrement les rapports entre les individus et avec les autres composantes de la vie et de continuer d'aller puiser dans ces histoires et récits qui ne figurent pas au centre des grandes narrations et mémoires de la société dominante. Il n'est plus possible de justifier le statu quo en invoquant le fait de ne pas savoir ce « que veulent les Autochtones ».

De façon spécifique, étant donné l'impact des expériences adverses vécues durant l'enfance sur le cours d'une vie, il est difficile de continuer à faire la sourde oreille devant les critiques de leaders autochtones en ce qui a trait à la protection de la jeunesse, la violence et aux effets du racisme dans la vie des femmes autochtones

(Boileau *et al.* 2015 ; RCAAQ 2013; Clark 2012; Native Youth Sexual Network 2011). Pour qu'enfin les femmes et leurs familles puissent surmonter les écueils du traumatisme intergénérationnel et que les processus de différenciation et mécanismes d'exclusion sociale mis au jour par une perspective intersectionnelle soient transformés, il semble incontournable de s'inspirer de la parole des femmes concernées par les problématiques vécues. Il semble aussi essentiel d'associer leurs histoires aux perspectives, rationalités et travaux mis de l'avant par la nouvelle génération d'intellectuelles, d'artistes, de militantes et de chercheuses autochtones. Parties prenantes à la conversation sur le futur des Premiers Peuples, elles expriment une vision renouvelée de l'identité autochtone néanmoins ancrée dans la culture et les savoirs traditionnels (Simpson 2017)²¹⁵. Lorsque toutes ces voies s'expriment, sont entendues et considérées, les conditions pour que les femmes autochtones, en tant que groupe social hétérogène, aient de plus en plus de choix quant aux aspirations qu'elles actualisent au cours de leurs vies, sont créées. Transcender la problématique de l'itinérance autochtone au féminin dépend de notre capacité, en tant que société, de faire de ces conditions, une réalité.

²¹⁵ Voir au Québec, par exemple, les écrits de Natasha Kanapé Fontaine à ce sujet et le travail de femmes comme Widia Larivière et Mélissa Mollen Dupuis, leaders de la faction francophone du mouvement Idle no more. Voir aussi le récent film de Kim O'Bomsawin, *Ce silence qui tue* (2018).

Annexe A

Guide d'entretien

Guide d'entretien

Présentation et explication du formulaire de consentement/ Presentation and explanation of the consent form

Partie 1 : Informations de nature situationnelle et sociodémographique/ Part 1 : Situational and sociodemographic infos

Nom de la participante/ Participant's name	
Âge/ Age	
Lieu de naissance/ Birth place	
Lieu de résidence principal/ Location of main residence	
Identité / Identity	
Appartenance, statut autochtone/ Belonging, aboriginal status	
Statut civique / civic status	
Situation familiale / family situation	
Occupation actuelle / actual occupation	
Fréquentation de ressources autochtones/ Aboriginal resources frequentation	
État de santé physique, mentale, spirituelle, émotionnelle (perçu) / Physical, mental, spiritual and emotional health state (perceived)	
Intérêt à se revoir pour une deuxième entrevue/ Interest to see each other again for an interview	

Partie 2 : Chronologie des étapes de la vie (thématiques abordées)/ Part 2 : Life stages chronology (themes adressed)

Situation familiale durant l'enfance / Family situation during childhood

Milieu de vie communautaire (le cas échéant)/ Community living

Histoire des déplacements depuis l'enfance/ Moves since childhood

Parcours scolaire/ Education

Parcours professionnel/ Professionnel trajectory

Expériences de maternité (le cas échéant) / Maternity experiences (where required)

Vie en contexte urbain (défis et ressources) / Living in an urban setting (challenges and resources)

Épisodes d'itinérance (Homelessness sequences)

Annexe B

Formulaire de consentement

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT-Récits de vie

Trajectoires d'itinérance : perspectives de femmes autochtones en contexte québécois

Qui dirige ce projet ? Moi, Julie Cunningham. Je suis étudiante au doctorat à l'Université de Montréal au programme de sciences humaines appliquées. Ma directrice de recherche est Carole Lévesque, professeure à l'Institut national de recherche scientifique et codirectrice de l'ARUC ODENA *Les autochtones et la ville* avec Édith Cloutier, présidente du Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. Mon codirecteur est Christopher McAll, professeur de sociologie à l'Université de Montréal.

Décrivez-moi ce projet : Mon projet a pour but de mieux comprendre ce qui a conduit les femmes autochtones à l'itinérance ainsi que les particularités de l'expérience de l'itinérance vécue par les femmes autochtones. Avec ces connaissances, je souhaite proposer des pistes d'action pour lutter contre l'itinérance qui répondent aux besoins et aspirations particuliers de femmes comme vous.

Qu'est-ce que j'aurai à faire ? : Vous aurez à participer à une entrevue avec moi durant laquelle je vous demanderai de me raconter votre vie. L'entrevue devrait durer environ 1 heure et demie et avec votre permission je vais l'enregistrer sur magnétophone afin de pouvoir ensuite transcrire ce que vous m'aurez dit sans rien oublier. Si vous préférez que je ne vous enregistre pas, je pourrais simplement prendre des notes. Si vous le souhaitez, il sera possible de nous rencontrer par la suite à quelques reprises pour approfondir des éléments importants de votre récit de vie.

Y a-t-il des risques ou des avantages à participer à cette recherche ? Il n'y a aucun risque à répondre à mes questions. Cependant, il se peut que cette entrevue vous rappelle des moments désagréables. Vous pouvez à tout moment décider de prendre une pose, choisir de ne pas parler de tel ou tel événement ou période de votre vie, de ne pas répondre à une ou plusieurs questions ou de mettre fin à notre rencontre. Si au cours ou après l'entrevue vous ressentez le besoin de parler à quelqu'un ou demander de l'aide, je vous mettrai en contact avec une ressource de soutien psychologique (*Lisa Gagné ou Karine Charbonneau*) selon ce qui vous convient le mieux.

En compensation pour le temps passé avec moi, un bon d'achat d'une valeur de 20\$ pour l'un des commerces suivants (*Tigre Géant et IGA*) vous sera remis. Autrement, vous ne retirerez aucun avantage personnel de la réalisation de cette entrevue. Votre participation pourrait cependant m'aider à mieux comprendre les circonstances menant les femmes autochtones en situation d'itinérance.

Que faites-vous avec mes réponses ? Je vais analyser l'ensemble des histoires de

vie que toutes les participantes à mon projet m'auront racontées afin d'essayer de voir les similarités et les différences entre les trajectoires des femmes de manière à proposer des pistes d'action au niveau politique. Les résultats feront partie de ma thèse de doctorat et seront probablement publiés dans des articles scientifiques.

Projet de recueil de récits de vie : En outre, un résumé ou une partie votre histoire de vie pourra être utilisée dans un recueil d'histoires de vie réalisé dans le cadre de l'enquête sur l'itinérance effectuée par l'ARUC ODENA. Votre consentement à l'utilisation de votre histoire de vie pour ce recueil est indépendant de votre participation au projet de recherche lui-même. Si vous y consentez, il faudra aussi que vous fournissiez- avec mon assistance au besoin- une représentation visuelle de vous-même (par exemple, un dessin, une photo d'une partie de vous).

Je consens

Je ne consens pas

Est-ce que mes réponses seront privées ? OUI! Toutes les réponses seront confidentielles. Les enregistrements et les transcriptions seront gardés dans un bureau fermé à clé et seules ma directrice de recherche et moi-même en prendrons connaissance. Les enregistrements et toute information permettant de vous identifier seront détruits 7 ans après la fin de mon projet. Ensuite, je ne conserverai que les réponses transcrites, mais sans aucune information concernant les personnes qui me les auront données. Les résultats généraux de mon projet seront utilisés dans des publications écrites ou des présentations orales. Cependant, je m'engage à ne JAMAIS divulguer de façon orale ou écrite d'informations permettant de vous identifier.

Est-ce que je suis obligé de répondre à toutes les questions ?

Non ! Vous pouvez décider de ne pas répondre à une ou plusieurs questions. Vous pouvez aussi à tout moment décider que vous voulez arrêter l'entrevue complètement. Vous pourrez, même après que l'entrevue soit terminée, me demander de ne pas utiliser vos réponses pour ma recherche.

À qui puis-je parler si j'ai des questions sur l'étude ?

Vous pouvez contacter Nathalie Fiset ou Stéphane Laroche au Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or pour qu'il ou elle me transmette vos questions ou commentaires. Si vous avez des plaintes concernant votre participation à cette recherche, vous pouvez communiquer avec les directrices d'ODENA (Carole Lévesque ou Édith Cloutier). Vous pouvez aussi communiquer avec l'ombudsman (c'est un « protecteur des citoyens ») de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone 514-343-2100 ou à l'adresse courriel ombudsman@umontreal.ca (L'ombudsman accepte les appels à frais virés).

Comment puis-je accepter de participer à l'étude ?

En remplissant ce formulaire de consentement et en me le remettant. Je vous laisserai une copie du formulaire que vous pourrez conserver afin de vous y référer au besoin.

Consentement

J'ai pris connaissance des informations ci-dessus, je comprends en quoi consiste cette recherche et j'ai obtenu les réponses à mes questions sur ma participation. Je sais que je peux arrêter ma participation à tout moment sans devoir justifier ma décision.

Je consens librement à prendre part à cette recherche en participant à cette entrevue OUI NON

Mon nom (lettres moulées)

Ma signature

La date d'aujourd'hui

En tant que chercheuse principale de la recherche, je vous ai expliqué mon projet et je demeure toujours disponible pour répondre à toute question.

Signature de l'étudiante au doctorat Julie Cunningham

CONSENT FORM - Life stories

Trajectories of Homelessness: Aboriginal Women Perspectives in the Québec Context

Who leads this project?

Myself: Julie Cunningham. I'm a doctoral student in the Applied Human Sciences program of the Université de Montréal. My research director is Carole Lévesque, professor at the Institut national de recherche scientifique and co-director of the CURA ODENA: *Aboriginals and urban settings in Quebec* with Édith Cloutier, president of the Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. My co-director is Christopher McAll, sociology professor at the Université de Montréal.

Please describe this project

The goal of my project is to better understand what led Aboriginal women to homelessness and the particularities of the homelessness experienced by Aboriginal women. With this knowledge, I wish to suggest ways to address homelessness that will respond to the specific needs and aspirations of women like you.

What will I have to do?

You will participate to an interview with me during which I will ask you to tell me about your life. The interview will last about 1 hour and a half and, with your permission, I will record it on tape in order to be able to transcribe everything you said without forgetting anything afterwards. If you prefer that I do not record the interview, I could simply take notes. If you wish, it will be possible to meet us a few times afterwards to deepen some important aspects of your life story.

Are there any risks or benefits to participate to this research?

There are no risks in answering my questions. However, it is possible that this interview reminds you bad moments of your life. At any time, you can decide to take a break, to choose not to talk about certain events or periods of your life, to not answer to one or several questions or to end our meeting. If during or after the interview you feel like talking to someone or to ask for help, I will put you in contact with an outreach worker (Lisa Gagné, Laura B. Pilurttut), whoever is best for you.

In compensation for the time spent with me, a \$20 gift certificate in one of the following businesses (*Tigre Géant* or *IGA*) will be given to you. Otherwise, you will not gain any personal benefit in participating to this interview. Your participation could however help me to better understand the circumstances leading Aboriginal women to homelessness.

What will you do with my answers?

I will analyze the life stories told by all participants to my project as way to grasp the similarities and differences between women's trajectories, which could give new ideas as to how to tackle this issue at the political level. The results will be part of my doctorate dissertation and will probably be published in scholarly articles.

Life story collection project: Furthermore, if you consent to it, a summary or a section of your life story could be used in a collection of life stories project realised in the context of broader research on homelessness led by the CURA ODENA. Your consent to being part of this broader project is independent of your consent to this research project. If you would like to share your life story, you will also be asked to provide a visual representation of you (either a drawing or a picture – can be blurred- or a part of your body).

I consent

I do not consent

Will my answers be confidential?

YES! All answers are confidential. The recordings and transcriptions will be kept locked up in my office and only my research director and myself will have access to it. The recordings and any information enabling anyone to identify you will be destroyed 7 years after the end of my project. Then, I will only keep the answers transcribed but without any information about the individuals that gave it to me. The general results of my project will be used in written publications or in oral presentations. However, I commit to NEVER divulgate, whether in a written or an oral form, any information allowing anyone to identify you.

Do I have to answer all questions?

No! You can decide not to answer to one or to several questions. You can also, at any time, decide to stop completely the interview. You could, even once the interview is done, ask me not to use your answers for my research.

Who can I turn to if I have questions about the study?

You can contact Nathalie Fiset and Stéphane Laroche at the friendship centre so she/he can transfer your questions to me.

If you wish to submit a complaint about your participation to this research, you can contact the directors at ODENA (Carole Lévesque or Édith Cloutier). You can also contact the ombudsman (she/he is a "protector for the citizens") of the Université de Montréal by phone at 514-343-2100 (The ombudsman accepts collect calls.)

How can I accept to participate in this study?

By filling this consent form and giving it back to me. I will give you a copy of the form that you will be able to keep for reference if necessary.

Consent

I have read the information above, I understand what this research is about and I got the answers to my questions about my participation. I know that I can interrupt my participation at any time without having to justify my decision.

I willingly consent to take part in this research by participating to this interview

YES

NO

My name (print)

Today's date

My signature

As the main researcher of the research, I have explained to you my project and I am available at all times to answer any of the questions you may have.

Signature of the de doctoral student Julie Cunningham

Annexe C
Outil de recrutement



**Participants needed for a research project
Trajectories of Homelessness: Aboriginal Women Perspectives in the Quebec
Context***

My name is Julie Cunningham and I'm a doctoral student in the Applied Human Sciences program of the Université de Montréal. I'm looking to recruit Aboriginal women aged 18-65 who have faced homelessness or have been marginally housed in their lives to conduct life story interviews. These interviews last about 1 hour and a half and in compensation for your time, you will receive a 20\$ gift card for either Walmart, Tim Horton's or McDonald's. This study's purpose is to document Aboriginal women's perspectives on their lives and based on this knowledge, to develop an understanding of the social context having led them to homelessness -and out of homelessness. This understanding could be used by policy-makers to develop programs and strategies that would better respond to the needs and aspirations of Aboriginal women.

*This research is supervised by Carole Lévesque, professor at the Institut national de recherche scientifique and Co-Director of the *CURA ODENA: Aboriginals and urban settings in Quebec* with Édith Cloutier, president of the Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec.



**Participantes recherchées pour le projet
Trajectoires d'itinérance : perspectives de femmes autochtones en contexte
québécois***

Je m'appelle Julie Cunningham et je suis étudiante au doctorat à l'Université de Montréal au programme de sciences humaines appliquées. Je suis à la recherche de femmes autochtones âgées de 18e 65 ans ayant vécu l'itinérance ou ayant vécu la vulnérabilité en matière de logement pour réaliser des entrevues. Les entrevues durent environ 1 heure et demie et porteront sur votre histoire de vie. En compensation pour votre temps passé avec moi, je vous remettrai un bon d'achat de 20\$ pour un des commerces suivants (Walmart, Tim Horton's ou McDonald's). Le but de cette recherche est de documenter les perspectives des femmes autochtones sur leurs vies, et sur la base de ces connaissances, de développer un portrait du contexte social les ayant conduit à l'itinérance- et ayant supporté leur sortie de l'itinérance. Ce portrait pourra être utilisé par des décideurs en matière de politiques pour développer des programmes et stratégies répondant plus adéquatement aux besoins et aspirations des femmes autochtones.

*Le projet est supervisé par Carole Lévesque, professeure à l'Institut national de recherche scientifique et codirectrice de l'ARUC ODENA *Les autochtones et la ville* avec Édith Cloutier, présidente du Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec

Annexe D
Résumé des récits des participantes

Les récits de vie ont été recueillis entre 2013 et 2014, peu après le passage de la Commission de vérité et de réconciliation au Québec.

1. Odette

Odette a 36 ans au moment de l'entrevue. Originnaire d'une province des prairies, elle a une fille et elle vit avec elle et son conjoint. Avant de commencer à raconter son histoire, elle explique ce qui l'a motivée à participer à la recherche. Elle travaille avec des itinérants depuis quelques mois et elle-même a vécu un « épisode d'errance » qui a duré approximativement un an après l'adolescence et plusieurs épisodes à intervalles distincts de « couchsurfing ». Elle sait aujourd'hui que son histoire n'est pas unique. Ayant, comme nombre de femmes, vécu la violence familiale en bas âge, les abus sexuels en contexte d'adoption, le déracinement identitaire, des deuils multiples, la dépression, le racisme, elle est au moment de l'entrevue beaucoup plus consciente de l'impact de toutes ces expériences sur sa santé globale. Grâce à ses efforts pour se reconnecter avec ses origines, le monde culturel et les traditions autochtones relatives à la guérison (en particulier, la pratique du tambour et les cercles de femmes), et grâce à la rencontre de personnes (ainés, thérapeutes) qui dans son parcours lui ont fourni le soutien dont elle avait besoin en lui enseignant notamment à se comprendre d'une façon holistique, et grâce à la joie et l'espoir que sa fille apporte dans sa vie, Odette semble résolument sortie de rue. Elle s'affaire dorénavant à accompagner d'autres personnes pour qu'elles aussi trouvent cette force intrinsèque en elles et deviennent ainsi en mesure de transformer leurs blessures en enseignements de vie.

2. Sally

Sally a 43 ans au moment de l'entrevue et est sans toit. Elle réside parfois à la Piaule de Val-d'Or et parfois chez son conjoint qui est violent et contrôlant envers elle. Le couple ne va pas bien. Si elle avait un toit, il semble évident qu'elle laisserait cet homme. Mais son appartement est un endroit où se reposer, où être tranquille. Elle affirme travailler à se reprendre en main au moment de l'entrevue. Alors endettée d'environ 800\$ auprès d'un prêteur sur gages à cause de sa consommation au cours de la dernière année, elle recherche des moyens pour rembourser cette dette et aller de l'avant. En parallèle, elle choisit d'occuper son esprit et de chercher un travail pour arrêter de penser à boire et à prendre de la drogue. Elle se dit que fréquenter le CAAVD pourrait l'aider à maintenir le cap. Elle affirme aussi souhaiter veu renouer avec sa famille. Elle s'est beaucoup éloignée d'eux en raison des préjugés ambiants dans la communauté où sa famille réside à l'égard de ceux qui consomment, mais aussi en raison des blessures vécues en ce sein durant l'enfance. Elle qui a toujours travaillé jusqu'à ce qu'elle perde son emploi il y a deux années souhaite retrouver une sécurité d'emploi et avoir des opportunités d'avancement professionnel. Elle affirme ne pas être proche de sa culture et du monde spirituel autochtone, mais elle est catholique et elle prie dans les moments difficiles. Elle lit beaucoup pour améliorer

ses conditions de vie. Alors qu'auparavant, elle est très timide et luttait intérieurement avec la peur constante de se faire juger, aujourd'hui elle ose sortir, prendre une marche et se rappelle de garder la tête haute. Elle aimerait aussi faire quelque chose pour aider les autres femmes autochtones. Elle a pris conscience récemment qu'elle en a jugé plus d'une et elle sent qu'elle doit aller vers elles plutôt que de créer une distance. La peine qui l'assaille à plusieurs moments de notre entretien traduit une grande fragilité et malheureusement, elle ne semble pas avoir trouvé l'espace sécuritaire pour entamer son chemin vers la guérison.

3. Johanne

Johanne a 45 ans au moment de l'entrevue. Elle n'a jamais vécu avec ses parents biologiques, mais affirme avoir été prise en charge par sa famille élargie jusqu'à ce qu'elle soit envoyée au pensionnat indien de La Tuque. Elle a somme toute peu de souvenirs de son enfance ; elle dit les avoir effacés. Elle se souvient cependant de ses vacances à l'extérieur du pensionnat et du temps passé en famille dans le bois. Johanne arrête les études après le pensionnat et se marie. Alors âgée de 16 ans, elle tombe enceinte une première fois. Son mari la laissait fréquemment seule avec les enfants pour aller boire. Il la trompait. À 21 ans, elle en a eu assez. Elle quitte tout pour « vivre sa vie ». Sa vie est instable, en mouvement constant et elle consomme beaucoup d'alcool. Un jour, elle rencontre un homme de qui elle s'éprend. Ils vivent ensemble pendant quelques années. Après un temps la relation se détériore et elle se retrouve sans toit à nouveau. Ce scénario s'est répété au moins deux autres fois dans sa vie. Au moment de notre entrevue, Johanne a un toit et suit un programme de réinsertion en emploi. Elle affirme ne pas vouloir retourner dans la rue, mais elle ne croit pas qu'elle arrêtera de boire. Pour elle, l'alcool est un bon somnifère et pour le moment, elle estime que sa consommation ne l'empêche pas de mener sa vie et de travailler. Après plusieurs années de relations difficiles avec ses enfants, elle est aujourd'hui en assez bon terme avec eux. Certains ont aussi des petits-enfants et Johanne participe aux activités saisonnières (comme le « goose break ») de sa communauté d'origine.

4. Monique

Monique a 43 ans au moment de l'entrevue. Elle réside à Val-d'Or depuis une dizaine d'années. Elle vit alors avec plusieurs problèmes de santé physique et elle tente de panser les blessures issues de nombreux traumatismes vécus durant l'enfance. La majeure partie de ces derniers découlent d'expériences de placement en famille d'accueil à partir de l'âge de quatre ans. Une fois adolescente, elle a dénoncé les viols, les abus, l'humiliation et la maltraitance subis à la DPJ, mais les agents à qui elle s'est confiée ne l'ont pas crue. Suite à cet épisode, elle a entièrement perdu confiance dans le système de protection de la jeunesse et dans une certaine mesure, en elle-même. Le fait d'être accueillie subséquemment dans un foyer bienveillant l'a cependant aidée à garder le cap : elle poursuit des études et finit par se marier à l'âge de 21 ans. Son mariage s'est avéré un échec et lui a causé plusieurs ennuis, notamment de l'endettement. Plusieurs hommes violents croiseront sa route par la suite. Vers 25

ans, elle commence à faire beaucoup d'anxiété et à faire l'expérience de nombreux flashbacks. Toutes les émotions enfouies en elles remontent à la surface sans qu'elle ne comprenne pourquoi. Elle décide de commencer à consulter et d'aller en thérapie. Cette dernière ne lui a pas apporté de soutien suffisant à la sortie ; elle s'est sentie laissée à elle-même avec une conscience aiguë de ses souffrances. Alors sans repère, elle choisit d'aller vivre à Val-d'Or. C'est durant cette période qu'elle perd la garde de ses enfants et connaît une première fois la vie dans la rue. Elle entre dans l'univers de la prostitution et sa consommation s'aggrave. Elle vivra ainsi durant plusieurs années. Des amis.es décèdent. Elle commence à réaliser que sans virage à 180 degrés, elle aussi, mourra. Sa détermination à amorcer des changements dans sa vie se trouve renforcée par la rencontre d'un homme qui deviendra son compagnon de vie. Aujourd'hui, bien qu'elle ait pris cette décision de faire tout ce qu'elle peut pour rester en vie et en santé, et aussi conserver la garde de son garçon plus jeune, le quotidien n'en est pas moins parsemé d'embûches. Elle a peur pour sa fille qui affirme s'être fait violer dans sa famille d'accueil. Elle souhaite que le cercle vicieux s'arrête. Elle sait qu'il y a un lien entre les abus que sa mère a subit au pensionnat, ceux qu'elle a vécus dans sa famille et les familles d'accueil, et ceux subits par ses filles. Aujourd'hui, elle s'exprime en faveur de l'ouverture d'un centre d'aide pour les femmes autochtones ; un lieu sécuritaire pour celles qui sont dans le besoin et souhaitent s'en sortir. Elle veut aussi que le système change et protège réellement les enfants qu'il prend en charge.

5. Mary

Mary a 33 ans et a vécu dans une communauté anishnabe durant la majorité de sa vie. Elle a trois enfants : deux qui sont placés dans une famille d'accueil et le troisième qui a été adopté à la naissance. Lors de notre entretien, elle sortait d'un centre de désintoxication où elle avait vécu une expérience positive, car sa thérapie lui avait permis de jeter de la lumière sur certains pans de sa vie. Au sujet de son enfance, elle constate avoir été généralement négligée, car ses parents consommaient tout le temps. Elle-même commence à consommer à l'âge de 12 ans, alcool et drogues, avec des membres de la famille. Au cours de sa jeune vie, elle a tenté d'arrêter de consommer à quelques reprises, suite à une autre thérapie et dans la foulée de démarches pour récupérer la garde de ses enfants. Cependant, sa vie a été considérablement chamboulée par la mort de sa mère il y a quelques années. Son décès lui a littéralement enlevé le goût de vivre et lorsqu'elle raconte cet épisode, on sent que la douleur est toujours profonde. Durant cette période de deuil qu'elle ne peut se résoudre à vivre, elle se prostitue, consomme continuellement et vit dans la rue. C'est l'importance accordée à ses enfants et le soutien du personnel du CAAVD qui lui ont permis de faire le saut pour aller suivre une thérapie. Pour poursuivre son travail de guérison personnel, Mary entend fréquenter les réunions d'alcooliques anonymes, consulter l'aide psychosociale du CAAVD, faire appel au service externe du centre de thérapie de La Tuque et se recueillir dans la prière. Elle se dit très chrétienne, comme sa mère. Elle ne pense pas revenir dans sa communauté d'origine

en raison des jugements des autres sur les gens qui connaissent l'univers de la rue. Elle accepte aussi que ses enfants souhaitent demeurer dans le foyer où ils vivent présentement ; elle sait qu'il est difficile pour eux de lui faire confiance en raison de ses absences prolongées auparavant. Elle comprend qu'elle a blessé ses enfants. Elle compte remercier les parents qui s'occupent d'eux pour leur avoir offert tout l'amour et la sécurité qu'elle n'a jamais été capable d'offrir puisqu'elle-même ne l'avait jamais reçu.

6. Linda

Linda a 45 ans et est sobre depuis qu'elle a fait une cirrhose du foie, un an auparavant. Alors qu'au lendemain de cet événement elle s'est appuyée sur son sort, au moment de l'entrevue, Linda est extrêmement lucide et reconnaissante à propos de sa vie. Elle raconte le moment où elle s'est aperçue que la vie lui offrait une deuxième chance. Elle se souvient de l'instant où elle décida de la saisir. Enfant, Linda a fréquenté le pensionnat indien de La Tuque. Elle conserve en elle le souvenir limpide de s'être ennuyée affreusement de sa mère. Durant les vacances d'été, elle la voyait. Elle buvait souvent. Elle n'allait pas bien, mais Linda ne comprenait pas vraiment à ce moment pourquoi. Après le pensionnat, elle poursuit l'école à Val-d'Or en résidant chez sa tante. Elle tombe enceinte et arrête l'école en secondaire 3. Le père de sa première fille est inconnu. Elle n'a alors pas de toit, pas de lieu où élever sa fille. Elle a un pied à terre chez une amie tout en étant très instable. L'enfant est placé avant son 1^{er} anniversaire. En repensant à cet épisode, la gorge de Linda se noue. Elle aura eu six enfants de trois pères différents. Tentant de comprendre pourquoi elle a ainsi bu toute sa vie, elle spéculait au sujet du fait qu'elle a été renfermée depuis l'enfance, incapable de nommer les émotions vécues. Linda a vécu près de dix ans dans la rue, avec quelques périodes de repos. Elle avoue avoir toujours envie de boire à l'occasion. Elle se pose la question : « aurais-je arrêté de boire si je n'avais pas fait de cirrhose ? » Elle ne connaît pas la réponse. Mais aujourd'hui, elle se sent toujours plus proche son univers spirituel, qui pour elle signifie aller passer du temps dans la nature. C'est là qu'elle pleure et laisse libre cours à ce qui monte en elle, la peur, la peine qu'elle n'avait jamais pris le temps de vivre... Avec sa sobriété, elle a pu retisser les liens brisés avec ses enfants et ses petits-enfants. C'est ce qui lui fait garder la motivation d'aller de l'avant.

7. Roxanne

Âgée de 55 ans, Roxanne est en dépression depuis près de quatre ans au moment de notre entretien. Tout a été déclenché pour elle en 2009, avec l'annonce de la Convention relative aux pensionnats indiens. Alors qu'elle avait vécu une vie en apparence normale pendant toute sa vie, elle est profondément ébranlée par la perspective de devoir raconter les expériences vécues au pensionnat de St-Marc de Figuiery. Dans les jours qui succédèrent à cette nouvelle, Roxanne décide de quitter son emploi et son appartement pour Montréal. Elle vivra un épisode d'errance, et

passera alors quelques mois dans un refuge pour femmes. Mais ce n'est que quelques années plus tard qu'elle se résoudra à tenter de voir pourquoi sa réaction est si vive. Tous les gens qui ont fréquenté ce pensionnat en même temps qu'elles n'ont jamais parlé de ce qui s'y passait. C'était tabou dans les familles. Le simple fait de s'imaginer de devoir dire quoi que ce soit à ce sujet la fait paniquer et la rend insomniaque. Elle sait cependant que ceux qui ont passé par là avant elle estiment que le témoignage libère. Elle espère pouvoir arriver à ce stade un jour. Elle se rend aussi compte qu'elle a vécu toute sa vie comme un robot, déconnectée de ses émotions. La sexualité, l'amour ont toujours été extrêmement tabou en raison de ce passé et elle voit désormais les liens entre ce dernier et les enjeux que vit aujourd'hui sa fille.

8. Christine

Christine a 43 ans au moment de l'entrevue. Originnaire d'une province de l'Ouest canadien, elle a été adoptée à 1 an et demi après avoir été mise en adoption par la protection de la jeunesse. Elle a toujours pensé que sa famille biologique ne voulait pas d'elle ou ne se préoccupait pas d'elle. Elle pensait beaucoup à cela durant l'enfance, et ce même si elle a été adoptée par un couple relativement aimant et présent. Ces derniers ont été ultra-protecteurs envers elle et l'ont empêché à ses yeux d'acquérir une certaine indépendance. Aujourd'hui, Christine a deux enfants. Le plus jeune est en foyer d'accueil et sa fille habite avec elle. Christine et sa famille se sont retrouvées dans la rue lorsqu'elle avait 40 ans. Son conjoint et elle consommaient depuis longtemps. Tous les deux portaient un lourd fardeau lié à des traumatismes vécus durant l'enfance. Progressivement, ils ont perdu le contrôle et en sont venus à ne plus être capables de payer les factures et le loyer. Évincés de leur logement à deux reprises, ils se sont retrouvés au YMCA. Après avoir dépassé la période de temps permise dans cet établissement, Christine est recommandée au FFAM. C'est là qu'elle commence à prendre conscience de son problème de consommation et accepte d'entamer un chemin vers la sobriété. Aujourd'hui, elle vit en appartement à loyer modique avec sa fille et son conjoint. Elle a fait la promesse à sa fille qu'elle ferait tout en son pouvoir pour ne pas retourner dans la rue. Elle cherche du travail activement, visite le centre d'amitié autochtone de Montréal et collecte les paniers d'aide. Elle juge que le fait d'être allé renouer avec sa famille d'origine il y a quelques mois a influencé sa décision de prendre le contrôle de sa vie. Elle a pu rencontrer tous ces gens qui au fond, ont beaucoup en commun avec elle que ses parents adoptifs (aujourd'hui décédés), et cette expérience a mis un baume sur son existence. Aujourd'hui, elle a une famille et elle maintient les liens avec ceux et celles avec qui elle a ressenti le plus d'affinités depuis. Elle-même ne se considère pas particulièrement portée par les aspects spirituels de la vie, mais elle comprend pourquoi les femmes de son entourage le sont.

9. Kirsty

Âgée de 34 ans au moment de l'entrevue, Kirsty vivait à Montréal depuis un an. Auparavant, elle résidait dans la ville de Québec, et ce, depuis la fin de son

adolescence. Mère de trois enfants issus de deux différentes unions, elle avait la garde de sa fille la plus jeune et ses deux autres enfants résidaient avec leur père. Kirsty habitait depuis peu en maison de transition après un séjour au FFAM. Le cœur de son récit prenait racine selon elle dans sa relation avec sa mère. Aujourd'hui, comparativement aux années précédentes, Kirsty comprenait un peu mieux pourquoi sa mère s'était conduite avec elle comme elle l'avait fait durant son enfance. La mère de Kirsty est allée au pensionnat après avoir été interceptée par des agents alors qu'elle était « dehors ». Sans que Kirsty n'ait de détails à propos d'expériences spécifiques, elle comprend qu'elle y a vécu beaucoup d'abus là-bas. Kirsty est née alors que sa mère était âgée de 16 ans et en rétrospective, elle reconnaît que sa mère lui a donné tout ce qu'elle pouvait donner pour que Kirsty survive sur le plan matériel. Ce qui faisait défaut était l'attention et l'amour. Placée dans une famille d'accueil de 0 à 3 ans, elle se souvient aussi de la violence verbale et physique que sa mère lui réservait. Dans la vie de Kirsty, c'est plutôt sa grand-mère qui a joué le rôle de figure maternelle positive, chaleureuse, aimante. C'est elle qui a enseigné à Kirsty à prier à la maison avec elle, car elle était handicapée. Kirsty s'est fait abuser à maintes reprises par des membres de sa famille et lorsqu'elle a cherché du soutien dans cette expérience, elle a été laissée à elle-même. La vie de Kirsty s'est écroulée au décès de sa grand-mère alors qu'elle avait 16 ans. C'est l'événement qui la pousse à quitter sa communauté d'origine. Elle vivra plusieurs épisodes d'errance entrecoupés de période où elle et le père de ses enfants tentent de mener une vie normale. La consommation d'alcool et de cocaïne met régulièrement en péril leurs intentions de vivre une vie normale. Lorsque ce 1^{er} mariage termine pour de bon, à l'âge de 23 ans, Kirsty tombe amoureuse d'un autre homme qui sera le père de son 3^e enfant. Cette relation n'est pas plus saine, car il est très contrôlant. À l'aube de ses 30 ans, Kirsty finit par prendre la décision de se sauver. C'est à ce moment qu'elle se retrouve au FFAM pour une première fois. Elle y reviendra à quelques reprises par la suite, souvent à la suite de relations amoureuses tumultueuses et violentes. Au moment de l'entrevue, Kirsty se sent de plus en plus solide et capable d'affronter la vie. Sa mère était sobre et les liens avec sa famille se reconstruisaient. Elle était par ailleurs très enthousiaste à l'idée de commencer des études au centre d'apprentissage de Kahnawake; son rêve de pouvoir étudier parmi les siens allait se réaliser.

10. Selena

Originnaire du Manitoba et arrivée à Montréal il y a 7 ans, Selena a 27 ans. Elle travaille à temps partiel au CPE Soleil levant, et ce, depuis qu'elle a terminé le programme Kamukanit. Elle a deux enfants issus d'une relation avec un homme de qui elle était maintenant séparée. Cette relation lui a causé de nombreux soucis légaux, car il a tenté par toute sorte de moyens détournés de lui faire perdre la garde de ses enfants. Dans cette période de transition, elle s'est retrouvée au FFAM. Même depuis qu'elle habite en appartement, le FFAM l'aide toujours dans les démarches juridiques visant le règlement de cette question de la garde de ses enfants. Bien qu'elle ne regrette pas son choix d'être venue s'établir à Montréal, elle s'ennuie beaucoup de ses parents. Elle raconte avoir pensé aussi dernièrement à ses grands-parents et au temps passé avec eux dans le bois. Ayant eu somme toute une enfance agréable, elle maintient les avec

ses quatre frères et sœurs et avec ses parents, à qui elle parle au téléphone régulièrement, et qui viennent la visiter aussi souvent que possible. Selena aime beaucoup le CPE où vont ses enfants, dont le fait qu'ils fréquentent d'autres enfants autochtones, qu'ils apprennent à jouer du tambour. Elle-même aimerait s'y remettre. Elle croit bien que ce n'est qu'une question de temps.

11. Ann

Ann a 50 ans. Elle est originaire du Nunavik et présentement, elle n'a pas de toit. Elle préfère ne pas dire de quelle communauté elle provient, car elle ne veut que l'on puisse identifier sa famille ou sa communauté. Au cours de sa vie, elle est souvent venue au FFAM et l'aide qu'elle y a reçue est à ses yeux, inestimable. À chaque passage dans ce lieu, elle se sent plus en maîtrise d'elle-même, elle se comprend mieux et elle parvient à délaisser des habitudes et à changer des comportements qui semblaient la définir à ses yeux. Il y a 30 ans, elle a quitté le Nunavik, avec son mari. Dix ans plus tard, ils se divorçaient. Ann a eu cinq enfants en tout, mais les trois premiers sont issus de relations dites illégitimes, précédant son mariage. Lorsqu'elle réfléchit à son parcours, Ann note qu'elle a passé sa vie à chercher à quoi s'identifier, à déterminer à quelle communauté elle appartenait. Le fait qu'elle ait été victime d'un viol collectif durant l'enfance et qu'elle ait été laissée seule à elle-même au cours de cette expérience n'est pas étranger à cela. Composant depuis longtemps avec de multiples dépendances, dont l'alcool, elle remarque avoir utilisé toutes les excuses possibles pour se justifier de boire. Pendant la majeure partie de sa vie, elle a été complètement ensevelie par le mal-être et la colère envers ses parents, et ses frères et sœurs. Elle ne savait pas distinguer ce qui était bon ou mauvais pour elle. Elle a vu des spécialistes, des thérapeutes pour l'aider à confronter ses blessures et les mauvais traitements, mais selon elle, ce sont les enseignements reçus au FFAM qui lui ont donné le plus clairement une direction à suivre pour guérir. Aujourd'hui, elle comprend pourquoi son chemin a été traversé par tant de violence : c'est ce qui arrive à une femme lorsque les conditions ne sont pas réunies pour qu'elle puisse prendre le temps de guérir ses blessures. Maintenant, elle arrive peu à peu à parler de ses émotions et cela fait une immense différence. Elle est proche de ses enfants et de ses parents aujourd'hui. Elle ne sait pas ce que le futur lui réserve, mais elle croit qu'elle va davantage se rapprocher des siens, de sa culture et de ses traditions. Elle espère aussi que ses enfants et petits-enfants connaissent la culture et parlent la langue. C'est leur présence et la relation qu'elle entretient avec eux qui l'auront le plus aidé à poursuivre dans le chemin difficile vers la guérison.

12. Sandy

Sandy a 46 ans et est présentement sans lieu de résidence fixe. Elle loge depuis quelques semaines au FFAM où elle y reçoit de l'aide psychosociale. Elle voit un psychiatre et elle prend une médication pour contrôler ses attaques paniques. Au moment de l'entretien, elle était en attente pour aller dans un centre thérapie et avait espoir que cette démarche l'aiderait à se libérer du « malaise » qu'elle porte depuis

toujours. Mère de 6 enfants (âgés aujourd'hui de 20 à 27 ans) issus de son premier mariage, Sandy a pris la décision de faire placer ses enfants au même moment où elle décide de divorcer de son premier mari. Union empreinte de violence physique, psychologique et financière, elle décide de se défaire de cette emprise destructrice vers la fin de la vingtaine. Son histoire de violence précède cependant son premier mariage ; en effet, Sandy raconte avoir vécu de la maltraitance grave de la part de sa mère durant l'enfance. Sa manière d'être avec Sandy a été la source de grands traumatismes ; elle n'a jamais cessé de chercher à obtenir de l'amour de sa mère. Lorsqu'elle est morte, cette blessure s'est ravivée intensément. Ses excès de consommation se sont accentués, car elle ressentait le besoin de se défouler et, mais aussi de ne pas sentir la souffrance. Aujourd'hui Sandy raconte son récit et les émotions qui l'assaillent sont fortes. Elle prend doucement la mesure de l'ampleur des effets des expériences violentes ayant traversé sa trajectoire et elle comprend qu'elle ne peut plus continuer à vivre sans prendre le temps de regarder son histoire en face. Son chemin vers la guérison commence.

13. Rita

Rita a 53 ans et réside au FFAM au moment de notre rencontre. Originnaire de la Colombie-Britannique, Rita a été adoptée très jeune suite au meurtre de sa mère. Elle a beaucoup souffert de solitude durant l'enfance ; sa mère ne l'aimait visiblement pas et elle n'a jamais ressenti de lien fort avec aucun membre de sa famille adoptive. Ce n'est qu'à l'adolescence, qu'elle apprend qu'elle est autochtone. Elle rencontre l'amour de sa vie un peu plus tard et se marie avec lui au cours de la vingtaine. Alors qu'ils ont une fille, son mari se suicide. La perte est immense. Pour elle, le bonheur d'aimer et de se sentir aimé n'arrive qu'une fois dans une vie. C'est le début d'une longue dépression. Elle qui avait travaillé pendant plus de dix ans aux petites annonces du journal la Gazette n'arrive plus à travailler. Elle n'a d'autres choix que de demander l'aide sociale. Elle se met à consommer de la marijuana pour amoindrir la douleur. Quelques années plus tard, elle rencontre un homme avec qui elle eut une seconde fille. Leur relation est complexe en raison de la dépression de Rita et du syndrome d'asperger que son conjoint porte. Dans la mi- quarantaine, Rita décide d'entamer une thérapie de jour. Mais encore très fragile sur le plan émotionnel, elle n'arrive pas à poursuivre. Elle ne se sent pas prête à faire le deuil de relations affectives avortées. C'est seulement au moment de sa seconde éviction, qui la met en contact avec la DPJ, qu'elle entreprend les démarches pour opérer des changements dans le cours de son existence. Elle se rend alors en Colombie-Britannique pour demander l'aide de sa communauté dans le dossier de la protection de la jeunesse. Sur recommandation de la travailleuse sociale, elle décide d'aller au FFAM pour prendre le temps de voir plus clair dans sa vie. Elle met un terme à sa consommation et s'investit corps et âme dans toutes les activités organisées par les intervenantes du FFAM. Elle apprend à faire la paix avec le passé au contact des autres femmes avec qui elle partage le quotidien. Elle a aussi réussi à rétablir les liens de confiance avec ses deux filles. Convaincue d'être sur la bonne voie, Rita fait un pas de plus tous les jours.

14. Jacqueline

À 59 ans, Jacqueline venait de sortir il y a à peine deux mois de la prison pour femmes de Joliette. Elle avait été incarcérée six ans suite à l'homicide involontaire d'un ami. Originaire du Manitoba, elle a passé la majorité de sa vie, à partir de l'adolescence, dans les Laurentides. La maison habitée durant sa vie adulte, a été vandalisée durant son incarcération et Jacqueline est happée par la peine lorsqu'elle parle du fait de ne plus avoir de chez-soi. Jacqueline affirme être issue d'une famille stricte et autoritaire. Sa mère, ojibway, était allée au pensionnat indien et son père EuroCanadien, travaillait dans l'armée. Dans la maison familiale, les enfants avaient à bien se tenir et surtout à ne pas exprimer d'émotions, quelles qu'elles soient. Elle faisait aussi partie de la première génération d'Autochtones à fréquenter l'école publique en milieu urbain au Manitoba. Jacqueline a pris la décision de se sauver de la maison familiale à l'âge de 14 ans, après avoir été témoin du viol de sa sœur par son frère. En plus de fuir ce drame, elle était complètement épuisée d'être accablée par les tâches que sa mère lui assignait sans relâche. Jacqueline ne comprenait pas à cette époque que sa mère ne faisait que reproduire l'éducation reçue au pensionnat. Après quelques années à voyager, elle rencontre l'homme qui deviendra son mari au Québec. Le couple a eu ensemble 4 enfants aujourd'hui âgés de 34 à 41 ans. Son décès au milieu des années 1990 a été vécu très difficile par Jacqueline. Elle commence à fumer du pot de façon régulière pour alléger ses souffrances. Puis une autre épreuve assaille Jacqueline ; après avoir travaillé manuellement toute sa vie, elle perd l'usage de ses jambes dans un accident de travail. Mais l'incident qui aura marqué sa vie est le délit pour lequel elle a été emprisonnée. Séparée de sa famille, elle a vécu et ressenti l'abandon le plus profond. C'est avec l'aide de la prière et de la spiritualité (le créateur, l'univers, la vie) qu'elle est parvenue à retrouver l'espoir et la foi en la vie et l'avenir. Elle a pu retrouver la force d'aller de l'avant, et commencé le travail de reconnaissance de ses propres faiblesses et en particulier, sa part de responsabilité, pour le cours des choses. À l'or de la soixantaine, elle admet avoir elle aussi besoin d'aide et elle sait dorénavant demander cette aide. Source d'inspiration pour toutes au FFAM, Jacqueline est un modèle de résilience.

Bibliographie

- Aboriginal Affairs Northern Development Canada. 2015. *Statistics on the Implementation of the Indian Residential Schools Settlement Agreement*. Canada. En ligne : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1315320539682/1315320692192> Page consultée le 24 janvier 2017.
- Aboriginal Healing Foundation. 2008. *Aboriginal Healing in Canada: Studies in Therapeutic Meaning and Practice*. Ottawa, Aboriginal Healing Foundation. 270p. En ligne : <http://www.ahf.ca/downloads/aboriginal-healing-in-canada.pdf> Page consultée le 24 janvier 2017.
- Association des femmes autochtones du Canada. 2010. *Un protocole d'application culturellement pertinent selon les sexes*. Ottawa, Association des femmes autochtones du Canada. En ligne : <https://www.nwac.ca/wp-content/uploads/2015/06/2010-AFAC-Qu%E2%80%99est-ce-qu%E2%80%99un-protocole-d%E2%80%99application-pertinent-%C3%A0-la-culture-et-bas%C3%A9-sur-le-genre.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Agence de la santé publique du Canada. 2008. *Femmes autochtones et violence familiale*. Ottawa, Centre national d'information sur la violence dans la famille. 44p.
- Alaers, J. 2010. « Two-Spirited People and Social Work Practice: Exploring the History of Aboriginal Gender and Sexual Diversity », *Critical Social Work*, Vol. 11 (1): 63-79.
- Albrecht, G., Sartore, G.-M., Connor, L. Higginbotham, N., Freeman, S., Kelly, B., Stain, H., Tonna, A. & G. Pollard, 2007, « Solastalgia: The Distress Caused by Environmental Change », *Australasian Psychiatry* 15: S95-S98.
- Alia, V. 2009. « Inuit Women and the Politics of Naming in Nunavut », dans *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. Mcguire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 100-105.
- Allan, B. & J. Smylie. 2015. *First Peoples, Second-Class Treatment: The role of Racism in the Health and well-being of Indigenous Peoples in Canada*. Toronto, The Wellesley Institute. 71 p. En ligne: http://ywcacanada.ca/data/research_docs/00000325.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- American Academy of Pediatrics. 2014. *Adverse Childhood Experiences and the Lifelong Consequences of Trauma*. 5p. Itasca, American Academy of Pediatrics. En ligne : https://www.aap.org/en-us/Documents/ttb_aces_consequences.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Amnistie Internationale. 2004. *On a volé la vie de nos sœurs. Discrimination et violence contre les femmes autochtones*. Amnistie Internationale. 17p.
- AMR Planning and Consulting. 2011. *Forum national des femmes autochtones : Ensemble, nous mettrons fin à la violence*. Vancouver, Ministère des Relations et de la Réconciliation avec les Autochtones de la Colombie- Britannique & Association des femmes autochtones du Canada. 33p.
- Anderson, K. 2011. *Life Stages and Native Women. Memory, Teachings and Story Medicine*. Winnipeg, University of Manitoba Press.

- Anderson, K. 2009. « Notokwe Opikiheet « Old-lady raised » Aboriginal Women's Reflections on Ethics and Methodologies », dans *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. Mcguire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 507-519.
- ARUC Odena. 2009. *Les Autochtones et la ville au Québec: identité, mobilité, qualité de vie et gouvernance*. Brochure. En ligne: <http://www.odena.ca/IMG/pdf/BrochureODENA-2.pdf> Page consultée le 24 janvier 2017.
- Asch, M. 2014. *On Being Here to Stay: Treaties and Aboriginal Rights in Canada*. Toronto, University of Toronto.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. 2007. *Premières Nations : Incontournables pour l'avenir du Québec. Appel ultime aux partis politiques provinciaux. Nos principes et enjeux ; l'obligation d'y répondre*. 13p. En ligne : <http://www.apnql-afnql.com/fr/publications/pdf/AppelUltime-PartiPolitiques.pdf> Page consulté le 1^{er} septembre 2016.
- Aulette, J.R. & J. Wittner. 2012. *Gendered worlds*. Oxford, Oxford University Press. 2^e edition.
- Australian Housing and Urban Research Institute. 2004. « Re-thinking Indigenous Homelessness », *AHURI Research and Policy Bulletin*. Issue 42, 6p.
- Bandura, A. 2007. *Auto-efficacité : Le sentiment d'efficacité personnelle*, Paris, Éditions De Boeck Université.
- Barman, J. 2006. « Taming Aboriginal Sexuality. Gender, Power and Race in British Columbia, 1850-1900 », dans *In the Days of Our Grandmothers - A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*. Kelm, M-E. & L. Townsen (eds.) Toronto, University of Toronto Press: 270-300.
- Baskin, C. 2007. « Aboriginal Youth talk about Structural Determinants as the Causes of their Homelessness ». *First peoples' child and family review* 3 (3): 31-42.
- Bastien, E. 2009. « Matrimonial real Property Solutions » In *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. Mcguire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 175-181.
- Battiste, M. 2015. *Decolonizing education. Nourishing the Learning Spirit*. Vancouver, UBC Press. 217p.
- Beaudry-Gour, B. 1978. *Mines et syndicats en Abitibi-Témiscamingue : 1910-1950*. Université d'Ottawa (Mémoire de maîtrise en histoire), 145p.
- Beaulieu, A. 2008. « « L'on a point d'ennemis plus grands que ces sauvages. » L'alliance franco-innue revisitée (1603-1653) », *Revue d'histoire de l'Amérique Française*. Vol. 61 (3-4) : 365-395.
- Behrendt, L. 1995. « Women's Work: The Inclusion of the Voice of Aboriginal Women ». *Legal Education Review* (6): 169- 174.
- Benoit, C., Dena C. & M. Chaudhry. 2003. « In Search of a Healing Place: Aboriginal Women in Vancouver's Downtown Eastside », *Social Science & Medicine* 56 (4): 821-833.
- Berger, R. 2015. « Now I see it, Now I Don't: Researcher's Position and Reflexivity in Qualitative Research », *Qualitative Research*. Vol 15 (2): 219-234.
- Berman, H., Alvernaz Mulcahy, G., Forchuk, C., Edmunds, K.A., Haldenby, A. & R. Lopez. 2009. « Uprooted and Displaced: A Critical Narrative Study of Homeless, Aboriginal,

- and Newcomer Girls in Canada », *Issues in Mental Health Nursing* 30 (7) (janvier): 418-430.
- Bertaux, D. 2010. *Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes*. 3^e édition. Paris, Armand Colin.
- Bird, C., Goulet, S., Oelke, N., Thurston, W., Turner, D. & A. Woodland. 2010. *Report on the Aboriginal Homelessness Community Gathering*. Calgary, Aboriginal Friendship Centre of Calgary. 34p.
- Blackstock, C. 2008. « Reconciliation Means Not Saying Sorry Twice: Lessons from Child Welfare in Canada », *From Truth to Reconciliation*. Ottawa, Aboriginal Healing Foundation. 16p.
http://speakingmytruth.ca/downloads/AHFvol1/11_Blackstock.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Blair, P. J. 2005. *Rights of Aboriginal Women On- and Off-Reserve*. Scow Institute. 3p.
- Blanchet-Cohen, N., Bedeaux, C., Geoffroy, P. 2015. *Évaluation des projets du Fonds pour la persévérance scolaire des jeunes autochtones*. Montréal, Université Concordia.
- Boileau, A., Bergeron, A. & C. Lévesque. 2015. *Naniawig mamwe ninawind. Debout et solidaires. Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec*. Kahnawake, Femmes autochtones du Québec, 69p.
- Bopp, J., van Bruggen, R., Elliott, S., Fuller, L., Hache, M. Hrenchuk, C., Levan, M.B. & G. McNaughton. 2007. *You Just Blink and it can Happen. A Study of Women's Homelessness North of 60, Pan-Territorial Report*. Yellowknife YWCA. 28p.
- Boulanger, I. 2010. *Il est minuit cinq pour les femmes autochtones du Canada. Vers une analyse intersectionnelle des discriminations de genre et de race*. UQAM (Mémoire de maîtrise en droit international), 149p.
- Bourdaleix, A-L. & M. Loïselle. 2011. « Le transfert de la souffrance lié à l'institution scolaire : le cas d'une communauté algonquine du Québec », *Les Collectifs du CIRP*. Vol. 2 : 269-286. En ligne :
http://www.cirp.uqam.ca/documents%20pdf/collectifs/27_Bourdaleix_Manin_LoiselleM.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Bousquet, M-P. 2012. « Êtres libres ou sauvages à civiliser ? L'éducation des jeunes amérindiens dans les pensionnats indiens au Québec, des années 1950 à 1970 », *Revue d'histoire de l'enfance régulière* : 162-192.
- Bousquet, M-P. 2002. *Quand nous vivions dans le bois », le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada*. Université Laval et Université de Paris X (Thèse de doctorat en anthropologie).
- Boutilier, A. 2014. « Native Teen's Slaying a 'Crime', not a 'Sociological Phenomenon', Stephen Harper says » *The Star*, 22 août 2014.
https://www.thestar.com/news/canada/2014/08/21/native_teens_slaying_a_crime_not_a_sociological_phenomenon_stephen_harper_says.html Page consultée le 6 juin 2016.
- Boyer, Y. 2009. « First Nations Women's Contributions to Community and culture through Canadian Law », dans *Restoring the Balance. First Nations Women, Community, and Culture*. Valaskakis, G., Dion Stout, M. and E. Guimond (eds.) Winnipeg, University of Manitoba Press: 69-96.
- Brant Castellano, M. 2009. « Heart of the Nations: Women's Contributions to Community Healing », dans *Restoring the Balance. First Nations Women, Community, and Culture*.

- Valaskakis, G., Dion Stout, M. and E. Guimond (eds.) Winnipeg, University of Manitoba Press: 203-236.
- Brassard, R., & M. Jaccoud. 2002. « L'enfermement des femmes autochtones : une reconstruction d'objet », *Criminologie* 35 (2) : 73-90.
- Brassard, R., & J. Martel. 2009. « Trajectoires sociocarcérales des femmes autochtones au Québec : effets de l'incarcération sur l'exclusion sociale », *Criminologie* 42 (2): 121-152.
- Brave Heart, M.Y.H, Chase, J., Elkins, J. & D.B. Altschul. 2011. « Historical Trauma Among Indigenous Peoples of the Americas: Concepts, Research, and Clinical Considerations », *Journal of Psychoactive Drugs* 43 (4):282-90.
- Brave Heart, M.Y.H. 2007 « The Impact of Historical Trauma: The Example of the Native Community », dans *Trauma Transformed: An Empowerment Response*, M. Bussey & J. Wise, (eds.) New York, Columbia University Press: 176-193.
- Brave Heart, M. Y.H. 2003. « The Historical Trauma Response Among Natives and its Relationship with Substance Abuse: a Lakota Illustration », *Journal of psychoactive drugs* 35 (1) (mars): 7-13.
- Brave Heart, M.Y.H., and De Bruyn, L. 1998. « The American Holocaust: Historical Unresolved Grief Among Native American Indians », *National Center for American Indian and Alaska Native Mental Health Research Journal* (8): 56-78.
- Brennan, S. 2011. «Violent Victimization of Aboriginal Women in the Canadian Provinces, 2009 ». *Juristat* Catalogue no. 85-002-X : 48-56.
- Breton, A. 2011. *Les enfants autochtones en protection de la jeunesse au Québec : leur réalité comparée à celle des autres enfants*. Université Laval (mémoire de maîtrise en psychoéducation), 89p.
- Breton, A., Dufour, S. & C. Lavergne. 2012. « Les enfants autochtones en protection de la jeunesse au Québec : leur réalité comparée à celle des autres enfants », *Criminologie*, vol. 45 (2):157-185.
- Brockie, T.N, Heinzemann, M. & J. Gill 2013. « A Framework to Examine the Role of Epigenetics in Health Disparities Among Native Americans », *Nursing Research and Practice*. Volume 2013: 1-9.
- Brown, L. B. (ed.). 1997. *Two Spirit People: American Indian Lesbian Women and Gay Men*. New York, Haworth Press.
- Brownridge, D.A. 2003. « Male Partner Violence Against Aboriginal Women in Canada: An Empirical Analysis ». *Journal of interpersonal violence* 18 (1): 65-83.
- Bruce, R. R. 2009. *An Intersectional Analysis of Aboriginal Women in the Downtown Eastside and B.C.'s Income Assistance Policy*. Simon Fraser University (mémoire de maîtrise en science politique), 101p.
- Buffalohead, P. K. 1983. « Farmers Warriors Traders: A Fresh Look at Ojibway Women », *Minnesota History* 48 (6): 236-244.
- Burawoy, M. 1998. « The Extended Case Method ». *Sociological Theory*, Vol. 16 (1): 4-33.
- Callaghan, B. 1992. *Inuit Educational and Language Programs in Nouveau Quebec 1912-1991*. University of Alberta (mémoire de maîtrise en fondement de l'éducation), 424 p.
- Cameron, A. 2006. « Stopping the Violence: Canadian Feminist Debates on Restorative Justice and Intimate Violence », *Theoretical Criminology* 10 (1): 49-66.

- Campbell, M. 1973. *Half Breed. A Memoir of a Canadian Childhood*. Toronto, McClelland & Stewart.
- Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or. 2009. *Enquête terrain sur les besoins en d'itinérance à Val-d'Or*. Val-d'Or, CAAVD. 39p. En ligne : <http://www.cathii.org/sites/www.cathii.org/files/ItineranceFR.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or. 2008. *Le phénomène de l'itinérance au Québec : Val-d'Or et les Premières Nations*. Val-d'Or, CAAVD. 23p.
- Centre de collaboration nationale de la santé autochtone (CCNSA). 2013. *Sécurité culturelle en Santé publique chez les Premières Nations, les Inuits et les Métis. État des lieux sur la compétence et la sécurité culturelle en éducation, en formation et dans les services de santé*. Prince George, CCNSA. En ligne : http://www.nccah-ccnsa.ca/Publications/Lists/Publications/Attachments/88/CIPHER_report_FR_web_updated.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Chandler, M. J. & W.L. Dunlop. 2015. "Cultural Wounds Demand Cultural Medicines", dans *Determinants of Indigenous Peoples' Health in Canada*, Greenwood, M, de Leeuw, S., Lindsay, N. M. & C. Reading (eds.) Toronto, Canadian Scholars' Press : 78-89.
- Chandler, M. J., & C. Lalonde. 1998. « Cultural Continuity as a Hedge against Suicide in Canada's First Nations ». *Transcultural Psychiatry* 35 (2): 191-219.
- Clark, N. 2012. *Perseverance, Determination and Resistance: An Indigenous Intersectional-Based Policy Analysis of Violence in the Lives of Indigenous Girls*. Simon Fraser University. 28p. En ligne : http://www.sfu.ca/iirp/documents/IBPA/7_Indigenous%20Girls_Clark%202012.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Clatworthy, S. 2009. « Modifications apportées en 1985 à la Loi sur les Indiens : répercussions sur les Premières Nations du Québec », *Cahiers québécois de démographie*, 38 (2): 253-286.
- Collins, P. H. & S. Bilge. 2016. *Intersectionality*. Cambridge, Oxford, New York & Boston, Polity Books.
- Collins, P. H. 2002. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York & Londres, Routledge.
- Collin-Vézina, D., J. Dion & N. Trocmé. 2009. « Sexual Abuse in Canadian Aboriginal Communities: A Broad Review of Conflicting Evidence ». *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health* 7 (1): 27-47.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec (CSSSPNQL). 2013. *Recueil d'histoires de vie des survivants des pensionnats indiens du Québec*. 128p. En ligne : <http://www.cssspnql.com/docs/centre-de-documentation/fr-cssspnql-recueil-pensionnats-r%C3%A9impression.pdf?sfvrsn=2>
- Commission de vérité et de réconciliation du Canada. 2015. *Commission de vérité et réconciliation du Canada : Appels à l'action*. Ottawa, CVR. En ligne : http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/2015/Findings/Calls_to_Action_French.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Commission de vérité et de réconciliation du Canada. 2014. *Pensionnats indiens : Lieu et nombre*, Ottawa, CVR. En ligne : <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=25>, Page consultée le 2 juin 2016.

- Commission d'étude sur l'intégrité du territoire du Québec. 1971. *Rapport 1968-1972*, vol. 4 : *Le Domaine indien*, Québec, Éditeur officiel.
- Conseil canadien de la santé. 2012. *Empathie, dignité et respect. Créer la sécurisation culturelle pour les Autochtones dans les systèmes de santé en milieu urbain*. Conseil canadien de la santé. 78p. En ligne : http://publications.gc.ca/collections/collection_2013/ccs-hcc/H174-39-2012-fra.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada. 2010. *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains décembre*. En ligne : http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2/EPTC_2_FINALE_Web.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Corbin, J. & A.K. Strauss. 2008. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Cornellier, B. 2016. « Interculturalism, Settler Colonialism, and the Contest Over « Nativeness » », dans *Biopolitics and Memory in Postcolonial Literature and Culture*, Griffiths, M. R. & contributeurs (eds.) Farnham, Ashgate: 77- 102.
- Cornellier, F. 2011. *Vivre la ville : l'expérience sociale et spatiale des autochtones de Val-d'Or*. Université de Montréal (Mémoire présenté au département d'anthropologie). 168p.
- Corriveau, J. 2010. « Centre d'hébergement pour Inuits dans Villeray - La controverse a eu raison du projet ». *Le Devoir*, 10 septembre 2010. En ligne : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/295888/centre-d-hebergement-pour-inuits-dans-villeray-la-controverse-a-eu-raison-du-projet> Page consultée le 6 juin 2016.
- Croteau, M. & C. Handfield 2010. « Centre d'hébergement pour Inuit: « On n'en veut pas dans notre cour ». *La Presse*. 2 juin 2010. En ligne : <http://www.lapresse.ca/actualites/montreal/201006/01/01-4285956-centre-dhebergement-pour-inuits-on-nen-veut-pas-dans-notre-cour.php> Page consultée le 18 août 2016.
- Culhane, D. 2009. « Narratives of Hope and Despair in Downtown Eastside Vancouver », dans *Healing Traditions: The Mental Health of Canadian Aboriginal Peoples*. Kirmayer, L. and G. Valaskakis (eds.) Vancouver, University of British Columbia Press: 160-177.
- Cunningham, J. 2015. « Faire de la recherche avec les femmes autochtones et faire sa part pour reconstruire le cercle : expérience d'une étudiante québécoise », dans *Le sujet du féminisme est-il blanc ?* Hamrouni, N. & de C. Maillé (dir.), Montréal, Les éditions du remue-ménage : 109-132.
- Cunningham, J. 2008. *Contemporary State-Aboriginal Treaty Making: Beyond colonizing relations?* Concordia University, (Master's thesis, Department of Political Science).
- Deer, S. 2015. *The Beginning and End of Rape. Confronting Sexual Violence in Native America*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Delâge, D. 1991. « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15 (1) : 55-87.

- Denison, J., Varcoe, C. & A. J. Browne. 2014. « Aboriginal Women's Experiences of Accessing Health Care When State Apprehension of Children is Being Threatened », *Journal of Advanced Nursing*, 70(5): 1105–1116.
- Desmarais, D., Rhéaume, J., Arcan, N., & I. Fortier. (eds.) 2012. *Transformations de la modernité et pratiques (auto)biographiques*. Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Dessureault, G. 2015. *Onze femmes inuit à Montréal : comprendre leur expérience d'itinérance et de sortie de rue*. Université de Montréal (mémoire de maîtrise en service social). 152p.
- Deutsch R., Woolner, L. & C.-L. Byington. 2014. « Storytelling and Trauma: Reflections on "Now I see it", a Digital Storytelling Project and Exhibition in Collaboration with the Native Women's shelter of Montreal », *McGill Journal of Education / Revue des sciences de l'éducation de McGill* 49(3): 707-716.
- Dhamoon, R.K. 2011. « Considerations on Mainstreaming Intersectionality », *Political Research Quarterly*. Vol. 64 (1): 230-243.
- Dickason, O. P. 1997. *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*. Edmonton, University of Alberta Press.
- Dickson-Swift, V., James, E.L. & P. Liamputtong. 2008. *Undertaking Sensitive Research in the Health and Social Sciences: Managing Boundaries, Emotions and Risks*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Direction générale des communications Affaires indiennes et du Nord Canada. 2002. *Terminologie autochtone : Une terminologie en évolution qui se rapporte aux peuples autochtones au Canada*. Gouvernement du Canada. En ligne : http://www.collectionscanada.gc.ca/webarchives/20071125001910/http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/pub/wf/wofi_f.pdf Page consultée le 10 août 2016.
- Dodson, M. « The Dispossession of Indigenous People: And Its Consequences », *Parity*, Vol. 23, No. 9, Nov. 2010: 6-7. En ligne : http://search.informit.com.au/documentSummary;dn=601547825713749;res=IEL_HSS Page consultée le 10 août 2016.
- Driskill, Q-L. Finley, C. Gilley, B-J. & S.L. Morgensen. 2011. « Introduction » & « Revolution is for Everyone », dans *Queer-Indigenous Studies. Critical Interventions in Theory, Politics and Literature*. Driskill and al. (eds.) Tucson, University of Arizona Press: 1-28; 211-238.
- Duran E. & B. Duran 1995. *Native American Postcolonial Psychology*. Albany, NY: SUN.
- Durie, M. 2006. « Indigenous Resilience: from Disease to Disadvantage to the Realization of Potential» *Rapou Oranga. Pacific Region Indigenous Doctors Congress*, New Zealand, December 7, 2006.
- Elliot, S, V. Bruggen, R & J. Bopp. 2007. *The Little Voices of Nunavut. A Study of Women Homelessness North of 60. Territorial report*. Iqaluit, Qullit Nunavut Status of Women Council. 161p.
- Elkouri, R. 2016. « Et si c'étaient des femmes blanches ? » *La Presse*. (16 décembre) En ligne : <http://www.lapresse.ca/debats/chroniques/rima-elkouri/201612/12/01-5050773-et-si-cetaient-des-femmes-blanches-.php> Page consultée le 16 décembre 2016).
- Employment and Social Development Canada. 2016. *Homelessness Partnering Strategy Directives 2014-2019*. En ligne:

- <http://www.esdc.gc.ca/eng/communities/homelessness/funding/directives.shtml>
Page consultée le 14 avril 2017.
- Environics Institute. 2010. *Urban Aboriginal Peoples Study*. Toronto, Environics Institute, 190p.
- Etienne, M. & E. Leacock. 1980. *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*. New York, Praeger Publishers.
- Farley, M. 2005. « Prostitution in Vancouver: Violence and the Colonization of First Nations Women ». *Transcultural Psychiatry* 42 (2) (juin 1): 242-271.
- Fédération des ressources pour femmes violentées et en difficulté du Québec. 2008. « Pour une politique en itinérance tenant compte des multiples visages de l'itinérance au féminin ». Montréal. 27p.
- Feit, H. 2005. « Re-Cognizing Co-Management as Co-Governance: Histories and Visions of Conservation at James Bay ». *Anthropologica*. 47 (2): 267-288.
- Femmes autochtones du Québec. 2016. *Se tourner vers nos traditions: Valoriser l'identité LGBT/bispirituelles et combattre les préjugés*. Kahnawake : FAQ. En ligne : <http://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/12/TournerTraditionsFR.pdf>
Page consultée le 20 avril 2017.
- . 2012. *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. 21p. Kahnawake : FAQ. En ligne : http://www.faq-qnw.org/sites/default/files/publications/Lignes_directrices.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- . 2011. *L'approche autochtone en violence familiale utilisée par le Réseau des maisons d'hébergement autochtones/ The Aboriginal Approach to Family Violence as Used by the Native Women's Shelters Network*. Kahnawake : Femmes autochtones du Québec. 29p.
- . 2008. *Les femmes autochtones et la violence*. Kahnawake : Femmes autochtones du Québec. 11p.
- . 2001. *Femmes autochtones et discrimination*. Kahnawake : Femmes autochtones du Québec. 30p.
- Ferguson, J. 2003. *L'algonquin Gabriel Commandant : biographie romancée d'un pionnier de l'Abitibi*, Québec, Septentrion, 372 p.
- Fernandez, J. A. 1981. « La loi sur les Indiens : un outil de gestion démographique ». Université de Montréal. En ligne : www.erudit.org/livre/aidelf/1981/000751co.pdf
- Fiske, J.-A. 2008. « Making the Intangible Manifest: Healing Practices of the Qul-Aun Trauma Program » dans Aboriginal Healing Foundation. *Aboriginal Healing in Canada: Studies in Therapeutic Meaning and Practice*. 270p : 31-91. En ligne : <http://www.ahf.ca/downloads/aboriginal-healing-in-canada.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Fiske, J.-A. 2006. « Political Status of Native Indian Woman », dans *In the Days of Our Grandmothers-A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*. Kelm, M-E. & L. Townsend (eds.) Toronto, University of Toronto Press: 336-366.
- Fiske, J.-A. 1991. « Colonization and the Decline of Women's Status: The Tsimshian Case » *Feminist Studies*. Vol. 17 (3): 509-535.
- 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*. Université Laval (Mémoire de maîtrise en service social). 135p.
- Fondation autochtone de guérison. 2012. *La danse, le chant, la peinture et le savoir-dire de l'histoire de guérison : La guérison par les activités créatives*. Ottawa, Fondation autochtone de guérison. 124p.
- . 2007. *Suicide chez les Autochtones au Canada*. Ottawa, Fondation autochtone de guérison. 211p. En ligne : <http://www.fadg.ca/downloads/le-suicide.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- . 2003. *Peuples autochtones, résilience et séquelles du régime des pensionnats*. Ottawa, Fondation autochtone de guérison. 79p.
- Fortin, G.L. & J. Frenette. 1989. « L'acte de 1851 et la création de nouvelles réserves indiennes au Bas-Canada en 1853 », *Recherches amérindiennes du Québec*. Vol. XIX (1) : 31-37.
- Fraternité des Indiens du Canada. 1972. *La maîtrise indienne de l'éducation indienne*. Déclaration de principe présentée au Ministère des Affaires indiennes. 54p. En ligne : <http://www.avenir-future.com/pdf/maitrise%20indienne%20de%20l'%C3%A9ducation%20fra.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Frenette, J. 2013. « Les lois de l'extension des frontières du Québec de 1898 et de 1912, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois et la Première Nation Abitibiwinini. » *Recherches amérindiennes du Québec*, vol 43 (1) : 87-104. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/raq/2013/v43/n1/1024476ar.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Gadamer, H.-G. 1998. *Truth and Method* (2^e éd.). New York, Continuum. (Édition originale 1960.)
- Garon, J. E. 1940. *Historique de la colonisation dans la province de Québec de 1825 à 1940*. Ministère de la colonisation : Québec. En ligne : <http://www.ourroots.ca/page.aspx?id=4036485&gclid=0850f74b-fc77-4c2c-be38-6a7f6d91f2eb> Page consultée le 6 juin 2016.
- Gentelet, K., Bissonnette, A. & G. Rocher. 2007. *La sédentarisation : effets et suites chez des Innus et des Atikamekw*. Les Éditions Thémis.
- Giddens A. 1994. *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Gite l'Autre Porte. 2015. *Portrait de la prostitution en Abitibi-Témiscamingue, des services existants et des besoins*. 264p.
- Glaser B. G. & A. L. Strauss. 2010. *La découverte de la théorie ancrée*. Paris, Armand Colin. (Édition originale : 1967).
- Goudreau, G. 2011. *Aboriginal women's initiative. Literature review*. Ottawa : Gouvernement du Canada. 52p.
- Goudreau, G., Weber-Pillwax, C., Cote-Meek, S., Madil, H. & S. Wilson. 2008. « Hand Drumming: Health-Promoting Experiences of Aboriginal Women from a Northern Ontario Urban Community ». *Journal de la santé autochtone* (janvier): 72- 83.
- Goulet, H. 2016. *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Gouvernement du Québec. 2008. *Guide intérimaire en matière de consultation des communautés autochtones*, 15p. En ligne :

- https://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/guide_inter_2008.pdf Page consultée le 1^{er} septembre 2016.
- Gouvernement du Québec. 2008. *L'itinérance au Québec. Cadre de référence*. Québec, Gouvernement du Québec. En ligne : <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2008/08-846-01.pdf> Page consultée le 17 mars septembre 2018.
- Grammond, S. 2009. *Identity Captured by Law. Membership in Canada's Indigenous Peoples and Linguistic Minorities*. Montreal, & Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Green, J. 2007. « Balancing Strategies. Aboriginal Women and Constitutional Rights in Canada », dans *Making Space for Indigenous Feminism*, Green, J. (ed.) London, Zed Books: 140-159.
- Green, R. 2016. « Quebec's Rotten History Curriculum is Fault of both PQ and Liberals », *Ricochet*, 20 août 2016, En ligne: <https://ricochet.media/en/1364/quebecs-rotten-history-curriculum-is-fault-of-both-pq-and-liberals> Page consultée le 2 septembre 2016.
- Groot, S., Hodgetts, D., Waimarea Nikora, I. & C. Leggat-Cook. 2011. « A Maori Homeless woman », *Ethnography* 12 (3): 375-397.
- Groupe de travail sur le bien-être des enfants autochtones. 2015. *Bien-être des enfants autochtones. Rapport aux premiers ministres des provinces et territoires*. En ligne : <http://www.pmprovincesterritoires.ca/phocadownload/publications/fr-aboriginal-children-in-care-report-july2015.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Groulx, L. 1919/ 1930. *La naissance d'une race*. Montréal, Librairie d'action canadienne-française limitée.
- Guay, C. & S. Grammond. 2012. « Les enjeux de l'application des régimes de protection de la jeunesse aux familles autochtones », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 24 (2) : 67-83.
- Guay, C. & S. Grammond. 2010. « À l'écoute des peuples autochtones ? Le processus d'adoption de la « loi 125 », *Nouvelles pratiques sociales*. Vol. 23(1), automne : 99-113.
- Gunn Allen, P. 1992. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, Beacon Press.
- Hamdullahpur K., Jacobs Kahá:wi, J. & K. Gill. 2017. « A comparison of socioeconomic status and mental health among inner-city Aboriginal and non-Aboriginal women », *International Journal of Circumpolar Health* 76(1): online. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/22423982.2017.1340693>, Page consultée le 30 mars 2018.
- Hamelin, L.-H. 1967. « Bilan statistique des lots de colonisation en Abitibi et au Témiscamisque (Québec) », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 11(24) : 479-496.
- Hancock, A-M. 2016. *Intersectionality. An Intellectual History*. Oxford, Oxford University Press.
- Hankivsky, O. 2014. *Intersectionality 101*. Institute for Intersectionality Research and Policy, Simon Fraser University. 34p.
- Harper-Brown, C. 2014. *The Strengthening Families Approach and Protective Factors Framework: Branching Out and Reaching Deeper*. Center for the Study of Social Policy. 70p.

- Havard, G. 2003. *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en haut, 1660-1715*. Sillery et Paris, Septentrion et Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Henning, D.K. 2007. « Yes, my daughters we are Cherokee women », dans *Making space for Indigenous Feminisms*. Green, J. (ed.) London, Zed Books: 187-198.
- Hills, D. M. 2003. « Traditional Medicine in Contemporary Contexts ». *Protecting and Respecting Indigenous Knowledge and Medicine*. National Aboriginal Health Organization, Ottawa. 52p. En ligne : http://16016.vws.magma.ca/english/pdf/research_tradition.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Hot, A. 2010. *L'école des Premières Nations au Québec*. Montréal, Les Cahiers DIAOG. Réseau DIALOG. 56p. En ligne : <http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-201001.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Hurley, M-C. 2002. *Le rapport fiduciaire entre la Couronne et les peuples autochtones*. Ottawa, Direction de la recherche parlementaire. En ligne : <http://www.bdp.parl.gc.ca/content/lop/ResearchPublications/prb0009-f.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Institute of Medicine, Board on Population Health and Public Health Practice, Roundtable on the Promotion of Health Equity and the Elimination of Health Disparities. 2013. *Leveraging Culture to Address Health Inequalities: Examples from Native Communities*. National Academies Press. 92p.
- Irvine, K., 2009. *Soutien des parents autochtones : Enseignements pour l'avenir*. Prince-George, Centre de Collaboration nationale pour la Santé autochtone. 56p. En ligne : [http://www.nccah-ccnsa.ca/Publications/Lists/Publications/Attachments/37/Supporting%20Aboriginal%20Parents%20-%20Teachings%20for%20the%20Future%20\(French\).pdf](http://www.nccah-ccnsa.ca/Publications/Lists/Publications/Attachments/37/Supporting%20Aboriginal%20Parents%20-%20Teachings%20for%20the%20Future%20(French).pdf)
- Jaccoud M. & R. Brassard. 2003. « La marginalisation des femmes autochtones à Montréal », dans Newhouse, D. & E. J. Peters (dir.), *Des gens d'ici : les Autochtones en milieu urbain*. Ottawa, Projet de recherche sur les politiques : 143-159.
- Jaccoud, M. 1992. « Les femmes autochtones et la justice pénale », *Criminologie* 25 (1): 65-85.
- Jacobs, B. 2009. « Response to Canada's Apology to Residential Schools Survivors », dans *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. Mcguire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 11-14.
- Jacobs, B. & A. Williams. 2008. « Legacy of Residential Schools: Missing and Murdered Aboriginal Women », *From Truth to Reconciliation*. Ottawa, Aboriginal Healing Foundation. 22p.
- Jaenen, C. J. 1984. *The French Relationship with the Native Peoples of New France and Acadia*. Ottawa, Indian and Northern Affairs Canada. Corporate Policy Research Branch.
- Jamieson, K. 1978. *Indian Women and the Law in Canada: Citizens Minus*. Ottawa, Advisory Council on the Status of Women. 108p.
- Jkaye. 2015. « Justice for Cindy Gladue demands an Appeal of Recent Verdict ». *Edmonton Journal*. 26 mars 2015. En ligne : <http://edmontonjournal.com/opinion/opinion-justice-for-cindy-gladue-demands-an-appeal-of-recent-verdict> Page consultée le 6 juin 2016.

- Joe, R. 2016. *Nous sommes les rêveurs*. Anthologie secrète. Montréal, Mémoire d'encrier. 122 p.
- Johnston, P. 1983. *Native Children and the Child Welfare System*. Ottawa, Canadian Council on Social Development.
- Joyal, R. (dir). 2000. *L'évolution de la protection de l'enfance au Québec. Des origines à nos jours*. Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Kanien'kehaka Raotitiohkwa Cultural Center. 1985. *Of Men and Steel: Kahnawake and the Construction Industry*, Kahnawake, Kanien'kehaka Raotitiohkwa Cultural Center. 4p.
- Kermoal N. & C. Lévesque. 2010. « Repenser le rapport à la ville : pour une histoire autochtone de l'urbanité », *Nouvelles Pratiques sociales* 23 (1) : 67-82.
- Kimelman, E. C. 1985. *No Quiet Place: Final Report to the Honourable Muriel Smith, Minister of Community Services / Review Committee on Indian and Métis Adoptions and Placements*. Manitoba, Review Committee on Indian and Métis Adoptions and Placements.
- King, D. 2006. *Bref compte-rendu du Régime des pensionnats pour les Inuits du gouvernement fédéral du Canada*. Ottawa, Fondation autochtone de guérison. 27p. En ligne : <http://www.fadg.ca/downloads/king-summary.pdf>
- Kirkup, K. 2016. « Les agressions sexuelles, un fléau chez les autochtones ». *La Presse canadienne*, 13 novembre. En ligne : <http://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-affaires-criminelles/201611/13/01-5040814-les-agressions-sexuelles-un-fleau-chez-les-autochtones.php>
- Kirmayer, L., Simpson, C. & M. Cargo. 2003. « Healing Traditions: Culture, Community and Mental Health Promotion with Canadian Aboriginal Peoples », *Australasian Psychiatry* 11: S15-S23.
- Kishigami, N. 2012. « Living Conditions and Ways of Life of Inuit People in Montreal: a Summary from Research Conducted in Montreal from August 20- 31, 2012 ». Osaka, Japan: National Museum of Ethnology.
- Kishigami, N. 2008. « Homeless Inuit in Montréal ». *Études/Inuit/Studies* 32 (1): 73-90.
- Labrana R., Lévesque C., Cloutier É. & T. Sirois. 2014. *Les Autochtones des villes au Québec : conditions socioéconomiques et dynamiques de mobilité. Première série de résultats de l'enquête provinciale ODENA*. Cahiers ODENA 2014-03. Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, Montréal.
- Labrecque, MF. 2014. *De Ciudad Juárez à l'autoroute des larmes : Ces femmes autochtones que l'on tue en toute impunité*. Montréal, Cahiers Dialogue no 2014-01. Document de recherche. 22p. En ligne <http://www.reseaudialog.ca/docs/CahiersDIALOG-201401.pdf> Page consultée le 29 août 2016.
- Labrecque, M. F. 1984. « Être née femme autochtone », *Recherches amérindiennes du Québec* Vol.14 (3).
- Lachapelle, M. 2017. *La négociation d'un parcours d'intégration : Expériences postsecondaires d'Inuit du Nunavik*. Université Laval (Thèse de doctorat en anthropologie).
- Ladner, K. 2009. « Gendering Decolonization, Decolonizing Gender », *Australian Indigenous Law Review*, vol. 13 (1): 62-77.

- Lang, S. 1998. *Men as Women, Women as Men : Changing Gender in Native American Cultures*. Austin, University of Texas Press.
- Lahire, B. 2012. *Un monde pluriel. Penser l'unité en sciences sociales*. Éditions Seuil.
- Laplante, M. 1991. *Les Autochtones de Val-d'Or : étude sur les Autochtones vivant en milieu urbain*. Val-d'Or, CAAVD: 312p.
- LaRocque, E. 2007. « Métis and Feminist », dans *Making Space for Indigenous Feminism*, Green, J (ed.). London, Zed Books : 53-71.
- Latimer, E., McGregor, J., Méthot, C., & A. Smith, pour l'équipe de Je Compte MTL. 2015. *Dénombrement des personnes en situation d'itinérance à Montréal le 24 mars 2015*. Montréal, Ville de Montréal, 7 juillet.
- Lavolette, C. 2013. « Récits de vie : construction de sens et de liens. Présentation ». *Les politiques sociales*, Vol. 1-2: 4-9.
- Lavoie, M. 2010. *Le Domaine du roi. 1652-1859. Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation*. Québec, Septentrion.
- Lavoie, M. & D. Vaugois. 2010. *L'impasse amérindienne. Trois commissions d'enquête à l'origine d'une politique de tutelle et d'assimilation*. Québec, Septentrion.
- Lawrence, B. 2003. « Gender, Race and the Regulation of Native identity in Canada and the United States: An Overview », *Hypatia*. 18 (2) 3-31. En ligne : <https://muse.jhu.edu/journals/hypatia/v018/18.2lawrence.pdf>
- Leacock, E. 1983. « Interpreting the Origins of Gender Inequality: Conceptual and Historical Problems », *Dialectical Anthropology* Vol. 7 (4): 263-284.
- Leacock, E. 1980. « Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization », dans *Women and Colonization*. M. Etienne and E. Leacock (eds.) New York, Praeger Publishers: 25-42.
- Leclair, J. 2012. « L'effet structurant des droits reconnus aux Peuples autochtones sur le débat entourant le Plan Nord », dans Lévesque C., Salée D., et I. Radu (dir.), *Les peuples autochtones et le Plan Nord : éléments pour un débat*. Cahier DIALOG no. 2012-04. Recueil de textes. INRS, Montréal : 65-78.
- Lepage, P. 2009. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. 2e édition. Québec, Commission des droits de la personne et de la jeunesse. 96p. En ligne : <http://www.cdpcj.qc.ca/publications/Mythes-Realites.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Leroux, J. 2004. *Au pays des peaux de chagrin. Occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au XXe siècle*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lévesque, C. & G. Polèse. 2015. *Une synthèse des connaissances sur la réussite et la persévérance scolaires des élèves autochtones au Québec et dans les autres provinces canadiennes*. Montréal, Cahier DIALOG # 2015-01. Rapport de recherche. 239p.
- Lévesque C. & É. Cloutier. 2013. « Les Premiers Peuples dans l'espace urbain au Québec : trajectoires plurielles », dans *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*. Beaulieu, A. Papillon M. & S. Gervais (dir.) Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal: 281-296.
- Lévesque, C. 2009. «La recherche québécoise relative aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances», dans Gagné, N., Martin, T. & M. Salaün (eds.) *Autochtonies. Vue de France et du Québec*. DIALOG, Presses de l'Université Laval, Mondes autochtones. : 455-470.

- Levi, A. 2009. « The Ethics of Nursing Student International Clinical Experiences » *Journal of Obstetrics, Gynecology and Neonatal Nursing*, Vol. 38: 94-99.
- Loiselle, M., Dugré, S., Neveu, L-P., Mowatt-Gaudreault, Mowatt, J. M. Kistabish, M. & T. Mapachee. 2009. *Les impacts de l'arrivée des «wemitikojik» (colons blancs) au début du XXe siècle sur le mode de vie des Abitibiwinnik (Algonquins): recueil de récits de vie chez les aînés de la communauté de Pikogan*. Val-d'Or, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. 41p. En ligne : <http://www.reseaudialog.ca/DocsPDF/RAPRECHERCHEFINAL30MARS2009.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Mallock, L. 2009. «Indian Medicine, Indian Health », dans *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. Mcguire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 466-479.
- Manitoba government. 2016. *First Nation, Métis and Inuit Education Policy Framework DRAFT 2016 – 2019. Transforming Educational Experiences through the Five Rs: Recognition, Revitalization, Relevance, Relationships and Reconciliation*. En ligne : http://www.edu.gov.mb.ca/aed/fnmi_framework/document.pdf
- Mantler, A. & A.C. Logan. 2015. «Natural environments and mental health», *Advances in Integrative Medicine*. (2): 5-12.
- Maracle, L. 1996. *I am Woman. A Native Perspective on sociology and Feminism*. Vancouver, Press Gang Publishers.
- McCall, L. 2005. « The Complexity of Intersectionality ». *Signs* 30 (31): 1771-1802.
- McIvor, S. 2009. « Aboriginal Women's Rights as « Existing Rights », dans *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. Mcguire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 374-381.
- McIvor, S. 2007. « A Woman of Action », dans *Making Space for Indigenous Feminism*, J. Green (ed.) London, Zed Books: 241-254.
- McSheffrey, E. 2016. « Indigenous Leaders Shocked, Again, by Repeated Exclusion from Trudeau's Climate Talks ». *National Observer*, December 16, 2016. En ligne: <http://www.nationalobserver.com/2016/12/16/news/indigenous-leaders-shocked-again-repeated-exclusion-trudeaus-climate-talks> (page consultée le 16 décembre 2016.)
- Meadows, L.M., Thurston, W.E. & L. E. Lagendyk. 2009. « Aboriginal Women at Midlife. Grandmothers as Agents of Change », dans *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. Mcguire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 188-199.
- Memmot, P. & C. Chambers. 2010. « Indigenous Homelessness in Australia: An Introduction » *Parity* 23 (9): 8-11.
- Memmott, P., & C. Chambers. 2008. « Homelessness Amongst Aboriginal People in Inner Sydney ». Melbourne, AHURI Research Centers. 13p.
- Menzies, P. 2009. « Homeless Aboriginal Men », dans *Finding Home Policy Options for Addressing Homelessness in Canada*. J.D. Hulchanski (ed.). Canadian Homelessness Research Network. Toronto, Cities Centre Press: 601-624.
- Mihesuah, D. A. 2003. *Indigenous American Women. Decolonization, Empowerment, Activism*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Milloy, J.S. 1999. *A National Crime. The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*. Winnipeg, University of Manitoba.

- Montmigny, L., Jaccoud, M., Brassard, R., Harper, É., Leroux, S. & M-P. Bousquet. 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.
- Montpetit, C. 1989. *Trajectoires de vie de migrants autochtones en milieu urbain*. Université de Montréal (Mémoire de maîtrise en anthropologie).
- Monture P. & P. McGuire. 2009. « Introduction », dans *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. McGuire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 1-8.
- Moore, R. 1978. *The Historical Development of the Indian Act*. Ottawa, Treaties Historical research Centre, Indian and Northern Affairs. En ligne : http://www.kitselas.com/images/uploads/docs/The_Historical_Development_of_the_Indian_Act_Aug_1978.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Morantz, T. 2002. *The White Man's Gonna Getcha: The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*. McGill-Queen's Native and Northern Series #30. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Mohawk Women of Caughnawaga. 2009. « The Least Members of our Society », dans *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. McGuire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 352-357.
- Mucchielli, A. & P. Paillé. 2012. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris, Armand Collin.
- Napoleon, V. 2009. « Aboriginal discourse: Gender, identity, and community », dans *Indigenous peoples and the law: Comparative and critical perspectives*, Richardson, B.J., Imai, S. & K. McNeil (eds.) Oxford and Portland, Hart Publishing, 233-256.
- National Scientific Council on the Developing Child. 2012. *Establishing a Level Foundation for life: Mental Health Begins in Early Childhood*. Working Paper No. 6. Boston, Center on the Developing Child at Harvard University. En ligne : <http://developingchild.harvard.edu/wp-content/uploads/2008/05/Establishing-a-Level-Foundation-for-Life-Mental-Health-Begins-in-Early-Childhood.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- . 2010a. *Early Experiences Can Alter Gene Expression and Affect Long-term Development*. Working Paper No. 10. Boston, Center on the Developing Child at Harvard University. En ligne : <http://developingchild.harvard.edu/wp-content/uploads/2010/05/Early-Experiences-Can-Alter-Gene-Expression-and-Affect-Long-Term-Development.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- . 2010b. *Persistent fear and Anxiety Can Affect Young Children's Learning and Development*. Working Paper No. 9. Boston, Center on the Developing Child at Harvard University. En ligne : <http://developingchild.harvard.edu/wp-content/uploads/2010/05/Persistent-Fear-and-Anxiety-Can-Affect-Young-Childrens-Learning-and-Development.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Native women's association of Canada (NWAC). 2015. *You are not Alone. A Toolkit for Aboriginal Women Escaping Domestic Violence*. Ottawa, Native Women's Association of Canada. 32 p. En ligne: <https://nwac.ca/wp-content/uploads/2015/04/NWAC-You-Are-Not-Alone-Handbook-with-weblinks.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.

- . 2011. *Mettons fin aux séquelles des pensionnats qui mènent aux prisons. Allons vers des modèles de réconciliation culturellement pertinents selon les sexes*. Ottawa, Native Women's Association of Canada. 28p.
- . 2010a. *Culturally Relevant Gender Based Models of Reconciliation*. Ottawa, Native Women's Association of Canada: 35p. En ligne : <http://www2.uregina.ca/resolve/assets/pdf/Culturally-revelant-gender-based.pdf> Page consultée le 3 juillet 2016.
- . 2010b. *What Their Stories tell us. Research Findings from the Sisters in Spirit Initiative*. Ottawa, Native Women's Association of Canada. 58p.
- . 2010c. *Section 1.2 of the Canadian Human Rights Act: Balancing Collective and Individual Rights and the Principle of Gender Equality*. Ottawa, Native Women's Association of Canada. 91 p. En ligne: http://www.doyouknowyourrights.ca/sites/nai-ina/files/pdf/section1-2_article1-2-eng.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- . 2009. « Aboriginal Women and the Constitutional Debates », dans *First Voices: An Aboriginal Women's Readers*, Monture-Angus, P. & P. D. Mcguire (eds.) Toronto, Innana Publications and Education Inc.: 247-252.
- Native Youth Sexual Network. 2011. *Indigenous Young Women Lead. Our stories, our Strengths, our Truths*. Toronto, Native Youth Sexual Network, 94 p. En ligne: http://girlsactionfoundation.ca/files/indigenous_young_women_lead_print.pdf Page consultée le 3 septembre 2016.
- Novac, S. 2006. *Family Violence and Homelessness: A Review of the Literature*. Ottawa, National Clearinghouse on Family Violence, Public Health Agency of Canada. 54p.
- O'Bomsawin, A. 1988. *No address*. Documentaire. ONF-NFB. 56 min.
- O'Bomsawin, K. 2018. *Ce silence qui tue*. Documentaire. Montréal, Productions Wabanok. 70 min.
- Observatoire canadien sur l'itinérance. 2017. *Définition canadienne de l'itinérance*. Toronto, Observatoire canadien sur l'itinérance. En ligne : http://www.homelesshub.ca/sites/default/files/COHhomelessdefinitionFR.pdf?_ga=2.76701841.504991935.1518275363-2061299221.1516484950 Page consultée le 17 mars 2018.
- O'Donnell, V. & S. Wallace. 2011. *First Nations, Métis and Inuit Women*. Ottawa, Statistics Canada. 49 p. En ligne : <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-503-x/2010001/article/11442-eng.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Olsen Harper, A. 2009. « Sisters in Spirit », dans *Restoring the Balance. First Nations Women, Community, and Culture*. Valaskakis, G., Dion Stout, M. & E. Guimond (eds.) Winnipeg, University of Manitoba Press: 175-200.
- Ontario Native Women's Association. 2007. *Until Our Hearts Are on the Ground. Contemporary Issues Facing Aboriginal Women in Ontario. An Ontario Native Women's Association Position Paper*. Ontario Native Women's Association. 26p.
- Otis, G. 2013. « The Impact of the Royal Proclamation of 1763 on Quebec: Then and Now », *LCAC Creating Canada Symposium*, Oct. 7, 2013. En ligne : <http://ssrn.com/abstract=2423785> Page consultée le 1^{er} septembre 2016.
- Ouellet, M. 2015. « Couillard reconnaît le « génocide culturel » des Peuples autochtones du Canada », *La Presse canadienne*, 4 juin 2015. En ligne :

- <http://www.lapresse.ca/le-soleil/actualites/societe/201506/04/01-4875311-couillard-reconnait-le-genocide-culturel-des-peuples-autochtones.php>
- Panasuk, A. 2003. « Le sang « impur » des Amérindiennes », *La Gazette des femmes*. 1 janvier 2003. En ligne : <https://www.gazettedesfemmes.ca/4334/le-sang-impur-des-amerindiennes/> Page consultée le 22 août 2016.
- Patrick, C. 2014. *Aboriginal Homelessness in Canada. A Literature Review*. Toronto, Canadian Homelessness Research Network Press.
- Pearce, M. E., W. M. Christian, K. Patterson, K. Norris, A. Moniruzzaman, K. J. P. Craib, M. T. Schechter, P. & M. Spittal. 2008. « The Cedar Project: Historical Trauma, Sexual Abuse and HIV risk Among Young Aboriginal People who use Injection and Non-Injection Drugs in two Canadian Cities », *Social science & medicine* 66 (11): 2185–2194.
- Pember, M-A. 2015. « Trauma May Be Woven into DNA of Native Americans », *Indian Country Today*. 28 mai 2015. En ligne : <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2015/05/28/trauma-may-be-woven-dna-native-americans-160508> Page consultée le 6 juin 2016.
- Pharand, S. 2008. *ISHKUTEU - Des services d'aide en violence conjugale en réponse aux besoins des femmes autochtones*. Montréal, Université du Québec à Montréal. Avec la collaboration de Femmes autochtones du Québec, Réseau DIALOG & Fédération des ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec.
- Preston, R. J. 2002. *Cree Narrative, Expressing the Personal Meaning of Events* (Second Edition). Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Quinless, J. 2012. *Les femmes autochtones au Canada, portrait statistique d'après le recensement de 2006*. Ottawa, Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. 102p. En ligne : https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/ai_rs_pubs_ex_abwch_pdf_1333374752380_fra.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Quinn, A. 2007. « Reflections on Intergenerational Trauma: Healing as a Critical Intervention », *First Peoples Child & Family Review* 3 (4): 72–82.
- Quintero, G. 2001. « Making the Indian: Colonial Knowledge, Alcohol, and Native Americans », *American Indian Culture and Research Journal*, 25 (4): 57-71.
- Regroupement des Centres d'amitié autochtone du Québec. 2016. *Mémoire pour la solidarité et l'inclusion sociale. Mino Madji8in : En action pour le mieux-être des Autochtones dans les villes*. Wendake, Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. En ligne : http://www.rcaaqaq.info/images/Memoire_RCAAQ_2016-02-26_FINAL.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- . 2014. *Lutte à l'intimidation envers les Autochtones dans les villes*. Mémoire du déposé dans le cadre de la consultation publique sur la lutte contre l'intimidation. Wendake, Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. En ligne : http://www.rcaaqaq.info/images/stories/docs/Me%CC%81moire_RCAAQ_2014_Intimidation_MFA_francais.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- . 2013. *Mémoire présenté au Secrétariat aux affaires autochtones - Pour contrer le racisme et la discrimination envers les Autochtones au Québec*. Wendake, Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. En ligne :

- http://www.rcaa.qc.ca/images/stories/docs/Memoire_RCAAQ_2013_Racisme-SAA.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- . 2008. *Mémoire sur le phénomène de l'itinérance chez les Autochtones en milieu urbain du Québec*. Wendake, Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. 22p.
- Rice, B. 2005. *Seeing the World with Aboriginal Eyes. A Four Directional Perspective on Human and Non-Human Values, Cultures and Relationships on Turtle Island*. Winnipeg, Native Studies Press.
- Richomme, O. 2008. « L'adoption allochtone d'enfants autochtones aux États-Unis et l'Indian Child Welfare Act de 1978 », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. 38 (2-3): 133-144.
- Robbins, J. A. & J. Dewar. 2011. « Traditional Indigenous Approaches to Healing and the Modern Welfare of Traditional Knowledge, Spirituality and Lands: A Critical Reflection on Practices and Policies Taken from the Canadian Indigenous Example », *The International Indigenous Policy Journal* 2 (4):1-17.
- Robertson, L. H. 2006. « The residential school experience: Syndrome or historic trauma ». *Pimatisiwin* 4 (1): 1-28.
- Roscoe, W. 1998. *Changing ones: Third and Fourth genders in Native North America*. New York, St. Martin's Press.
- Ross, A., Dion, J., Cantinotti, M., Collin-Vézina, D., & L. Paquette. 2015. « Impact of Residential Schooling and of Child Abuse on Substance Use Problem in Indigenous Peoples », *Addictive Behaviors*, Vol. 51: 184-192.
- Roy, B. 2015. « Entrevue à l'émission Point du jour ». *Radio-Canada* (22 décembre 2015). En ligne : http://ici.radio-canada.ca/emissions/point_du_jour/2015-2016/chronique.asp?idChronique=393375
- Royal Commission on Aboriginal Peoples. 1996. *Perspectives and Realities (Vol. 1-2-3-4)*. Ottawa, Royal Commission on Aboriginal Peoples.
- Ruttan, L., Laboucane-Benson, P. & B. Munro. 2008. « A Story I Never Heard Before »: Aboriginal Young Women, Homelessness, and Restoring Connections ». *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health* 6 (3): 31-54.
- Ruttan, L., LaBoucane-Benson, P. & B. Munro. 2010. « "Home and Native Land": Aboriginal Young Women and Homelessness in the City », *First Peoples Child and Family Review* 1: 67-77.
- Sangster, J. 2006. « Native Women, Sexuality and the Law », dans *In the Days of Our Grandmothers- A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*. Kelm, M-E. & L. Townsend (eds.) Toronto, University of Toronto Press: 301-335.
- Savard, R. 2008. « La « réduction » de Sillery 1638-1660 : Maquette de l'idée de « réserves indiennes », *Recherches amérindiennes du Québec*. Vol. 38 (2-3) : 137-131.
- Savard, R. 1994. « Un projet d'État indien indépendant à la fin du XVIIIe siècle et le Traité de Jay ». *Recherches amérindiennes du Québec*. Vol. 24 (4)4 : 57-69.
- Savoie, D. 2011. « Des Inuit déracinés et itinérants », *Relations*, n° 753, décembre 2011. En ligne : <http://www.cjf.qc.ca/fr/relations/article.php?id=2780&title=des-inuit-dacracinacs-et-itinacrants> Page consultée le 6 juin 2016.
- Sawaya, J-P. 2013. « Les Amérindiens et le traité de Paris », *Cap-aux-Diamants*, (115): 27-30.

- Sider, D., Canadian Race Relations Foundation & Nishnawbe-Gamik Friendship Centre. 2005. *A Sociological Analysis of Root Causes of Aboriginal Homelessness in Sioux Lookout, Ontario*. Toronto, Canadian Race Relations Foundation. 171p.
- Sinclair, R. 2007. « Identity Lost and Found: Lessons from the Sixties Scoop ». *First Peoples Child and Family Review*, Vol. 3(1): 65-82.
- Sinha, S., Trocmé, N., Fallon, B., MacLaurin, B., Fast, E., Thomas Prokop, S. *et al.* 2011. *Kiskisik Awasisak: Remember the Children. Understanding the Overrepresentation of First Nations Children in the Child Welfare System*. Ontario, Assembly of First Nations. En ligne: http://cwrp.ca/sites/default/files/publications/en/FNCIS-2008_March2012_RevisedFinal.pdf
- Sioui, M-M. 2015. « Femmes autochtones: Ce n'est pas juste à Val-d'Or ». *La Presse*. 26 octobre 2015. En ligne : <http://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-affaires-criminelles/affaires-criminelles/201510/25/01-4913888-femmes-autochtones-ce-nest-pas-juste-a-val-dor.php>
- Simpson, L. B. 2017. *As We Have Always Done. Indigenous Freedom Through Radical Resistance*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Shahram, S.Z., Bottorff, J.L. Kurtz, D.L.M., Oelke, N.D., Thomas, V. & P. M. Spittal. 2017. « Understanding the Life Histories of Pregnant-Involved Young Aboriginal Women with Substance Use Experiences in Three Canadian Cities », *Qualitative Health Research*. Vol. 27 (2): 249-259.
- Speck, F. G. 1926. « Culture Problems in Northeastern North America », *Proceedings of the American Philosophical Society*. 65: 272-311.
- Société Makivik. 2012. *Mémoire sur l'itinérance Inuit à Montréal*. Présenté au Front d'action populaire en réaménagement urbain dans le cadre de la Commission populaire itinérante sur le droit au logement. Novembre 2012. 10p. En ligne : <http://www.homelesshub.ca/sites/default/files/INUIT%20HOMELESSNESS%20-%20FRAPRU%20MEMOIRE%20FRANCAIS%20PRESENTE%20LE%207%20NOVEMBRE%202012%20A%20MONTREAL.pdf> Page consultée le 6 juin 2016.
- Sotero, M. M. 2006. « A Conceptual Model of Historical Trauma: Implications for Public Health Practice and Research ». *Journal of Health Disparities Research and Practice*, Vol. 1(1): 93-108.
- Statistique Canada. 2017. *Perspective géographique*. Recensement de 2016. Ottawa, Statistique Canada.
- St-Denis, V. 2007. « Feminism is for Everybody: Aboriginal Women, Feminism and Diversity », dans *Making Space for Indigenous Feminism*, Joyce Green (ed.). London, Zed Books: 33-52.
- Stewart- Harawira, M. 2007. « Indigenous Feminism as Resistance to Imperialism », dans *Making Space for Indigenous Feminism*, Joyce Green (ed.). London, Zed Books: 124-139.
- Stote, K. 2015. *An Act of Genocide. Colonialism and the Sterilization of Aboriginal Women*. Winnipeg, Fernwood Publishing.
- Stout, R. 2010. *Urban Aboriginal Women and Mental Health*. Winnipeg, Center of excellence for women's health. 116p.
- Thatcher, R. 2002. *Residential School Abuse and Aboriginal Homelessness in Canada. A Review of Relevant Literature*. Ottawa, Aboriginal Healing Foundation.

- Thériault, Y. 1951. *L'apostolat missionnaire en Mauricie*. Collection « L'histoire régionale ». No 7. Éditions du Bien Public, Trois-Rivières.
- Thistle, J. 2017. *Définition de l'itinérance chez les Autochtones au Canada*. Ottawa, Observatoire Canadien sur l'itinérance.
- Tourigny, M., Domond, P., Trocmé, N., Sioui, B. & K. Baril. 2007. « Les mauvais traitements envers les enfants autochtones signalés à la Protection de la jeunesse du Québec : Comparaison interculturelle », *First Peoples Child and Family Review*, Vol. 3: 84-102.
- Trocmé, N., Knoke, D., & C. Blackstock. 2004. « Pathways to Overrepresentation of Aboriginal Children in Canada's Welfare System », *Social Services Review*, 78(49): 577-601.
- Tuhiwai Smith, L. 2008. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London, Zed Books.
- Turner, A. 2016. *La situation des enfants autochtones âgés de 14 ans et moins dans leur ménage*. Série Regard sur la société canadienne, Statistique Canada, 17p. En ligne : <http://www.statcan.gc.ca/pub/75-006-x/2016001/article/14547-fra.pdf> Page consultée le 13 juillet 2016.
- Trudel, M. 2004. *Deux siècles d'esclavage au Québec*. Montréal, Hurtubise HMH.
- Valaskakis, G. G. 1999. « Sacajawea and her Sisters: Images and Native women », *Canadian Journal of Native Education* 23 (1): 117-135.
- Varga, P. 2017. « Nunavik Inuit in Town for Medical Treatment Have New Home in Dorval ». *The Montreal Gazette*. 16 janvier. En ligne : <http://montrealgazette.com/news/local-news/west-island-gazette/nunavik-inuit-in-town-for-medical-treatment-have-new-home-in-dorval>
- Viau, R. 2015. *Amerindia. Essais d'ethnohistoire autochtone*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Viau, R. 2005. *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoise ancienne*. Montréal, Boréal.
- Villeneuve, L. 1984. *The Historical Background of Indian Reserves and Settlements in the Province of Quebec*. Ottawa, Indian and Northern Affairs Canada (révisé et mis à jour par D. Francis).
- Voyageur, C. 2000. « Contemporary Aboriginal Women in Canada », *Visions of the Heart: Canadian Aboriginal Issues*. 2^e Ed. D. Long & O. P. Dickason (eds.) Toronto, Harcourt Canada: 81-106.
- Walsh, C. A., P. MacDonald, G. E. Rutherford, K. & B. Krieg. 2011. « Homelessness and Incarceration Among Aboriginal Women: An Integrative Literature Review », *Pimatisiwin* 9 (2): 363-386.
- Walters, E. 2014. *Sœurs volées. Enquête sur un féminicide au Canada*. Montréal, Éditions Lux.
- Wesley-Esquimaux, C. 2009. « Trauma to Resilience: Notes on Decolonization », dans *Restoring the Balance. First Nations Women, Community, and Culture*. Valaskakis, G.G., Dion Stout, M. and E. Guimond (eds.) Winnipeg, University of Manitoba Press: 13-34.
- Wesley-Esquimaux, C. 2007. « Inside Looking Out, Outside Looking In », *First Peoples Child & Family Review* 3 (4): 62-71.

- Williams, Toni. 2008. « Intersectionality Analysis in the Sentencing of Aboriginal Women in Canada: What Difference Does it Make? », dans *Law, Power and the Politics of Subjectivity: Intersectionality and Beyond*. Cooper, D. (ed.) Routledge, Cavendish, Taylor & Francis: 79-104.
- William, K. & E. Kinsmo. 2011. « Resistance to Indigenous Feminism », dans *Feminism for real, Deconstructing the academic industrial complex of feminism*. Ottawa, Our School/ Our Selves Publications, Canadian Centre for Policy Alternatives: 21-34.
- Wilson, A. 2007. « N'tacimowin inna nah' Our Coming In Stories », *Canadian women studies/ Les cahiers de la femme*, Vol. 26 (3-4): 194- 199.
- Wheeler, W. 2000. *Decolonizing Tribal Histories*. University of California, Berkeley (PhD dissertation).
- Whitbeck, L. B., G. W. Adams, Hoyt, D. R. & X. Chen. 2004. « Conceptualizing and Measuring Historical Trauma Among American Indian people », *American Journal of Community Psychology*, 33 (3): 119–130.
- Working Group on Customary Adoption in Aboriginal Communities. 2012. *Report of the Working Group on Customary Adoption in Aboriginal Communities*. Government of Québec. 182p. En ligne : http://www.justice.gouv.qc.ca/english/publications/rapports/pdf/rapp_adop_auto_ch_juin2012-a.pdf Page consultée le 6 juin 2016.
- Yellow Bird, M. 2013 « Neurodecolonization », dans *Decolonizing Social Work*, Gray, M. Coates, J., Yellow Bird, M. & T. Hetherington (eds.) Farhnam, Ashgate: 293-310.
- YWCA Yellowknife & Yellowknife Women's society. 2007. *Being Homeless is Getting to be Normal. A Study of Women's Homelessness in the Northwest Territories*. Territorial report. Yellowknife. 196p.
- Zambrowsky-Cross S. 1986. *Évaluation des besoins chez les femmes autochtones ayant ou risquant d'avoir des démêlés avec la justice dans la région de Montréal/Needs Assessment on the Native Women Who are or May be in Conflict with the Law in the Region of Montreal*. Ottawa, Ministère du Solliciteur général.