

Université de Montréal

La demande de pardon du pape, une étape essentielle du processus de réconciliation entre les
Autochtones et les non-Autochtones au Canada ?

Étude ethnographique de douze acteurs de la réconciliation au Québec

Par

Cassandra Prieto

Études internationales, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de M. Sc.
en Études internationales, option Cultures, conflits et paix

Octobre 2020

© Cassandra Prieto, 2020

Université de Montréal

Études internationales — Faculté des arts et sciences

Ce mémoire intitulé

**La demande de pardon du pape, une étape essentielle du processus de réconciliation entre
les Autochtones et les non-Autochtones au Canada ?**

Étude ethnographique de douze acteurs de la réconciliation au Québec

Présenté par

Cassandra Prieto

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Ignace Ndongala Maduku
Président-rapporteur

Patrice Brodeur
Directeur de recherche

Robert Schwartzwald
Membre du jury

Résumé

La Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada (CVRC) qui s'est tenue du mois de juin 2008 au mois de juin 2015 avait pour objectif de faire la lumière sur la douloureuse période des pensionnats qui s'est étendue des années 1820 aux années 1990. Bien que le mandat de la CVRC se limitait uniquement au dossier des pensionnats, il illustre la fragmentation de la nation canadienne autour des rapports entre Autochtones et autres habitants du territoire canadien. Malgré la tenue de cette commission, très peu d'auteurs s'accordent sur les résultats de cette commission. Bien que l'on remarque certaines avancées, il semblerait que, plus d'une décennie plus tard, de nombreux obstacles entravent encore le chemin vers la réconciliation. Parmi eux, nous retrouvons l'absence de demande de pardon du pape aux autochtones ayant fréquenté les pensionnats catholiques. L'objectif de ce mémoire est de mieux comprendre l'importance du pardon dans le processus de réconciliation entre Autochtones et non-Autochtones au Canada. Cette recherche revêt une vision bidisciplinaire, politique et théologique, pour répondre à cet objectif. La question de recherche proposée est la suivante : pourquoi l'absence de demande de pardon du pape aux Autochtones constitue un obstacle à la réconciliation ? Nous supposons sur la base de nos lectures préliminaires que cette absence de demande de pardon est un obstacle par sa dimension politique et sa dimension spirituelle. Nous supposons également en nous basant sur la théorie de *peacebuilding* de John Paul Lederach, que l'attention portée sur l'absence de demande de pardon du pape constitue en soi un obstacle à la réconciliation.

Pour répondre à cette question de recherche, nous avons mené une revue de la littérature approfondie sur le rôle du pardon dans un processus de réconciliation d'un point de vue politique puis spirituel. Nous avons ensuite mené une enquête pour confronter nos résultats à la réalité du terrain. Cette enquête a réuni douze acteurs locaux de la réconciliation au Québec. Certains parmi ces participants sont Autochtones, certains font partie d'une institution catholique et d'autres n'affichent aucune affiliation. Les résultats recueillis démontrent que contrairement à notre idée préliminaire, l'absence de demande de pardon du pape ne constitue pas un obstacle à la réconciliation. Cependant, c'est effectivement l'attention qui y est portée qui nuit à la réconciliation. Nos conclusions ont été bousculées par la mobilisation Wet'suwet'en qui s'est tenue dès le début de l'année 2020 au Québec et qui illustre que la réconciliation est encore un chemin sinueux parsemé d'obstacles qui doivent être pris en compte dans de futures recherches.

Mots-clés : • Pardon • Église catholique • Autochtones • Premières Nations • Politique • Théologie • Réconciliation • *Peacebuilding* • Pape • Canada •

Abstract

The Truth and Reconciliation Commission held in Canada (TRC) from June 2008 to June 2015 aimed to shed light on the painful residential school era that occurred between 1820 and 1990. Although the TRC's mandate only focused on the residential schools' matter, it illustrates the fragmentation on relationships between Indigenous people and other Canadian inhabitants. Despite the holding of this commission, very few academic authors agree on its results. Although some progress has been noted, it seems that many obstacles still stand in the way of reconciliation. Among them is the absence of a request for forgiveness from the Pope to the natives who attended Catholic boarding schools. The purpose of this thesis is to understand the importance of forgiveness in the process of reconciliation. This research takes a bi-disciplinary, political and theological approach to meet this objective. The research question under study goes by the following: why does the absence of a Pope's request for forgiveness to the Indigenous people constitutes an obstacle to reconciliation? We assume—based on our preliminary readings—that the absence of a request for forgiveness is an obstacle due to its political and spiritual dimensions. We also assume—based on John Paul Lederach's theory of peace building—that the attention paid to the Pope's lack of request for pardon itself constitutes an obstacle to reconciliation.

To answer this research question, we conducted a comprehensive literature review on the role of forgiveness in processes of reconciliation from a political, and then a spiritual, point of view. We then conducted a survey to compare our results with the reality on the ground. This survey brought together twelve key players of reconciliation in Québec. Some of these participants are Indigenous, some are part of a Catholic institution, and others have no affiliation. The evidence collected in this study shows that, contrary to our preliminary idea, the absence of the Pope's request for forgiveness does not constitute an obstacle to reconciliation. However, it is indeed the attention paid to it that undermines reconciliation. Our findings have been shaken up by the Wet'suwet'en mobilization that took place at the beginning of 2020, which illustrates that reconciliation is still a winding road dotted with obstacles that need to be considered for future research.

Keywords: • Pardon • Catholic Church • Indigenous people • First Nations • Politics • Theology • Reconciliation • Peace building • Pope • Canada •

Table des matières

| | |
|--|-----------|
| Résumé | i |
| Abstract | ii |
| Table des matières | iii |
| Liste des sigles et abréviations | vi |
| Remerciements | vii |
| Introduction | 1 |
| La CVRC, entre hier et aujourd’hui | 1 |
| État de la question | 4 |
| Les acteurs | 5 |
| Les auteurs | 19 |
| Question de recherche | 22 |
| Cadre théorique de la recherche | 22 |
| Chapitre I : Le pardon, une notion politique ? | 38 |
| 1. Mise en contexte | 38 |
| 2. Entre le repentir, les excuses et le pardon | 40 |
| 3. Les raisons d’une mobilisation politique du pardon | 40 |
| 3.1 Attributs du pardon pour les victimes | 41 |
| 3.2 Attributs du pardon pour les coupables | 41 |
| 3.3 Attributs du pardon pour les communautés | 41 |
| 3.4 Les manifestations du pardon en politique | 44 |
| 4. De l’interpersonnel au collectif, la légitimité des demandeurs et leurs motivations | 46 |
| 4.1. Qui peut demander pardon au nom d’un collectif ? | 46 |
| 4.2. Les facteurs qui influencent les chefs d’État à demander pardon | 47 |
| 4.2.1 Les pressions | 47 |

| | |
|--|-----------|
| 4.2.2 Les types de gouvernements | 48 |
| 4.2.3 La justice transitionnelle | 50 |
| Conclusion : le pardon, une notion politique importante. | 51 |
| Chapitre II : Le pardon, une notion spirituelle ? | 52 |
| 1. Le pardon dans l’imaginaire chrétien..... | 52 |
| 1.1 La conception biblique du pardon..... | 53 |
| 1.1.1 « Pardonne-ne nous nos offenses »,..... | 53 |
| 1.1.2 « comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés »..... | 57 |
| 1.1.3 Les sacrements | 59 |
| 1.2 L’importance du pardon dans la religion chrétienne et ses attributs..... | 60 |
| Conclusion : l’importance du pardon pour les chrétiens..... | 63 |
| 2. Le pardon dans les spiritualités autochtones | 64 |
| 2.1 Paysage des affiliations religieuses des Autochtones du Canada | 65 |
| 2.1.1 Pratiques ancestrales | 66 |
| 2.1.2 Pratique du catholicisme | 68 |
| 2.1.3 Autres pratiques chrétiennes | 69 |
| 2.1.4 Pratique du panindianisme | 70 |
| 2.2 Le pardon dans les cosmologies autochtones canadiennes | 70 |
| 2.2.1 La notion de pardon existe-t-elle ? | 71 |
| 2.2.2 Le pardon est-il important ? | 72 |
| Conclusion : le pardon dans la spiritualité | 75 |
| Chapitre III : De l’appel à l’action 58 aux réalités de terrain..... | 77 |
| 1. Choix méthodologiques..... | 77 |
| 2. Résultats et analyse, une perspective locale de la réconciliation | 83 |
| 2.1 La réconciliation..... | 83 |

| | |
|---|------------|
| 2.2 Le pardon dans le processus de réconciliation | 90 |
| 2.2.1 La notion de pardon..... | 90 |
| 2.2.2 Au-delà du pardon, la résolution de conflit chez les communautés autochtones..... | 91 |
| 2.2.3 L'importance de la demande de pardon du pape dans la réconciliation | 94 |
| Les raisons du refus..... | 95 |
| L'absence de demande de pardon du pape est-elle un obstacle à la réconciliation ?..... | 97 |
| 2.3. Outre l'absence de demande de pardon..... | 100 |
| 2.3.1 Les actions entreprises par les agents de pastorale et les églises | 100 |
| 2.3.2 Au-delà du travail de l'Église..... | 102 |
| Conclusion : de l'appel à l'action 58 aux réalités de terrain | 107 |
| Conclusions générales | 110 |
| Références bibliographiques | 113 |
| Annexes..... | 127 |

Liste des sigles et abréviations

AECQ : Assemblée des évêques catholiques du Québec

APN : Assemblée des Premières Nations

APNQL : Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador

CECC : Conférence des évêques catholiques du Canada

CRNV : Centre de ressource sur la non-violence

CSJR : Centre de services de justice réparatrice

CVR : Commission de vérité et réconciliation

CVRC : Commission de vérité et réconciliation du Canada

DNUDPA : Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones

I&C : Initiatives et changement

ICAJ : Institut canadien d'administration de la justice

OMI : Oblats de Marie-Immaculée

Remerciements

La rédaction de ce mémoire n'aurait pas été possible sans la riche collaboration de nombreuses personnes qui ont participé de près ou de loin à cette recherche; je tiens ici à témoigner de ma gratitude envers chacune d'entre elles.

En premier lieu, j'adresse mes remerciements à mon directeur de recherche, Patrice Brodeur. C'est à la suite d'un de ses séminaires que mon attrait pour la géopolitique des religions est né me donnant ainsi la volonté d'entamer une recherche sur la construction de la paix. Vos connaissances sur le sujet ont généreusement nourri mes réflexions et vos enseignements m'ont permis de comprendre que même dans une situation conflictuelle, il est possible de renouer par le dialogue. *¡ Muchisimas Gracias !* Je tiens ensuite à adresser mes remerciements à Jean-François Roussel, qui a accompagné ma réflexion durant de longues heures et qui m'a permis de rencontrer des personnes formidables lors de mon enquête de terrain. C'est également grâce à chacune de leur contribution que mon mémoire a pris forme. Mille mercis à Dominique Rankin, Lucie Martineau, Brian McDonough, Louise Royer, Mathieu Lavigne, Marie-Pierre Bousquet, Joseph Vumiliya, Geneviève Dick, Rose-Anne Gosselin, Simon Labrecque, Isabelle Forest et Jacinthe Connolly.

Je souhaite aussi témoigner mon affection à deux amies chères, Dominique Briard et Raphaëlle Marcil qui m'accompagnent dans mes projets depuis plusieurs années maintenant. Merci aussi à ma précieuse amie, Manon Defrasne qui a relu et commenté chaque phrase de ce long mémoire. Je voudrais également porter une attention toute particulière à mon chéri, Paul Berguin qui m'a épaulé dans les moments de joie et les moments de doute, et ce, à chaque minute de chaque heure de chaque journée, de chaque année de ma maîtrise. Je te remercie pour ta patience sans faille et ton amour inconditionnel.

Mes derniers remerciements vont sans aucun doute à ma famille pour leur support inébranlable et leurs encouragements intarissables. Tout particulièrement à mon papa Christian Prieto qui a su nourrir ma réflexion au jour le jour et me pousser toujours un peu plus pour atteindre mes objectifs, et ce, depuis le début de mes études. Je n'aurais pas réussi sans toi. Je suis chanceuse de t'avoir pour modèle et aucun mot ne saurait exprimer à juste titre l'étendue de ma reconnaissance.

Tshinishkumitin ! Migwetch ! Merci !

Introduction

Au début de l'année 2019, l'Église catholique s'est vue projetée sous la lumière des projecteurs du monde. Les langues se délient et font ressurgir les histoires bien enterrées du passé. Le 20 février 2019, on pouvait lire « Pensionnats autochtones : le pape “n'a aucun respect pour les survivants” » sur les gros titres du journal Radio-Canada (Barrera, 2019). Cet article raconte l'histoire d'une survivante des pensionnats autochtones allant à Rome pour réclamer des excuses du pape François pour les violences sexuelles subies par les enfants des pensionnats (Barrera, 2019). Ces dénonciations spécifiques aux peuples autochtones du Canada, les Premières Nations, ne font alors que jeter de l'huile sur le feu déjà brûlant de l'actualité de l'Église à travers le monde aux prises avec de multiples scandales d'abus sexuels.

La CVRC, entre hier et aujourd'hui

Le Canada a longtemps nié les accusations de génocide physique, biologique et culturel perpétré durant plus d'un siècle envers les peuples autochtones. Pourtant on assiste depuis quelques années à une multiplication des dénonciations par les communautés autochtones en territoire canadien. La Commission de vérité et réconciliation du Canada (ci-après « CVRC ») qui s'est tenu entre juin 2008 et juin 2015 a fait état dans son rapport final¹ de sept accusations (CVRC, 2015, 2). La première incrimine le Canada d'avoir « imposé son autorité sur les terres autochtones ». La seconde renvoie à l'obligation de déplacement des réserves sur des terres où les ressources économiques sont limitées. La troisième est le confinement des autochtones dans les réserves. Quatrièmement, le Canada est accusé d'avoir « remplacé les gouvernements Autochtones par des conseils de bande sans réels pouvoirs » ce qui a par ailleurs réduit considérablement l'espace politique accordé aux femmes autochtones. La cinquième accusation traite de la privation du droit de participer à la vie politique, économique et sociale à condition de renier son identité autochtone. La sixième condamnation concerne l'interdiction des pratiques spirituelles ainsi que l'emprisonnement des

¹ Pour plus amples informations concernant la Commission de vérité et réconciliation du Canada, se référer au site internet officiel de la Commission : <http://www.trc.ca/index-splash-fr.html> . Pour consulter le rapport final officiel de la Commission se référer à l'onglet : <http://nctr.ca/fr/reports.php>

chefs spirituels et la confiscation des objets sacrés. Finalement, le Canada est accusé d'avoir « séparé les enfants de leurs parents en les envoyant dans des pensionnats » dans l'objectif de supprimer les liens avec leur langue, culture et identité (CVRC, 2015, 2).

Ce dernier point est d'autant plus important qu'il illustre ce « mépris » dont faisait preuve le gouvernement canadien à l'égard des peuples autochtones (CRNV, 2016). Selon le Centre de ressources sur la non-violence, « la négligence institutionnalisée et l'absence de supervision ont fait en sorte que les élèves, en proie à des violences sexuelles et physiques furent psychologiquement et spirituellement détruits » (CRNV, 2016). Dans cette assimilation, ce sont les Églises catholique, anglicane, unie, méthodiste et presbytérienne qui étaient responsables de l'administration du système de pensionnat. Comme l'explique Jean-François Roussel, professeur en études religieuses de l'Université de Montréal « le gouvernement du Canada et certaines dénominations chrétiennes formèrent un partenariat sous la forme d'un réseau national de pensionnats destinés à scolariser et à christianiser les enfants autochtones » (Roussel, 2015, 32). Les archives font état de plus de 150 000 enfants étant passés par les pensionnats et plus de 3000 décès. Néanmoins très peu d'informations sont disponibles aujourd'hui puisque les dossiers des élèves étaient détruits cinq ans après leur départ ou leur décès (Roussel, 2015, 32).

Dès 1996, dans le Rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones (Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, RRCAP), émergent plusieurs recommandations, dont le besoin d'ouvrir le douloureux dossier des pensionnats autochtones (Christian Aboriginal Infrastructure Developments, 2019). Ce n'est qu'en 2006 qu'il y eut dans un premier temps une « Convention de règlement relative aux pensionnats indiens » entre le gouvernement canadien, les survivants et les Églises. Un des engagements émis lors de cette convention a été celui de mettre en place une Commission de vérité et de réconciliation. Deux ans plus tard, en 2008 la CVRC a débuté son travail. Dès 2010, des audiences publiques se sont tenues sous la forme de sept « Évènements nationaux » ainsi que plusieurs audiences régionales à travers le Canada. Ces évènements se sont déroulés à Winnipeg en juin 2010, à Inuvik en juin 2011, à Halifax en octobre 2011, à Saskatoon en juin 2012, à Montréal en avril 2013 à Vancouver en septembre 2013 et finalement à Edmonton en mars 2014 (Gouvernement du Canada, 2014). On estime qu'environ 6000 personnes ont été entendues. La Commission s'est ensuite clôturée avec la publication de son rapport final en 2015 (Roussel, 2015, 33).

Selon le Centre de ressources sur la non-violence (CRNV), les Premières Nations attendaient de cette Commission « de mener les peuples du Canada à la “réconciliation”, la voie obligée pour assurer la paix non seulement physique, mais aussi spirituelle entre les peuples qui constituent le Canada » (2016).

Les objectifs de la CVRC ont été inscrits comme suit dans l’annexe de la convention de règlement relative aux pensionnats indiens de 2006.

- a) Reconnaître les expériences, les séquelles et les conséquences liées aux pensionnats ; b) Créer un milieu holistique, adapté à la culture et sûr pour les anciens élèves, et leurs familles et collectivités, quand ils se présentent devant la Commission ; c) Assister aux évènements de vérité et de réconciliation, au niveau national et communautaire, et appuyer, promouvoir et faciliter de tels évènements ; d) Sensibiliser et éduquer le public canadien sur le système des pensionnats et ses répercussions ; e) Repérer les sources et créer un dossier historique le plus complet possible sur le système des pensionnats et ses séquelles. Ce dossier doit être conservé et mis à la disposition du public, pour étude et utilisation future ; f) Préparer et soumettre aux parties à la Convention un rapport, assorti de recommandations destinées au gouvernement du Canada, portant sur le système et l’expérience des pensionnats et présentant les aspects suivants : historique, objet, fonctionnement et supervision du système des pensionnats, effet et conséquences des pensionnats (notamment les séquelles systémiques, les conséquences intergénérationnelles et les effets sur la dignité humaine) et les séquelles permanentes de ces pensionnats ; g) Appuyer la commémoration des anciens élèves des pensionnats et de leurs familles, conformément à la Directive sur la politique de commémoration (CVRC, 2015, 372).

L’objectif de la Commission n’était pas de punir des actions et d’obtenir des exactions de ces crimes, mais plutôt de rechercher la vérité pour arriver à la réconciliation (CVRC, 2015). À la suite de cette Commission, 94 appels à l’action ont été énoncés. En 2020, douze ans après le début de cette Commission où en sommes-nous ?

La pression internationale concernant le respect des droits de la personne met le Canada au pied du mur devant les faits. Dès 2007, les Nations Unies ont pressé le gouvernement canadien d’adopter la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA) (2007). Mais il faudra attendre 2010 pour que le gouvernement y consente. Une fois signée, la déclaration a permis la mise en place de la Commission canadienne des droits de la personne. Malgré cela, le Canada ne cesse d’être critiqué par les différentes organisations internationales des droits de la personne. Notamment en 2012, Amnesty internationale a critiqué le gouvernement pour continuer « à nier que la DNUDPA est applicable sur son territoire et pour ne pas respecter les droits des Autochtones, en particulier ceux ayant trait à l’extraction des ressources » (Dyck et al., 2016).

Ghislain Picard, chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, a également déclaré « on n'est pas encore, 10 ans plus tard, à une situation idéale qui est souhaitée par les organisations autochtones » (Yvon, 2017). Et pour cause, contrairement au reste des Canadiens, les Premières Nations témoignent, entre autres, d'un plus haut taux de la mortalité infantile, d'une espérance de vie plus courte, d'un plus haut taux d'incarcération et de décrochage scolaire (Bellavance, 2011; Gilbert, et al. 2015 ; Tjepkema, et al. 2019). Pour le moment, le Canada a fait l'objet de trois examens périodiques universels par les Nations Unies. Le premier s'est déroulé en 2009, le second en 2013 et le dernier s'est tenu récemment en 2018. Marie-Claude Landry, présidente de la Commission canadienne des droits de la personne déclarait alors « malgré les efforts déployés à tous les niveaux du gouvernement, force-nous est de constater que le Canada a de la difficulté à faire face aux questions urgentes de droits de la personne » (La Presse canadienne, 2018a). La DNUDPA constitue notamment un support qui légitime à la fois la mise en place de la CVRC, mais aussi la mise en application de ses recommandations. Il y est souvent fait mention dans son rapport publié en 2015 et dès la publication de son Rapport intérimaire en 2012, la CVRC recommandait aux

Gouvernements fédéraux, provinciaux et territoriaux et toutes les parties à la Convention de règlement entreprennent de se rencontrer et d'étudier la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, à titre de cadre de travail pour la réconciliation au Canada (CVRC, 2015, 24).

Selon la Commission, cette Déclaration contient « les principes et les normes nécessaires au rayonnement de la réconciliation dans le Canada du XXI^e Siècle » (CVRC, 2015, 24).

État de la question

Avant de commencer l'état de la question, il est pertinent de soumettre une définition de la CVR. Sous le grand titre de « Commission de vérité et réconciliation », il existe plusieurs éléments dont la compréhension est nécessaire, mais dont les définitions ne sont pas toujours explicitées ou consensuelles. Pourtant, quelles qu'en soient les interprétations, une CVR guide le chemin vers la réconciliation.

En 2009, Martin définissait les commissions de vérité comme des :

Organismes d'enquête créés pour aider les sociétés qui ont connu de graves situations de violence politique ou de guerre civile à faire face à leur passé de façon critique, afin de dépasser les crises profondes et les traumatismes générés par la violence et d'éviter que de tels faits se reproduisent dans un proche avenir. À travers, les commissions de la vérité, on cherche à

connaître les causes de la violence, à identifier les partis en conflit, à enquêter sur les violations des Droits de l'homme et à établir les responsabilités juridiques qui en découlent. [...] le travail de la commission de vérité permet d'identifier les structures de la terreur, leurs ramifications dans diverses composantes de la société (les forces armées, la police, le pouvoir judiciaire, les chefs d'entreprises, l'Église), parmi d'autres facteurs relevant de cette problématique. Cette recherche rend effective la possibilité d'invoquer la mémoire des victimes, de proposer une politique de réparation du dommage et d'empêcher que ceux qui ont participé aux violations des Droits de l'homme continuent d'assumer des fonctions publiques, dans le mépris de l'État de droit (Martin, 2009, 24).

Cette définition n'est ni consensuelle ni exhaustive, mais elle reprend les éléments importants que l'on retrouve dans la majorité des définitions et nous permet de guider notre réflexion dans la revue de littérature qui va suivre. Nous reviendrons sur ce débat dans la conception du cadre théorique.

Dans cet état de la question, il nous a paru important dans un premier temps de cibler les différents blocages qui entravent la réconciliation au Canada. Cette revue de littérature se divise en deux parties. La première fait état des différents acteurs impliqués ainsi que de l'avancée ou non de leurs actions pour la réconciliation comme demandé par la CVRC. Dans un second temps, nous nous intéresserons à ce que disent les spécialistes sur la question et les raisons pour lesquels ils sont portés à dire que l'on ne peut qualifier la réconciliation de succès.

Les acteurs

Excuses officielles sans réel impact

Le 11 juin 2008, le Premier ministre Stephen Harper a présenté des excuses formelles au nom du gouvernement canadien aux Premières Nations pour les actions perpétrées dans les pensionnats.

En ses mots :

Vous tentez de vous remettre de cette épreuve depuis longtemps, et d'une façon très concrète, nous vous rejoignons maintenant dans ce cheminement. Le gouvernement du Canada présente ses excuses les plus sincères aux peuples autochtones du Canada pour avoir si profondément manqué à son devoir envers eux, et leur demande pardon. Nous le regrettons. We are sorry. Nimitataynan. Niminchinowesamin. Mamiattugut (Harper, 2008).

Néanmoins, selon Jean-François Roussel, on constate qu'à la suite de ces excuses, le gouvernement conservateur « a fait preuve d'une attitude particulièrement arrogante dans divers dossiers touchant les Premières Nations, de même que d'une invariable indifférence aux travaux de la CVR » (2015, 35). Selon lui, cette attitude a largement entravé la réconciliation annoncée par les excuses officielles. En effet, il remarque que le terme de « génocide culturel » utilisé pour qualifier le système de pensionnat a été catégoriquement rejeté par le gouvernement. Pour lui, ce rejet est dû à

l'utilisation potentielle de l'implication d'un tel terme devant les tribunaux (2015, 36). De plus, il souligne à juste titre que les promoteurs de la réconciliation font de la résolution du conflit leur objectif principal alors qu'il n'est « qu'un effet de l'injustice permanente dont les peuples autochtones font les frais soit celui d'être aliénés dans le pays dont ils sont dépossédés » (Roussel, 2015, 36).

Le 15 décembre 2015, moins d'un mois après le début de son mandat, Justin Trudeau alors Premier ministre renouvelle les excuses au nom du gouvernement canadien aux peuples autochtones pour « avoir si profondément manqué à son devoir envers eux, et leur demande pardon » (Agence France-Presse Ottawa, 2015). C'est aussi à cette occasion que le Premier ministre a réitéré sa volonté de répondre aux 94 appels à l'action émis par la CVRC.

Bien que nécessaire, il est légitime de se demander quels sont les impacts de ses excuses surtout lorsque des journaux affichent des titres comme ceci « Justin Trudeau s'excuse-t-il trop souvent ? » (Dickson, 2018). Ces excuses se sont-elles transformées en actions ?

Les 94 appels à l'action

Lors de la publication du rapport, le Premier ministre Justin Trudeau s'est engagé à mettre en œuvre les 94 recommandations soumises par la Commission. Ces appels à l'action se divisent en 21 sujets.

On y retrouve : la protection de l'enfance (1 à 5), l'éducation (6 à 12), la langue et la culture (13 à 17), la santé (18 à 24), la justice (25 à 42), les gouvernements canadiens et la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (43 à 44), la proclamation royale et pacte de réconciliation (45 à 47), les parties à la Convention de règlement et la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (48 à 49), l'équité pour les Autochtones dans le système judiciaire (50 à 52), le Conseil national de réconciliation (53 à 56), une formation de sensibilisation à l'intention des fonctionnaires (57), les excuses de l'Église et la réconciliation (58 à 61), l'éducation pour la réconciliation (62 à 65), les programmes pour les jeunes (66), les Musées et archives (67 à 70), les enfants disparus et renseignements sur l'inhumation (71 à 76), le Centre national pour la vérité et réconciliation (77 à 78), la Commémoration (79 à 83), les médias et la réconciliation (84 à 86), les sports et la réconciliation (87 à 91), les entreprises et la réconciliation (92) et finalement, les nouveaux arrivants au Canada (93 à 94) (Gouvernement du Canada, 2018).

Où en est-on aujourd'hui ? Selon un article écrit par Moran, dès décembre 2015, le gouvernement Trudeau a commencé à travailler sur une de ces recommandations en mettant en place une enquête nationale sur la disparition de nombreuses femmes et jeunes filles autochtones (2017). Selon ce même article, on estime que la réponse à ces recommandations s'élèverait à des dizaines de millions de dollars (Moran, 2017). Néanmoins, l'auteur reprend les mots du juge Murray Sinclair, « Le Canada doit passer des excuses à l'action » pour souligner que la mise en œuvre de ces actions nécessite un engagement du gouvernement (Moran, 2017).

Michèle Moreau, directrice générale de l'ICAJ (Institut canadien d'administration de la justice) expliquait dans un article que les appels à l'action 25 à 42 concernant la justice visent à « s'assurer que les avocats et les étudiants en droit reçoivent une formation appropriée afin de développer leurs aptitudes interculturelles ainsi qu'en matière de règlement des différends, des droits de la personne et de lutte contre le racisme » (Moreau, 2016). Elle souligne que les différents gouvernements et les organes directeurs sont « présentement à définir les différents moyens qui permettront de mettre en œuvre ces appels à l'action » (Moreau, 2016). Mais selon elle, « Il faudra du temps, beaucoup ! Avant que des gestes soient posés par les institutions » (Moreau, 2016). C'est ce qui se vérifie aujourd'hui, cinq ans après la soumission des recommandations.

En effet, bien que ces 94 recommandations soient clairement énoncées, peu d'informations existent concernant leur application. Le site du gouvernement canadien propose une plateforme indiquant les avancées, mais on constate de nombreuses lacunes. Beaucoup de ces réponses prennent la forme de rappels de politique déjà en place ou de travail en cours. Dans plusieurs des recommandations dites appliquées, peu d'exemples ou de noms sont énoncés. Le manque crucial d'information permet difficilement de conclure sur la réalisation des appels à l'action. En dehors du site officiel, peu d'articles offrent un bilan complet de l'application de ces 94 appels. Particulièrement en ce qui concerne les appels lancés à l'Église.

Le 1^{er} juin 2018, trois ans après la publication des recommandations, Perry Bellegarde, le Chef national de l'Assemblée des Premières Nations (APN), a demandé « des gestes et des résultats aux gouvernements et aux Canadiens » (2018a). Selon lui, « il faut que tous les niveaux de gouvernement prennent des mesures d'urgence et de façon soutenue en vue de collaborer avec les Premières Nations et de concrétiser les appels à l'action de la Commission de vérité et

réconciliation » (APN, 2018a). Il rappelle que ces appels à l'action sont « des mesures prioritaires à prendre en vue de favoriser la réconciliation » (APN, 2018a).

Malgré de nombreuses recherches, nous ne parvenons pas à trouver des mises en applications directes des recommandations. Pour le moment, le seul plan d'action que nous avons pu trouver est celui de la ville d'Ottawa. En plus d'avoir formé le Comité d'étude sur les questions autochtones, la ville rend disponibles son plan d'action, sa mise en œuvre, le suivi ainsi que les rapports d'action (Burelle, 2018). Bien qu'aucun développement n'ait, à ce jour, été enregistré, il est important de souligner que pour la première fois, l'information est disponible, factuelle et claire.

Nous avons mené notre revue de littérature au début de l'année 2019. Cette revue nous a alors menés à explorer une grande partie des ressources disponibles concernant les appels à l'action. Nous avons remarqué que peu d'informations étaient disponibles et que, hormis la plateforme gouvernementale, aucun bilan n'avait été établi. Cette lacune entrave la possibilité de déterminer si les recommandations sont appliquées, sont en cours d'application ou sont complètement mises de côté. Il est donc difficile de déterminer si la Commission est un succès ou un échec. Pourtant, nous verrons par la suite que plusieurs auteurs doutent du succès de la Commission.

La population canadienne

En ce qui concerne la population canadienne, la CVRC constatait dans son rapport final de 2016 :

Un trop grand nombre de Canadiens ne savent pas grand-chose, voire rien du tout, sur les racines historiques profondes de ces conflits. Le manque de connaissances historiques a d'importantes répercussions pour les Premières Nations, les Métis et les Inuits, ainsi que pour l'ensemble du Canada. Ainsi, dans les cercles gouvernementaux, cela donne lieu à de mauvaises décisions en matière de politiques publiques. Dans le domaine public, ce manque de connaissances a également pour effet de renforcer les attitudes racistes et d'alimenter la méfiance entre les Autochtones et les autres Canadiens (CVRC, 2015, 9).

Qu'en est-il aujourd'hui? Selon Élisabeth Fast, conseillère sur les devenirs autochtones à l'Université Concordia, et Brenda Cleary, artiste communautaire et éducatrice, en 2010, seulement 15 % des Canadiens non autochtones connaissaient « l'histoire de la colonisation au Canada, les apports culturels des Autochtones et certains des obstacles que ces derniers rencontrent, comme le racisme ou les inégalités scolaires et économiques ». Ce constat renvoie à une étude réalisée en 2010 par l'Institut Environics sur les Autochtones vivant en milieu urbain (Fast et Cleary, 2017).

Selon une étude similaire réalisée subséquemment par le même organisme, on remarque qu'entre 2010 et 2016, de plus en plus de Canadiens non autochtones ont été sensibilisés à cet enjeu. On constate que deux tiers de la population ont « entendu parler des pensionnats indiens, ou ont lu quelque chose à ce sujet ». À cela s'ajoutent 42 % des Canadiens qui se disent « être au courant que des Autochtones ont été maltraités dans les pensionnats indiens, qu'il s'agisse d'agressions physiques ou sexuelles » (Commission canadienne des droits de la personne, 2017). De plus, l'étude fait état de 84 % de la population canadienne consciente que « chaque personne a un rôle à jouer dans les efforts de réconciliation » (Commission canadienne des droits de la personne, 2017). Selon Marie-Claude Landry, présidente de la Commission canadienne des droits de la personne, « à mesure que les gens comprennent mieux la situation des Autochtones, nous avons vu naître un désir de changement et un mouvement qui prend de l'ampleur, et ce, dans les plus hautes sphères gouvernementales ». Néanmoins, elle rappelle qu'« il reste encore beaucoup à faire avant que l'égalité devienne une réalité au quotidien pour les peuples autochtones » (Landry, 2017). Dans cette étude qui se veut optimiste, il est inscrit que 42 % ont entendu parler ou ont lu quelque chose à ce sujet. Il est intéressant de se demander de quelles sources proviennent ces connaissances et de quelle envergure elles sont.

L'information disponible sur les Autochtones ne cesse d'augmenter. Nos recherches nous ont montré que lorsqu'il y a une volonté réelle de s'y intéresser nous pouvons trouver plusieurs ressources. Mais qu'en est-il de l'information à grande échelle ? Qu'en est-il de l'information que nous recevons sans recherche ? Nous avons ciblé deux champs de transmission d'informations : celui des médias et celui de l'éducation.

Concernant les médias, nous remarquons que l'information qui y est diffusée n'est pas favorable à l'image des Autochtones. En effet, de nombreux articles académiques critiquent la couverture médiatique des Autochtones. Déjà en 2011, Sylvie Vincent, anthropologue et cofondatrice de la revue *Recherches amérindiennes au Québec*, constatait « que le discours des médias écrits relativement aux réactions des Autochtones [...] est influencé par la définition que donne le gouvernement du Québec de ses relations avec les populations concernées ». Elle ajoute que peu de journalistes se rendent dans les communautés et préfèrent attendre « que les leaders autochtones se mettent eux-mêmes en scène pour s'intéresser à leurs perceptions » (Vincent, 2011 citée dans Carignan, 2012, 56). En 2016, Éric Cardinal expliquait que « de façon générale, les Autochtones

sont peu présents dans les médias. Cette situation a pour effet de ne pas permettre aux citoyens canadiens d'avoir une vision exacte de la réalité des Premières Nations et des Inuits » (Cardinal, 2018). Dans son article, il ajoute que ce qui nuit à leur image réside à la fois dans ce que diffusent les médias, mais aussi dans ce qu'ils ne diffusent pas particulièrement en province québécoise, « Il est rare en effet que le public québécois ait accès à de l'information positive sur les Autochtones » (Cardinal, 2018). Plus récemment, Cyndy Wylde, anicinape et atikamekw, dans son article intitulé « Les Autochtones dans les médias : être invisibles ou problématiques » (2019) explique que la presse a une responsabilité dans la perception négative des Autochtones dans la société. Selon elle, « les médias influencent grandement l'opinion du public. À tort parfois, les gens s'éduquent avec ce qu'ils lisent ou entendent dans les médias » (Wylde, 2019). Elle ajoute que « L'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées va même jusqu'à affirmer qu'il y a du racisme dans les médias » (Wylde, 2019). Selon elle, cette couverture médiatique négative a un impact sur les perceptions de la société et a des conséquences graves sur les populations autochtones (Wylde, 2019). Néanmoins, on remarque quelques avancées, tout comme le souligne Cyndy Wylde, certains médias créent des canaux diffusant exclusivement de l'information sur les Autochtones. C'est le cas de Radio-Canada avec la création d'Espaces autochtones le 16 novembre 2016. Cependant, ce n'est pas le cas de tous les médias, Cyndy Wylde affirme même que « certains médias sont pris dans leur boîte noire » (2019). De plus, bien que l'information soit de plus en plus accessible, il faudra du temps avant qu'elle s'intègre aux consciences de la population non autochtone.

La couverture médiatique constitue donc une des raisons pour laquelle la population canadienne est peu concernée ou mal informée concernant les communautés autochtones. Néanmoins, elle ne semble pas être l'unique raison. Comme le soulignent Elisabeth Fast et Brenda Cleary, « l'histoire nous l'a montré : bâtis sur les modèles de connaissance occidentaux, les systèmes scolaires ont été un des rouages du processus de colonisation » (2017). L'éducation a été et reste une clé pour la sensibilisation de la population canadienne à la question autochtone. Selon ces deux auteures, « il est indispensable que la pédagogie et les modèles de connaissance autochtones puissent jouer un rôle central dans tout projet de transformation ou de réforme des programmes scolaires ». Elles rappellent notamment que l'éducation était largement incluse dans les appels à l'action de la CVRC. En effet, la Commission demandait « aux écoles d'enseigner ce qui s'est passé dans les pensionnats autochtones et d'intégrer les connaissances autochtones dans les programmes

scolaires, dans l'espoir de commencer à combattre l'ignorance et de faire des écoles un lieu plus accueillant pour les élèves autochtones » (Fast et Cleary, 2017). Malgré cela, Elisabeth Fast et Brenda Cleary soulignent le peu d'implication notamment du Québec dans ce changement (2017). Notons que depuis la parution de cet article, le gouvernement du Québec a proposé certains changements dans les manuels scolaires. En effet, en 2018, Sylvie Barcelo alors sous-ministre de l'éducation et de l'enseignement supérieur a suggéré la modification des manuels d'histoire utilisés dans les classes de 3e secondaire. Ces changements prévoyaient notamment la disparition du terme « amérindien » au profit des appellations « Premières Nations » et « Autochtones ». Cependant, ces changements ont reçu de vives réactions, certains les qualifiant d'« absurdes » et d'« aberrantes » (Bélair-Cirino et Noël, 2018). Ces réactions freinent la diffusion d'informations justes et ce faisant, limite la sensibilisation de la population canadienne.

Malgré le travail de la Commission, il est difficile de croire que le manque de sensibilisation de la population canadienne est une découverte. Le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones de 1996 faisait déjà état de cette méconnaissance. Il y est inscrit que « les Canadiens sont assez peu au courant de la relation paisible et harmonieuse qui s'est établie entre les Premières Nations et les premiers Européens arrivés ici. Ils savent encore moins comment cette relation a dégénéré au cours des siècles » (Gouvernement du Canada, 2012). Selon ce rapport, il est nécessaire d'examiner l'histoire, car « ses fantômes nous hantent encore » (Gouvernement du Canada, 2012). Il y a déjà plus de vingt ans, la Commission royale sur les peuples autochtones critiquait l'information fournie par les programmes scolaires qu'ils qualifiaient de « limitée » et par les médias qu'ils caractérisaient d'« incomplète ». Selon la Commission, « en l'absence d'une compréhension mutuelle, une relation renouvelée est impossible » (Gouvernement du Canada, 2012). Dans ce processus de réconciliation, la Commission demande l'appui des Canadiens puisque « le leadership des gouvernements est nécessaire, mais il ne suffira pas » (Gouvernement du Canada, 2012). Ils soutiennent que « les Canadiens doivent comprendre les raisons sous-jacentes au programme de changement proposé par la Commission » (Gouvernement du Canada, 2012).

Les efforts de la Commission ont mis au jour la méconnaissance des Canadiens concernant leur histoire. En 2010, 10 % de la population était informée, pour plus de deux tiers en 2016 (Fast et Cleary, 2017; Commission canadienne des droits de la personne, 2017). Malgré ces résultats encourageants, l'information diffusée reste critiquée. Plusieurs médias noircissent l'image des

peuples autochtones en parlant peu de l'histoire et en mettant l'emphase sur des revendications qu'ils semblent considérer problématiques. Quant à l'éducation, elle reste encore trop timide dans l'enseignement de l'histoire selon une vision autochtone. Ce constat avait pourtant déjà été réalisé en 1996. L'information de la population canadienne semble constituer une partie des obstacles à la réconciliation. Les propositions pour corriger la situation ne manquent pas. Cependant, la volonté politique et populaire ne semble pas aller dans le sens d'une transformation durable des relations entre les Autochtones et les non-Autochtones. Il semblerait donc que le manque de volonté de la population non autochtone constitue également un obstacle à la réconciliation.

La population autochtone

Comme le rappelle Claire Durand, professeure de sociologie à l'Université de Montréal, « pendant longtemps, on cachait le fait d'être autochtone » (Champagne, 2017). Aujourd'hui, on assiste à une réelle revendication identitaire des peuples autochtones encouragée par la CVRC. Ces revendications ont débuté avec le partage de témoignages et la volonté de transformation de la mémoire collective. Comme il est inscrit dans le rapport de la Commission, « Nous croyons qu'une véritable réconciliation n'est possible qu'en remodelant la mémoire collective nationale que nous partageons tous, c'est-à-dire la perception de notre identité et de ce qui nous a précédés » (CVRC, 2015, 241). Les commissionnaires ajoutent que « le remodelage de l'histoire nationale est un processus public qui passe par la discussion, le partage et la commémoration » (CVRC, 2015, 241). Selon la Commission, « les survivants ont retrouvé leur place légitime dans la chaîne intergénérationnelle de la mémoire collective » grâce aux audiences avec lesquelles le processus a débuté. De plus, la CVRC a rappelé que « la terre, la langue, la culture et l'identité sont inséparables de la spiritualité ; ce sont tous des éléments fondamentaux du mode de vie, de l'existence même d'un peuple autochtone » (CVRC, 2015, 241).

Ces enjeux, ce sont ceux que nous retrouvons dans les revendications actuelles des Premières Nations. Le nombre de luttes autochtones ne cesse de croître tant dans leur capacité que dans leurs enjeux. En effet, les articles de presse font état d'une multitude de revendications. Comme nous l'expliquions au paragraphe précédent, cette couverture médiatique a tendance à noircir l'image des peuples autochtones. Cependant, cela nous permet de prendre conscience que ces luttes sont nombreuses. Voici quelques exemples parmi d'autres : « Parcs nationaux : les Autochtones veulent avoir leur mot à dire » (Weber, 2017), « Les Autochtones veulent avoir leur mot à dire en santé »

(Benoit, 2017), « Élections : les chefs autochtones veulent être entendus » (Niosi, 2018), « Projet de loi sur les langues autochtones : les Inuits en veulent plus » (Grignon-Francke, 2019), « Pénurie de main-d'œuvre : les Autochtones veulent faire partie de la solution » (Royer, 2018), « Les artistes autochtones veulent 20 millions sur cinq ans » (Cloutier, 2018), « Trans Mountain : des Autochtones veulent une part » (Kane, 2018), « Les Autochtones veulent l'interdiction des superpétroliers au large de la C.-B. » (La Presse canadienne, 2018b), « Les Autochtones du Lac-Saint-Jean veulent rapatrier des objets d'un musée américain » (Sauvé, 2018). Bien que ces luttes semblent dispersées, elles illustrent néanmoins une volonté des autochtones de réaffirmer leur identité et leur présence dans la société sur des bases plus équitables qu'auparavant, mais aussi plus équitables face aux situations contemporaines.

L'enjeu qui revient le plus porte sur les revendications territoriales et s'inscrit notamment à l'échelle mondiale. Comme l'expliquait déjà Jules Dufour en 1993, les Autochtones revendiquent leurs droits les plus fondamentaux, leurs identités et leurs modes de vie, notamment en faisant appel aux différents traités, accords ou arrangements conclus avec le gouvernement. Comme Dufour le souligne, « certains traités ont résisté à l'épreuve du temps et ont fourni les bases nécessaires à des peuples d'origines et de cultures différentes pour vivre dans l'harmonie. Un grand nombre de traités revêtent une importante signification symbolique pour les peuples autochtones, qui considèrent souvent qu'ils reconnaissent leur droit à la libre détermination et garantissent leurs droits collectifs » (Dufour, 1993, 267).

Durant son travail, la Commission avait rappelé l'importance de la question territoriale pour les Autochtones. Le survivant et aîné anishinaabe Fred Kelly s'est exprimé à ce sujet en disant que « le fait qu'on se soit emparé des terres territoriales de ces populations autochtones dont l'esprit collectif est lié intrinsèquement à la Mère Terre les a dépouillées de leur âme et de l'essence même de leur existence, le résultat étant la déstructuration de l'intégralité des nations autochtones » (CVRC, 2015, 241). C'est la raison pour laquelle, la question territoriale constitue un obstacle à la réconciliation. Aujourd'hui, très peu de moyens semblent avoir été mis en œuvre pour traiter cet enjeu notamment en ce qui a trait aux territoires non cédés.

L'expression « territoires non cédés » signifie qu'aucun traité n'a été signé pour officialiser le transfert des terres vers les colons (Anctil, 2018). Comme le rappelle le site du ministère de la Justice, cela a des conséquences lourdes notamment en termes juridiques (CliquezJustice.ca, 2018).

Selon Gabrielle Anctil, il semblerait que la quasi-totalité du territoire québécois n'ait jamais été cédée par les Autochtones qui y habitent depuis bien avant la colonisation (Anctil, 2018). La question refait surface notamment avec la polémique autour de la déclaration reconnaissant que l'on se trouve en « territoires autochtones non cédés ». En effet, depuis 2015 on entend de plus en plus au début de chaque événement officiel cette déclaration. Mais plusieurs se demandent « s'il s'agit là d'une forme de réconciliation ou plutôt l'expression d'une hypocrisie institutionnelle » (La Presse canadienne, 2019). Cette déclaration a été encouragée par la CVRC soutenant que cela pourrait « aider à promouvoir la réconciliation nationale avec les Autochtones » (La Presse canadienne, 2019). Bien que certains considèrent cela comme une avancée, certains comme Lynn Gehl, une Algonquine anishinaabe-kwe, affirme que « le geste a perdu tout son sens, qu'il est même condescendant, comme quelqu'un qui s'excuse, mais ne change rien » (La Presse canadienne, 2019).

Aux vues de la multiplication des revendications, il semblerait que les peuples autochtones soient déterminés dans leur volonté de transformation des rapports avec la population non autochtone. Ces revendications témoignent d'une volonté de se réaffirmer dans leur identité et dans leur présence dans la société, mais cette affirmation arrive difficilement et lentement. Cela constitue une des raisons du blocage dans la réconciliation que l'on retrouve aujourd'hui.

Les Églises

Comme nous l'évoquions plus tôt, c'est un partenariat entre le gouvernement et les Églises qui est à l'origine des écoles résidentielles. Les Églises étaient responsables de l'administration du système de pensionnats. Parmi ces Églises, on comptait les Églises catholique, anglicane, unie, méthodiste et presbytérienne. Le partenariat s'est terminé en 1969, mais malgré cela, les Églises ont continué l'administration de ces écoles jusque dans les années 1990 (CVRC, 2015, 3-4). Durant la CVRC, plusieurs représentants de l'Église, dont l'archevêque anglican Fred Hiltz, se sont exprimés et ont partagé leur volonté de renouer les liens avec les Autochtones. Qu'en est-il cinq ans après ?

Les excuses représentent, selon la CVRC, un premier pas vers la réconciliation. Dans son rapport sont reproduites les déclarations et les excuses officielles présentées par les églises entre 1986 et 2015. Ainsi, des excuses ont été présentées au nom de l'Église Unie du Canada par le très révérend Robert Smith, modérateur de l'Église Unie du Canada en 1986, puis par le très révérend Bill Phipps modérateur de l'Église Unie du Canada, en 1998. L'Église anglicane du Canada a aussi présenté

des excuses en 1993 par l'archevêque Michael Peers, primat de l'Église anglicane du Canada. Des excuses des Missionnaires Oblats du Canada ont aussi été présentées par Révérend Doug Crosby en 1991 et renouvelées en 2014 par Ken Forster. Ainsi, plusieurs excuses des Églises ont été présentées dans le rapport de la CVRC. Cependant, l'Église catholique est restée frileuse dans sa présentation d'excuses aux victimes des pensionnats. La Commission explique que,

Contrairement aux trois confessions protestantes, l'Église catholique romaine du Canada ne dispose pas d'un interlocuteur ayant le pouvoir de représenter l'ensemble des nombreux diocèses et ordres religieux qui la composent. La présentation d'excuses ou la déclaration de regrets est laissée à l'initiative de chacun. Il en a résulté un fouillis de déclarations dont bon nombre de survivants et de religieux n'auront jamais connaissance. Les catholiques du Canada et du monde entier obéissent à l'autorité spirituelle et morale du pape (CVRC, 2015, 237).

En effet, comme l'explique la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC), il n'y a pas de structure centrale au sein de la communauté catholique du Canada et chaque évêque jouit d'une autonomie dans son diocèse. Selon la Conférence « seuls 16 des 70 diocèses que compte le Canada, de même qu'une trentaine de communautés religieuses, ont été associés aux pensionnats » (CECC, s.d.). Étant donné que chaque diocèse est soumis à sa responsabilité légale, la Conférence affirme que « L'Église catholique dans son ensemble, pas plus d'ailleurs que la Conférence des évêques catholiques du Canada, ne peut donc être associée au dossier des pensionnats autochtones » (CECC, s.d.). C'est la raison qui explique pourquoi « en ce qui a trait aux pensionnats autochtones, la Conférence des évêques catholiques du Canada n'a pas présenté d'excuses, que ce soit en son nom propre ou au nom de l'Église catholique au Canada » (CECC, s.d.).

Malgré cette autonomie les catholiques répondent à l'autorité spirituelle et morale du pape. C'est la raison pour laquelle il était important aux yeux de la Commission que le pape demande pardon. Cette recommandation correspond à l'appel à l'action 58.

Appel à l'action : 58) Nous demandons au pape de présenter, au nom de l'Église catholique romaine, des excuses aux survivants, à leurs familles ainsi qu'aux collectivités concernées pour les mauvais traitements sur les plans spirituel, culturel, émotionnel, physique et sexuel que les enfants des Premières Nations, des Inuits et des Métis ont subis dans les pensionnats dirigés par l'Église catholique. Nous demandons que ces excuses soient semblables à celles faites en 2010 aux Irlandais qui avaient été victimes de mauvais traitements et à ce qu'elles soient présentées par le pape au Canada, dans un délai d'un an suivant la publication du présent rapport (CVRC, 2015, 239).

Le pape n'a à ce jour pas présenté d'excuses ni demandé pardon. Cependant, il aurait exprimé des regrets en 2010 lors d'une audience avec une délégation du peuple des Premières Nations au Vatican. Selon un communiqué du Bureau de presse du Saint-Siège, « Au vu des souffrances endurées par quelques enfants autochtones » le pape aurait exprimé « sa douleur face à l'angoisse causée par la conduite déplorable de certains membres de l'Église » et a souligné que « les actes d'abus ne peuvent pas être tolérés dans la société » (La Croix, 2009).

Le 29 mai 2017, Justin Trudeau a réitéré cette demande d'excuses lors d'une rencontre avec le pape François au Vatican. En vain, puisque cette demande n'a jamais abouti. Selon le gouvernement du Canada, le 28 mars 2018, le Premier ministre a reçu une lettre d'un représentant principal de l'Église catholique au Canada qui a indiqué que le pape François ne présenterait pas d'excuses (Gouvernement du Canada, 2018).

Le 6 décembre 2018, la Conférence des évêques catholiques du Canada s'est rendue au Vatican pour une audience avec le pape. Ils rapportent que le pape a refusé de demander pardon, car il évoquait ne pas pouvoir « répondre personnellement » (Gendron, 2018). Lors de la rencontre, le pape aurait ajouté qu'il ne se rendrait pas non plus au Canada (Glatz, 2019). Les évêques rapportent que le pape « ne veut pas tout centraliser » et que la responsabilité était la leur (Glatz, 2019). Selon Mgr Gagnon, présent à cette rencontre, le pape « pense probablement aussi au moment opportun pour venir au Canada, lorsque le terrain sera mûr et que les efforts de réconciliation se poursuivront » (Glatz, 2019).

Comment considérer que le terrain est « mûr » ? L'absence de pardon du pape semble pourtant constituer un obstacle à la réconciliation. Dans son rapport, la CVRC a fait état des réactions des survivants à ce sujet. Il y est inscrit que « même si les regrets du pape ont été jugés importants par toutes les personnes présentes [...], on peut douter de leur pertinence, s'ils en ont, pour les survivants, leurs familles et leurs collectivités, qui n'ont pu entendre ces paroles de leurs propres oreilles » (CVRC, 2015, 237). Selon les survivants, l'absence d'excuses démontre que « l'Église catholique n'a pas encore admis la gravité de ses actes dans les pensionnats » (CVRC, 2015, 237). Plusieurs des survivants ainsi que la Commission remarquent qu'en 2010, le pape Benoît XVI avait eu un tout autre comportement concernant les mauvais traitements subis par les enfants en Irlande. Il avait alors fait circuler une déclaration publique sous la forme d'une lettre pastorale dans toutes les Églises catholiques d'Irlande. Il y affirmait qu'il fallait « agir avec urgence pour affronter ces

facteurs, qui ont eu des conséquences si tragiques pour les vies des victimes et de leurs familles » (CVRC, 2015, 238). Beaucoup s'interrogent sur les motivations des papes à ne pas vouloir présenter d'excuses. Parmi ces personnes, Evelyn Korkmaz, ancienne pensionnaire, se demande « alors pourquoi pas le Canada ? Les abus remontent aux années 1800 et on en sent toujours les effets aujourd'hui » (Barrera, 2019).

Hormis cette demande de pardon, d'autres recommandations concernant les Églises ont été énoncées. Trois d'entre elles concernent uniquement les Églises. L'appel 59 demande aux représentants de l'Église d'élaborer des stratégies d'éducation mentionnant le rôle joué par l'Église dans la colonisation et les séquelles des pensionnats, ainsi que l'importance des excuses. L'appel 60 demande une collaboration entre églises, chefs spirituels, survivants et écoles de théologie pour élaborer un programme d'études sur la nécessité de respecter la spiritualité autochtone, l'histoire et ses séquelles ainsi que sur la responsabilité de l'Église d'atténuer ces conflits et de prévenir la violence spirituelle. Finalement, l'appel 61 demande aux représentants de l'Église d'établir un fonds permanent destiné aux Autochtones pour certains besoins (énoncé à la suite de l'appel). L'Église est aussi appelée à répondre aux appels 71 et 76 concernant les enfants disparus et renseignements sur l'inhumation (Gouvernement du Canada, 2018).

En plus de ces appels, plusieurs membres du clergé ont pris des engagements supplémentaires envers les survivants. Entre autres, l'archevêque anglican Fred Hiltz a demandé « à toute personne qui remplit des fonctions de portée nationale au sein de l'Église de suivre une formation sur la lutte contre le racisme... Il y a beaucoup à accomplir dans notre Église pour assurer l'élimination du racisme » (CVRC, 2015, 23). Mais comme l'a déclaré l'Église Unie du Canada devant la CVRC « Nous avons appris que les "bonnes intentions" ne suffisent jamais, surtout quand elles sont enveloppées de zèle mal placé, inspiré d'une notion de supériorité culturelle et spirituelle » (CVRC, 2015, 247). Alors où en sommes-nous aujourd'hui ?

Dans la littérature, très peu d'articles font état des actions de réconciliation menées. Néanmoins, nous avons réussi à faire état de quelques éléments. Tout d'abord, en 2016, une mission diplomatique autochtone *The Long March to Rome* s'est organisée pour rencontrer le pape. Durant cette mission, de nombreuses communautés autochtones du monde ont convergé vers le Vatican. Plusieurs demandes ont été mentionnées, parmi elles, on retrouve la révocation « claire et officielle » des bulles pontificales de la doctrine de la découverte ayant été utilisée comme

« justification morale pour l’esclavage et la conquête des peuples autochtones du monde entier » (Poirier, 2017). Cependant, le Vatican a refusé et refuse toujours en justifiant que « les usages contemporains que l’on pourrait faire de cette doctrine périmée dans l’Église ne relèvent plus de sa juridiction » (Poirier, 2017). Malgré cela, la même année, la conférence des évêques du Canada a tout de même révoqué officiellement cette doctrine.

Selon le père Bernard Ménard, oblat investi dans la réconciliation avec les Premières Nations, « les excuses demeurent importantes, mais elles ne doivent pas se substituer à des gestes concrets de réconciliation ». D’après le père Ménard, « il faut susciter une culture de la rencontre ». Ces rencontres peuvent prendre la forme d’évènements interculturels et interspirituels comme celui qui s’est tenu au Sanctuaire Notre-Dame-du-Cap de Trois-Rivières, les 30 et 31 mai 2017 (Poirier, 2017).

Cet évènement dont la première édition s’est déroulée en 2017 a de nouveau été mis sur pied en 2018. Selon Jocelyn Girard, cette édition était marquée par « l’affaire Joveneau », l’histoire d’un père oblat ayant abusé et déporté des enfants innus, et la « débâcle de la lettre de la Conférence des évêques catholiques du Canada » qui traitait de l’absence d’excuses du pape (2018). Pour l’auteur, « ces deux évènements constituaient un fort répulsif face à toute initiative de rapprochement » (Girard, 2018). Il explique par ailleurs que peu d’Autochtones étaient présents. Selon lui, « Nul ne peut reprocher aux membres des Premières Nations leur désistement quand, d’un côté, ils veulent avancer vers le pardon et que, de l’autre, des révélations dégoûtantes ou des réponses maladroitement semblent endiguer toute avancée possible » (Girard, 2018). Il ajoute qu’il est compliqué de témoigner de « véritables traces de réconciliation institutionnelle ». Mais pour lui, comme pour les organisateurs de cet évènement, la réconciliation « doit être remplie de tous les efforts possibles, à tous les niveaux et dans tous les milieux » (Girard, 2018).

Hormis cet évènement de dialogue interculturel et interspirituel ainsi que les excuses, il semblerait que peu d’actions ont été posées pour la réconciliation. Néanmoins, nous émettons des doutes. Nous l’avons montré plus haut, les médias peinent à publier du contenu sur les Autochtones. Ainsi, il est légitime de se demander si des actions pour la réconciliation ont été réalisées et dans quelle mesure elles ont été médiatisées. En attendant, le problème majeur que l’on relève à travers nos recherches semble venir de l’absence de demande de pardon du pape.

Les auteurs

Dans la première partie de cette revue de la littérature, nous avons fait état des diverses recommandations de la CVRC quant aux différents acteurs concernés à savoir le gouvernement, la population canadienne, les Autochtones et les Églises. Pour chacun de ces acteurs, nous avons tenté de montrer ce qui a été fait depuis la publication du rapport en 2015. Nous avons constaté que relativement peu d'actions avaient été prises et que plusieurs éléments constituent des obstacles à la réconciliation. Dans cette seconde partie de la revue de littérature, nous nous intéressons à ce que les auteurs ont publié concernant les causes des blocages sur le chemin de la réconciliation.

Tout d'abord, certains auteurs remettent en question l'aspect juridique qu'offre la CVR. Benghellab (2016) par exemple, remet en question la conception dominante de justice transitionnelle. Pour elle, les notions de droits humains sont des valeurs occidentales, fruit de l'histoire européenne et de ces valeurs découlent la démocratie. Selon Benghellab, les commissions sont difficilement applicables à d'autres contextes et se faisant constituent des échecs potentiels à long terme. Elle ajoute qu'à plusieurs reprises ce système de justice transitionnelle a été instrumentalisé pour reconfirmer certains rapports de domination engendrant encore plus de discrimination dans les sociétés (Benghellab, 2016).

D'autres comme Matt James, professeur de science politique à l'université de Victoria, sont d'avis que ce ne sont pas des raisons morales ou éthiques qui justifient que la CVRC n'ait pas eu les pouvoirs juridiques qui auraient permis la réconciliation. James dénonce le manque de volonté politique de mettre au jour la vérité et faire la justice sur les événements (James, 2015 cité dans Rondeau, 2016, 10).

D'autres auteurs comme Sampson expliquent que pour que la réconciliation puisse se réaliser, il faut une volonté de participation de la part de tous les acteurs impliqués. Aussi, les anciens élèves et leurs familles, les groupes religieux, les anciens employés des pensionnats et le gouvernement doivent faire partie du processus. Néanmoins, elle affirmait en 2013 « que tous ne sont pas prêts à prendre part à l'exercice ». Cela s'est confirmé tout au long de la Commission puisqu'il a fallu faire cinq recours aux tribunaux pour que les instances gouvernementales et religieuses lui transmettent leurs dossiers documentaires et règlent les nombreux litiges dus à la collecte des documents (Moran, 2017). Selon Moran, « même si certaines organisations se prêtent volontiers à l'exercice,

la production de documents s'avère l'une des activités les plus difficiles du mandat de la CVR » (2017).

Mylène Jaccoude, professeure à l'École de criminologie de l'Université de Montréal, s'interroge sur l'aspect réconciliation de la Commission en soulignant que « Pour qu'il y ait réconciliation, il doit y avoir reconnaissance des violences et des séquelles ; [se réconcilier], c'est reconnaître sa responsabilité, c'est pouvoir exprimer des remords, des regrets » (Sampson, 2013). De plus, elle ajoute qu'un vrai dialogue est nécessaire, mais que « ce dialogue-là, il n'a pas lieu » (Sampson, 2013).

Pour Sampson, l'aspect de reconnaissance est également un élément important de la réconciliation. Malgré cela, elle explique que les différentes mobilisations comme le mouvement Idle No More nous montrent que la reconnaissance n'est pas là (Sampson, 2013).

Dany Rondeau, professeure en éthique et présidente de la Société de philosophie du Québec, propose une grille d'analyse de la justice réparatrice à partir de la *Truth and Reconciliation Commission* d'Afrique du Sud pour l'appliquer ensuite à deux cas, aux tribunaux gacaca au Rwanda et à la Commission de vérité et réconciliation du Canada (Rondeau, 2016). Elle tire ainsi la conclusion que le principal problème de la CVRC provient de « la faible participation et information de la population canadienne en raison du peu de publicisation et de médiatisation de ses travaux » (Rondeau, 2016, 20). Cet élément est notamment partagé par plusieurs auteurs comme Jaccoude (Sampson, 2013). En comparant la Commission canadienne à celle qui s'est déroulée en Afrique du Sud, elle explique que les audiences « ont été diffusées à la télévision. En comparaison, la Commission canadienne est trop discrète (Sampson, 2013). À cela s'ajoute la question de la qualité de l'information partagée. Dans un article, Brieg Capitaine analyse le processus par lequel la violence est rendue visible au Canada. Il explique que le dialogue permis par la Commission a eu un impact bénéfique sur les victimes dans le recouvrement de leur identité. Mais il soutient que ce travail de dialogue individuel et collectif des victimes pour dénoncer cette violence ainsi que le déploiement de ce dialogue dans l'espace public, appellent à repenser les processus de sortie de la violence. Cela s'illustre notamment avec l'utilisation du mot génocide. En effet, Capitaine explique que le terme « génocide culturel » a largement été repris par les médias durant la Commission. Néanmoins, il remarque que malgré cette empathie première, on observe un retrait des médias dans l'utilisation du terme « génocide » sans adjectif. En s'interrogeant sur la visibilité de la violence au

Canada, il en conclut qu'il est « illusoire de vouloir sortir de la violence par la réconciliation dans la mesure où ce n'est qu'un avatar de la politique libérale de la reconnaissance » (Capitaine, 2017, 364).

Jean-François Roussel, professeur en études religieuses de l'Université de Montréal, s'interroge aussi sur l'impact des témoignages permis par la CVRC. Selon lui, la prise de parole offre la possibilité de s'exprimer à tous les individus et les groupes concernés. Tant les victimes que les bourreaux et c'est dans cette logique de justice réparatrice traditionnelle que la réconciliation devrait s'amorcer. Néanmoins, il reprend la pensée de Ronald Niezen, anthropologue du droit de l'Université de McGill, qui soutient que cette prise de parole au lieu de ressouder les liens a produit « des solitudes » et des « survivants » contre « des abuseurs gouvernementaux et ecclésiaux » s'exprimant dans un registre discursif rigide. De plus, il explique que ces prises de paroles se sont faites devant un public canadien étranger aux événements créant de ce fait un discours répétitif plein de similarité allant même jusqu'à une « banalité du mal » (Niezen, cité par Roussel, 2015,39). Roussel s'interroge notamment sur l'emprise qu'aurait ce phénomène sur l'effet de sensibilisation et d'empathie recherché auprès de la population canadienne (Roussel, 2015, 40). Les effets escomptés de la Commission seraient donc aujourd'hui remis en question.

Teresa Godwin Phelps (2004) s'interroge aussi sur l'utilité des témoignages. En effet, dans le chapitre 4 de son ouvrage *Shattered Voices. Language, Violence, and the Work of Truth Commissions*, elle fait état des multiples effets thérapeutiques individuels et collectifs du témoignage dans le cadre des commissions. Dans le chapitre qui suit, Phelps s'interroge sur le Grand Récit, le *Master narrative* qui se dégage de ces témoignages. Pour elle, ce Grand récit n'est pas désintéressé. En étudiant trois cas spécifiques, Argentine, Chili et El Salvador, elle se rend compte que généralement c'est l'État ou ce qui émerge qui tente de produire un Grand Récit à partir de ces témoignages dans l'objectif de se légitimer. Elle explique aussi que l'objectif des commissions est de se distancier de la légalité et de la binarité entre les gagnants et les perdants, mais qu'il semble difficile d'y arriver. Cependant, pour elle, ce partage de témoignages peut permettre de former un nouveau narratif à l'origine d'un nouveau socle identitaire commun (Phelps, 2004). Par ces propos, Phelps nous amène à nous interroger sur la légitimité des CVR.

Enfin, certains auteurs tels que Roussel nous montrent que les fondements paternalistes et racistes à l'origine du système des pensionnats et encore ressentis aujourd'hui sont une entrave à la

réconciliation. Selon Roussel, « l'Église catholique a encore du chemin à faire pour complètement décoloniser ses rapports avec les Autochtones » (Poirier, 2017).

Nous l'avons donc compris, plusieurs facteurs semblent expliquer certains blocages sur le chemin de la réconciliation avec les Autochtones. À la suite de cette revue de littérature, il semblerait que le manque d'information concernant l'Église catholique romaine du Canada serait un terreau fertile pour une nouvelle approche du problème. C'est sur cet élément que nous allons tenter d'apporter un éclairage.

Question de recherche

Aujourd'hui, les médias critiquent la CVRC, la qualifiant d'échec en décrivant les excuses du gouvernement qui n'auraient été que façade, que les appels à l'action lancés par la Commission ne seraient que partiellement traités, que la population canadienne serait devenue insensible aux cris d'une population autochtone toujours déconstruite et une Église canadienne fragmentée entre le désir d'avancer et le déni des événements. Malgré les efforts mis dans cette Commission durant cinq ans, il semblerait que le bilan reste embrumé. Nous allons donc tenter de comprendre les obstacles qui entravent la réconciliation sociale au Canada. Pour ce faire nous répondrons à la question de recherche suivante : pourquoi l'absence de demande de pardon du pape aux Autochtones constitue un obstacle à la réconciliation sociale au Canada ?

Cadre théorique de la recherche

Justification du sujet

Nous avons fait ce choix de sujet, car la condition autochtone est un enjeu qui nous touche directement, nous résidents canadiens. Nous ne comprenons pas pourquoi, cet état de droit qu'est le Canada est pointé du doigt par les Nations Unies sur le sujet des droits de la personne. Nous sommes d'avis que les problèmes sociaux que nous rencontrons aujourd'hui avec les peuples autochtones trouvent racines dans de nombreuses explications. Néanmoins, nous partageons la perspective selon laquelle, les pensionnats autochtones ont une importance décisive sur la situation actuelle tout comme le déroulement de la CVRC ainsi que les actions qui ont été prises par la suite. Les CVR qui ont pris forme sont nombreuses tout comme les initiatives de justice réparatrice. Nous soutenons l'idée qu'une étude de l'enjeu avec une perspective internationale peut nous aider à mieux comprendre les blocages qui peuvent survenir sur le chemin vers la réconciliation. Malgré

l'importance du problème, nous sommes d'avis que trop peu de littérature existe sur le sujet. En effet, peu d'articles font état d'un bilan exhaustif de cet événement qualifié par certains d'échec. D'autre part, il existe peu d'information concernant les agissements et les motivations de l'Église qui semblent être conservées à l'égard du public. Pourtant, il semblerait que la transparence et le partage de ces informations feraient partie des solutions vers la réconciliation. De plus, nous ne comprenons pas pourquoi l'Église reste timide dans sa demande de pardon et pourquoi le pape refuse complètement alors qu'il l'avait déjà fait dans d'autres contextes notamment en Irlande. Le paradoxe est d'autant plus important sachant que le pardon est une valeur centrale de la religion catholique. Cette recherche pourrait ainsi nous permettre de mieux comprendre le rôle de l'Église dans la société d'aujourd'hui. Enfin, l'étude du pardon en politique est un champ de recherche relativement récent. C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'une réflexion autour de l'importance du pardon dans le processus de réconciliation d'un point de vue spirituel et politique est une avenue intéressante, surtout dans un contexte de réconciliation interspirituel, mais également de guérison morale et spirituelle. En effet, bien que la CVR ait explicité le besoin d'une demande de pardon du pape, il est aussi intéressant de se demander si ce pardon est un concept uniformément partagé, et si le pardon fait partie des processus de guérison mobilisés par les communautés autochtones.

L'ontologie

Avant de débiter cette recherche, il nous a paru nécessaire de revenir sur quatre éléments importants. Ces éléments que nous allons mobiliser tout au long de cette étude sont les Autochtones, les Églises, plus précisément les églises catholiques, la Commission de vérité et réconciliation ainsi que le concept de réconciliation. Nous allons donc tenter de les définir.

Tout d'abord, intéressons-nous au terme « autochtone ». Les mots indiens, amérindiens, autochtones, Premières Nations, Métis ou Inuits sont des termes régulièrement employés dans le discours. Cependant, il existe une distinction importante entre ces termes. Le terme « indien » était anciennement utilisé pour nommer les peuples présents en Amérique avant la colonisation. Dans le dictionnaire le Petit Robert, le terme « indien » revoie aux « Personnes issues d'une ethnie établie en Amérique avant l'arrivée des Européens » (Robert et al. 2018). Cependant, son utilisation a largement été remise en question. Selon Ghislain Picard, Chef de l'Assemblée des Premières

Nations du Québec et Labrador « l'utilisation du terme "indien" est erronée et renvoie à une notion colonialiste » (Picard, 2018). C'est également le cas pour le terme « amérindien » qui est aussi remis en question pour les mêmes raisons, « de même, le terme "amérindien" n'est pas plus acceptable, puisqu'il signifie littéralement "indien d'Amérique" » (Picard, 2018). Le terme majoritairement accepté est celui d'autochtone. Le terme autochtone fait référence aux individus « considérés comme les descendants de la population qui habitait l'Amérique à l'arrivée des Européens au XVIe et XVIIe siècle » (Robitaille et Guimond, 1994). Mais cette définition ne fait pas l'unanimité. Plusieurs chercheurs comme Norbert Robitaille et Éric Guimond expliquent que la descendance n'est pas le seul facteur à prendre en compte. L'identification au groupe, la reconnaissance légale, le territoire et la langue sont également des critères d'identification (Robitaille et Guimond, 1994). De plus, le terme autochtone ne désigne pas un groupe homogène. En effet, ce terme englobe plusieurs groupes à savoir, les Premières Nations, les Inuits et les Métis. Comme il est inscrit sur le site du gouvernement du Canada, « La Constitution canadienne reconnaît trois groupes de peuples autochtones : les Indiens (plus souvent appelés les "Premières Nations"), les Inuits et les Métis. Ces trois groupes distincts ont leur propre histoire ainsi que leurs propres langues, pratiques culturelles et croyances. » (Gouvernement du Canada, 2017a). Le terme « Premières Nations » réfère donc aux Autochtones qui ne sont ni Inuits ni Métis. Le mot « Inuits » désigne « les habitants autochtones de l'Arctique nord-américain, du détroit de Béring à l'est du Groenland. [...] Ils sont unis par un patrimoine culturel commun et un langage commun » (Inuulitisivik, 2019). Enfin, les Métis sont un « un peuple qui se définit comme tel et a sa propre histoire, ancrée dans un contexte géographique particulier : les prairies de l'Ouest canadien, avec certains prolongements en Colombie-Britannique, en Ontario, au Dakota du Nord, au Montana et aux Territoires du Nord-Ouest » (Royal Canadian Geographical Society, 2018). Au-delà de ces trois peuples, notons également qu'il existe une multitude de nations et de communautés aux langues et aux cultures différentes. Les Premières Nations par exemple comptent 630 communautés regroupées en 50 nations (Gouvernement du Canada, 2017b). De plus, les noms des communautés peuvent également être différents selon la langue employée. Pour le présent travail de recherche, nous avons fait le choix d'utiliser le terme autochtone ainsi que Premières Nations, Inuits et Métis tout en étant conscients et sensibles à la diversité et à l'hétérogénéité de chacun de ces peuples. Nous avons aussi fait le choix d'utiliser la préférence terminologique des personnes citées.

Pour l'Encyclopædia Universalis (s.d.a.), le mot « Église » écrit avec une majuscule rassemble sous sa définition plusieurs éléments. Tout d'abord, elle représente « l'assemblée de premiers chrétiens » comme l'Église d'Antioche ou l'Église d'Éphèse. Elle fait aussi référence à « l'assemblée de tous ceux qui croient en Jésus-Christ » c'est-à-dire l'Église chrétienne. Cela renvoie aussi à une « assemblée chrétienne au sein d'une communion particulière » on y retrouve par exemple, l'Église réformée, l'Église orthodoxe ou Église catholique romaine. En utilisant le terme d'Église, nous pouvons aussi faire référence à « l'État ecclésiastique » c'est-à-dire « l'ensemble de cette organisation et l'histoire de cette Église » généralement utilisée pour l'Église catholique romaine dont le pape en est le leader spirituel. Finalement, le terme église sans majuscule fait référence au lieu consacré aux chrétiens pour la célébration du culte (2019). Notre cas d'étude nous amène à utiliser plusieurs de ces définitions. D'une part, le terme Église fera référence à l'« assemblée de chrétiens au sein d'une communion particulière ». Aussi, le terme Églises sera mobilisé pour faire référence à l'Église catholique. Enfin, notre travail nous amènera également à faire référence à l'Église en tant qu'État ecclésiastique.

Avant l'état de la question, nous avons proposé une définition de commission de vérité et réconciliation qui, selon nous, en présentait des notions importantes. Nous avons alors mentionné qu'aucune définition n'avait officiellement été adoptée à ce jour. C'est également le cas pour la CVR canadienne qui n'a pas non plus énoncé de définition. Généralement, tout comme dans le cas canadien, la définition s'entremêle avec le mandat et le pouvoir de la Commission. Comme le souligne Corbu, cette lacune engendre de nombreux problèmes notamment dans la réalisation de la Commission, mais aussi de ses appels à l'action (Corbu, 2016, 56). Néanmoins, dans l'objectif de proposer notre grille d'analyse viable il nous paraît essentiel de faire état de ce débat et de dégager les contours de ce concept.

Comme nous l'avons explicité plus haut, Martin (2009, 24) définit les commissions de vérité comme des « organismes d'enquête créés pour aider les sociétés [...] à faire face à leur passé de façon critique, afin de dépasser les crises profondes et les traumatismes générés par la violence et d'éviter que de tels faits se reproduisent dans un proche avenir ». Il explique que les commissions cherchent à connaître les causes de la violence, enquête sur les violations des Droits de l'homme et établit les responsabilités juridiques qui en découlent » (Martin, 2009, 24). Pour lui, cela permet « d'invoquer la mémoire des victimes, de proposer une politique de réparation du dommage et

d'empêcher que ceux qui ont participé aux violations des Droits de l'homme continuent d'assumer des fonctions publiques, dans le mépris de l'État de droit » (Martin, 2009, 24).

Dans un rapport du conseil économique et social de l'ONU intitulé « Ensemble de principes actualisé pour la protection et la promotion des droits de l'homme pour la lutte contre l'impunité », on retrouve la définition suivante : « Au sens des présents principes, l'expression “commissions de vérité” désigne des organes officiels, temporaires et non judiciaires chargés d'établir les faits, qui enquêtent sur un ensemble d'atteintes aux droits de l'homme ou au droit humanitaire généralement commis au cours d'un certain nombre d'années. » (Conseil économique et social de l'ONU, 2005 cité dans Corbu, 2016, 41).

Pour Rondeau, la Commission de vérité et de réconciliation est une instance non judiciaire qui enquête sur les violations de droits de l'homme sur une période ou un conflit donnés et dans un pays déterminé (2016, 2). Leurs mandats sont variés et adaptés. Dans certains cas, elles peuvent traiter avec des tribunaux. Elles n'ont pas toutes une finalité de réconciliation (Rondeau, 2016, 2).

Selon Priscilla Hayner, conseillère en justice transitionnelle aux Nations Unies, la Commission de vérité et de réconciliation repose sur cinq principes : tout d'abord, une commission de vérité doit se concentrer sur le passé. Deuxièmement, elle doit enquêter sur une série de violations et non sur un événement en particulier. Troisièmement, la commission s'engage directement et largement avec la population touchée, en recueillant des informations sur leurs expériences. Quatrièmement, c'est un organe temporaire qui doit, à l'issue de son travail, rédiger un rapport final sur ses découvertes et ses conclusions. Finalement, une commission de vérité doit être officiellement autorisée ou habilitée par l'État (Hayner, 2011 cité dans Corbu 2016, 57).

Selon le Metta, centre pour la non-violence, la CVR « est une forme de justice réparatrice visant à la guérison d'une communauté brisée séparée par la violence et l'oppression » (2010, notre traduction). Elle met en place des audiences qui créent « un espace sûr où les auteurs et les victimes de cette violence peuvent se rencontrer en toute sécurité et discuter des actes de violence » (Metta, 2010, notre traduction). Ces audiences permettent aux accusés de « commencer à retrouver toute leur place dans la société » (Metta, 2010, notre traduction). D'après le Metta, « une CVR est théoriquement basée sur la conscience que les événements du passé seront l'avenir » et se déroule « dans une atmosphère dans laquelle la réconciliation est au moins théoriquement possible » (2010, notre traduction). Pour l'organisme, c'est ainsi que la CVR soulage « le besoin de vengeance et

guérissant dans une certaine mesure l'aliénation causée par les hostilités » et de cette façon, la « communauté peut réussir à briser le cycle de la violence » (Metta, 2010, notre traduction). Le centre souligne aussi que « l'efficacité de la CVR dans la défense des groupes opprimés fait l'objet d'un débat, car certains pensent que des mesures de réparation, et pas seulement des remords, sont nécessaires pour parvenir à une véritable réconciliation » (Metta, 2010, notre traduction). Néanmoins, ils sont d'avis que « les CVR peuvent éviter les représailles et encourager les principes de base de la non-violence, tels que la réhumanisation, le pouvoir de la vérité, le pardon et le bien pour le mal » (Metta, 2010, notre traduction).

Éric Brahm, professeur de science politique à l'université du Nevada, a aussi proposé sa définition mettant l'accent sur l'importance des survivants. Pour lui, une CVR est « un instrument qui place les victimes au cœur du processus » (Brahm, 2004, notre traduction). Il explique que dans un premier temps, il doit y avoir « le rétablissement de la vérité à travers les témoignages permettant ainsi à la population de revenir sur les événements passés afin de créer une mémoire collective » (Brahm, 2004, notre traduction). C'est ainsi que « les personnes qui ont été laissées pour compte durant les années d'oppression trouvent finalement une plateforme où elles peuvent se confier » (Brahm, 2004, notre traduction). Dans un dernier temps, la commission doit achever son travail en « recommandant une réforme des institutions qui servira de base à la transition » (Brahm, 2004, notre traduction).

Nous l'avons compris, il est difficile de définir une commission de vérité et réconciliation. Encore une fois, il n'existe pas de définition officielle. Ces différentes tentatives proposées ici rassemblent les éléments principaux que représente une commission selon nous. Elles vont donc nous permettre de tracer les contours de ce concept.

Ainsi, selon nous, une commission de vérité et réconciliation est un instrument de justice réparatrice qui vise à mettre en lumière et enquêter sur une série de violations de droits humains dans une période de temps donnée et un pays déterminé. Cette instance temporaire a pour mandat de tenir des audiences pour recueillir des témoignages. Elle doit ensuite établir les faits et rétablir la vérité. La commission se doit de mettre les victimes au cœur du processus. Elle vise à briser les cycles de la violence et permettre la guérison des survivants. En dernier lieu, elle se doit de délivrer un rapport sur ses découvertes ainsi que des recommandations pour éviter que la situation recommence ou perdure. Les mandats et les pouvoirs de la commission sont variés, mais doivent

être adaptés et énoncés. La commission n'est pas une instance judiciaire, mais peut, selon ses pouvoirs, déférer des cas aux tribunaux ou les amnistier. Finalement, elle doit être officiellement autorisée ou habilitée par l'État.

Trouver une définition du terme réconciliation est une étude très intéressante. En effet, dès les premières recherches on se rend compte que la réconciliation est une action, celle « de réconcilier des adversaires » (Larousse, s. d. b.). Ainsi, on peut se demander ce que le verbe réconcilier signifie. Toujours dans le dictionnaire Larousse, se réconcilier a trois définitions. Premièrement, c'est l'action de « ramener des personnes à la bonne entente, rétablir entre elles des relations amicales » (Larousse, s. d. c.). Deuxièmement, réconcilier signifie « inspirer à quelqu'un une appréciation plus favorable de quelqu'un, de quelque chose » (Larousse, s. d. c.). Finalement, cette action renvoie à « concilier des idées, des systèmes que tout semble opposer » (Larousse, s. d. c.). L'exemple donné pour illustrer cette dernière définition est celui de « réconcilier la science et la religion » (Larousse, s. d. c.). Néanmoins, dans notre perspective, réconcilier ne signifie pas réconciliation. Peu de définitions exactes de « réconciliation » existent. Malgré cela, un élément revient souvent, celui d'une « Cérémonie solennelle par laquelle un pécheur public est pardonné et réadmis à la communion par l'Église ou qui a pour objet de purifier un lieu saint profané » (Larousse, s. d. b.) dont le meilleur exemple est celui du baptême (Conférence des évêques de France, s. d. a). La recherche de la définition de réconciliation s'avère donc difficile. Pour reprendre les mots de Valérie Rosoux, professeure à l'université de Louvain, « Il convient pourtant de s'interroger sur un concept qui se révèle plus ambivalent qu'il n'y paraît » (2014, 22). Selon elle, « la réconciliation constitue l'antithèse de la violence et de ses ravages » (Rosoux, 2014, 24). Pour elle, « la réconciliation constitue l'objectif vers lequel tendre pour aller vers l'avant » (Rosoux, 2014, 22). Mais pour ce qui est de ses composantes, il semblerait qu'ici non plus il n'existe pas de consensus. Rosoux fait état de trois perspectives, la première renvoie à la notion de confiance (Govier & Verwoerd, 2002 ; Nadler & Liviatan, 2006 cités dans Rosoux, 2014, 24). C'est en ce sens que pour Duncan Marrow la réconciliation c'est le rétablissement d'une relation qui inspire « suffisamment de confiance » pour ne plus diviser (Marrow, 1999, cité dans Rosoux, 2014, 25). Pour les partisans de la seconde perspective, l'élément clé est la vérité. La réconciliation vise ainsi à « rapprocher des visions du monde divergentes et de tendre vers un “univers de compréhension” identique » (Asmal et al., 1997, cités dans Rosoux, 2014, 25). Finalement, la dernière perspective voit la réconciliation

comme un processus psychologique menant de manière ultime à un changement d'identité (Kelman, 2004 cité dans Rosoux, 2014, 25).

Ainsi, nous comprenons qu'il existe une multitude de perspectives quant à la réconciliation. Au cours de notre travail, nous reviendrons sur ces ambiguïtés qu'occasionne la définition du concept de réconciliation. Néanmoins, il nous a paru pertinent d'ancrer la définition de la réconciliation dans le cas de la Commission canadienne. D'une part puisque celle instituée par le Canada visait la réconciliation et d'autre part puisque nous nous situons dans un espace interculturel où il se peut que les différents acteurs ne s'accordent pas sur la définition de ce terme.

La CVRC définit la réconciliation comme

Un processus *continu* [nous soulignons] visant à établir et à maintenir des relations respectueuses. Un élément essentiel de ce processus consiste à réparer le lien de confiance en présentant des excuses, en accordant des réparations individuelles et collectives, et en concrétisant des actions qui témoignent de véritables changements sociétaux. (CVRC, 2015 cité dans Roussel, 2015, 37).

Le centre de ressource contre la non-violence (CNRV) reprend les mêmes éléments en spécifiant que la réconciliation doit se faire entre les peuples autochtones et non autochtones. De plus, l'organisme ajoute que pour l'atteindre, il est dans un premier temps nécessaire de « prendre conscience du passé, reconnaître les torts qui ont été causés, expier les causes et agir pour changer les comportements » (CRNV, 2016). Selon ce même organisme, il semblerait que pour les Autochtones, « le plus important dans la réconciliation est de pouvoir atteindre l'étape de la guérison. On s'entend qu'il s'agit de panser les plaies des violences dont la mémoire rend malade autant la victime que le bourreau » (CRNV, 2016). Enfin, le CRNV ajoute que le « but ultime de la réconciliation est d'atteindre ce que certains ont appelé un "état de paix" et qui évoque le sentiment d'un aboutissement, même symbolique, de réalisation concrète d'une nouvelle relation » (CRNV, 2016).

Au vu de ces différentes conceptions de réconciliation et dans l'objectif de présenter notre cadre théorique, il nous a paru intéressant de proposer notre définition. Ainsi, la réconciliation est un concept empreint de la religion qui se veut être un processus de rapprochement entre deux parties. La réconciliation s'amorce avec la reconnaissance des actes et des événements qui amène à l'établissement de la vérité ainsi qu'à la demande de pardon visant à recréer une relation et à la

maintenir. Le but ultime de la réconciliation est d'arriver à une certaine unité ou du moins « un état de paix ».

L'épistémologie

Maintenant que nous avons défini les concepts, il nous paraît nécessaire de nous positionner par rapport à l'épistémologie utilisée dans ce mémoire. Se positionner en tant qu'étudiante issue d'un programme interdisciplinaire n'est pas chose aisée. En effet, la diversité des disciplines étudiées et la pluralité des approches utilisées au cours de cette maîtrise nous ont présenté un éventail de positionnements possibles. Nous allons tenter ici de nous frayer un chemin parmi ces positionnements pour présenter notre épistémologie, sachant qu'en sciences sociales, trois visions semblent s'opposer : la posture positiviste, constructiviste et critique.

Aux vues des multiples perspectives que peuvent revêtir nos concepts, il est difficile de se positionner, car, par exemple, autant l'Église que la réconciliation peuvent être perçues de façon positiviste, constructiviste ou critique. Il serait donc possible d'adopter une perspective plus rationaliste comme le positivisme puisque depuis le début de la colonisation du Canada, et particulièrement du Québec, les Églises ont entremêlé leur rôle de gardien des dogmes à la politique, l'éducation, l'économie ou encore la santé. Malgré la Révolution tranquille, les Églises du Québec restent présentes sur la scène politique comme le démontrent les prises de position sur la loi pour la laïcité de 2019. De plus, les conférences des évêques du Québec et du Canada ainsi que le pape sont parfaitement envisageables comme des acteurs politiques dont les intérêts sont inhérents à leurs fonctions, faisant des choix rationnels et dont la survie est une priorité absolue.

En outre, au vu de notre sujet de recherche, nous aurions aussi pu adopter une position critique. En effet, contrairement à une position plus positiviste, la posture critique nous permet de voir la réalité comme une construction issue de l'influence des différents groupes de la société. Cette posture pourrait être adaptée à notre recherche puisqu'elle nous permettrait d'expliquer la création d'un groupe marginalisé et stigmatisé tel que les Autochtones. De plus, cette récente volonté de réconciliation entre les communautés autochtones et non autochtones pourrait refléter un nouveau rapport de pouvoir entre les groupes de la société. Ajoutons que la possible importance accordée

par les Autochtones à la demande de pardon du pape pourrait également être vue comme étant reliée à une question de rapport de force.

Cependant, nous sommes d'avis que notre réflexion ne peut se baser sur une relation de pouvoir dominant / dominé. Nous sommes d'avis que cette posture ne peut refléter l'essence même du concept de réconciliation. De plus, en choisissant de réunir la politique et la théologie, il nous faut adopter une posture permettant d'arriver à échange intéressant entre les postulats des deux disciplines. Nous avons donc choisi d'adopter une posture constructiviste. En effet, nous sommes d'avis que les préférences des agents de s'orienter vers la réconciliation peut être vu comme le résultat d'un processus historique de construction façonné à travers l'interaction des différents groupes en présence. En outre, l'importance accordée à la demande de pardon peut être vue non pas comme une norme, mais comme un besoin résultant d'un désir de réparer des actions commises dans le passé. Notons également que dans le cadre de notre enquête de terrain nous avons choisi de mener des entrevues semi-dirigées. Ainsi, les perceptions recueillies lors de ces entretiens seront aussi le résultat d'une cocréation entre nous et les répondants. De plus, notons que nous n'appartenons à aucun des groupes étudiés. Ainsi, ce contact permis par les entrevues reflètera aussi une interaction entre nos différentes positions, entre nos différentes épistémologies; cela constitue aussi un des défis de notre recherche.

La théorie

La théorie que nous avons décidé d'utiliser pour cette analyse a été développée par John Paul Lederach, professeur d'*International Peacebuilding* et professeur de sociologie à l'université de Notre Dame en Indiana. Sa théorisation du conflit et de la paix est le résultat de ses multiples expériences de terrain en tant que médiateur, négociateur et agent de *peacebuilding*. Il a notamment été impliqué dans les processus de paix en Somalie, en Irlande du Nord, au Nicaragua, en Colombie et au Népal pour ne citer que ceux-là. Il a particulièrement mis de l'avant le rôle de l'Église dans ce processus (Wright, 2004).

Dans son ouvrage *Building peace : sustainable reconciliation in divided societies* (1997) devenu une référence dans son domaine, Lederach propose la thèse suivante : « la nature et les caractéristiques des conflits contemporains suggèrent la nécessité d'un ensemble de concepts et

d'approches qui vont au-delà de la diplomatie étatiste traditionnelle » (Lederach, 1997, XVI, notre traduction). En effet, Lederach explique que l'approche utilisée traditionnellement ne mobilise pas suffisamment les aspects culturels et psychologiques qui animent les individus. « Ainsi, les questions de désaccord (telles que le territoire ou la gouvernance) sont intimement liées aux éléments culturels et psychologiques qui animent et entretiennent le conflit » (Lederach, 1997, 17, notre traduction).

À travers cette nouvelle approche, Lederach voit le *peacebuilding* comme un processus long, dynamique et constitué d'acteurs aux rôles, fonctions et activités interdépendantes. Selon lui, le *peacebuilding* va au-delà des accords de paix.

Ici, la consolidation de la paix est comprise comme un concept général qui englobe, génère et soutient toute la gamme des processus, des approches et des étapes nécessaires pour transformer un conflit vers des relations plus durables et pacifiques (Lederach, 1997, 21, notre traduction).

Il est à noter que le concept de relation est essentiel dans l'approche de Lederach « la notion peut être évidente, mais est souvent négligée, selon laquelle la relation est à la fois la base du conflit et sa solution à long terme » (Lederach, 1997, 26, notre traduction). C'est la raison pour laquelle l'auteur propose un changement paradigmatique qui s'articule non plus autour de la résolution de conflit, mais plutôt axé sur la restauration et la reconstruction des relations. « Le cadre doit aborder et faire participer les aspects relationnels de la réconciliation en tant que composante centrale de la consolidation de la paix » (Lederach, 1997, 24, notre traduction). En ce sens, le cadre proposé par Lederach s'oppose aux visions rationalistes proposées dans certaines approches politiques.

Ces dynamiques et ces schémas, guidés par des expériences de la vie réelle, des perceptions subjectives et des émotions, rendent les solutions rationnelles et mécaniques de transformation des conflits non seulement inefficaces, mais aussi dans de nombreux contextes hors de propos ou offensants (Lederach, 1997, 24, notre traduction).

Cette approche comprend la réconciliation à la fois comme un *locus* et un *focus*. Dans les mots de l'auteur,

La réconciliation doit être proactive en cherchant à créer une rencontre où les individus peuvent se concentrer sur leur relation et partager leurs perceptions, sentiments et expériences les uns avec les autres, dans le but de créer de nouvelles perceptions et une nouvelle expérience partagée (Lederach, 1997, 30, notre traduction).

Selon Lederach, la reconnaissance des expériences est un aspect essentiel du processus. « La reconnaissance est décisive dans la dynamique de réconciliation. [...] La reconnaissance des

histoires des uns et des autres valide l'expérience et les sentiments cela représente la première étape vers la reconstruction de la personne et de la relation » (Lederach, 1997, 26, notre traduction).

Lederach intègre également la spiritualité dans sa vision de la réconciliation. Selon lui,

L'immédiateté de la haine, des préjugés, du racisme et de la xénophobie, en tant que principaux facteurs de motivation du conflit, impliquent que le changement doit être enraciné dans des dimensions sociopsychologiques et spirituelles qui, traditionnellement, ont été considérées hors de propos ou hors de la compétence de la diplomatie internationale (Lederach, 1997, 29, notre traduction).

Ainsi, sa vision de la réconciliation fait appel à quatre concepts clés à savoir, la vérité, la miséricorde, la justice et la paix (« *Truth, Mercy, Justice, and Peace* ») (Lederach, 1997, 28). Selon Lederach, la miséricorde appelle la compassion, le pardon, l'acceptation et la volonté d'un nouveau départ. Dans ses mots, sans la miséricorde, « des relations saines ne seraient pas possibles. Sans compassion et pardon, la guérison et la restauration seraient hors de question. Pourtant, miséricorde seule n'est pas suffisante » (Lederach, 1997, 28, notre traduction).

À partir de cette approche, Lederach propose un cadre conceptuel sous la forme d'un diagramme établissant trois niveaux différents de leadership impliqués dans tout conflit (voir annexe 1). Le premier niveau, le « *Top Leadership* », renvoie aux agents tels que les leaders militaires, politiques et religieux. Le second niveau est celui du « *Middle-Range Leadership* » et fait référence aux leaders respectés dans les secteurs religieux, ethnique, académique et humanitaire qui jouissent d'une notoriété nationale. Finalement, le « *Grassroot Leadership* » est le troisième niveau et fait référence aux leaders des communautés et des organisations locales (Lederach, 1997, 38). Il explique au moyen de ce diagramme que généralement, la majorité de l'attention est portée au premier niveau, celui du « *Top Leadership* ». En ses mots, « ces dirigeants sont très visibles. Une grande attention est accordée à leurs mouvements, déclarations et positions » (Lederach, 1997, 38, notre traduction). Cependant, par leurs rôles et leurs présences publiques, les acteurs du *Top Leadership* « subissent une pression énorme pour maintenir une position de force vis-à-vis de leurs adversaires et de leurs propres partis » (Lederach, 1997, 40, notre traduction). *A contrario*, les acteurs du *Middle-Range Leadership* profitent d'une plus grande flexibilité d'action puisque leurs agissements sont moins soumis aux diverses pressions. De plus, ils occupent une position stratégique puisqu'ils jouissent d'un lien privilégié avec les dirigeants du premier niveau sans y être nécessairement soumis. Cette position les lie également aux acteurs du *Grassroot Leadership*. Enfin, ils sont plus nombreux que les acteurs du *Top Leadership*, mais leur nombre est moins

important comparativement au *Grassroot Leadership*. Ce sont les raisons qui poussent Lederach à qualifier les acteurs du *Middle-Range Leadership* d'acteurs clés du *peacebuilding* (Lederach, 1997, 41-42).

Au gré des situations, d'autres auteurs ont repris le travail de Lederach en y apportant des réflexions intéressantes. En effet, comme l'auteur le souligne, son travail n'est pas une procédure standardisée qui vise à être mécaniquement appliquée. Son objectif est de proposer une perspective qui peut être amenée à être adaptée selon les situations (Lederach, 1997, 23). Ainsi, le philosophe Paul Van Tongeren soutient l'idée de Lederach selon laquelle, l'implication de tous les secteurs de la société dans le rétablissement et la consolidation de la paix est nécessaire. Cependant, il suggère que le *Grassroot Leadership* est un niveau clé dans le processus de *peacebuilding* (Van Tongeren 1999 cité dans Angom, 2018, 69, notre traduction). Cette idée a également été reprise par Chadwick F. Alger qui soutient que le rôle du *Grassroot Leadership* est essentiel dans le *peacebuilding* puisque ces acteurs connaissent les racines du conflit et leur participation est nécessaire pour que la paix soit indéfectible et durable (Alger, 1991 cité dans Angom, 2018, 69, notre traduction). Alger ajoute que les acteurs du *Grassroot Leadership* « possèdent le potentiel de transformation des conflits à travers les mécanismes locaux et les mouvements sociaux ; ceux-ci peuvent contraster et remettre en cause les mécanismes procéduraux et bureaucratiques utilisés par le gouvernement » (Alger, 1991 cité dans Angom, 2018, 69, notre traduction). Enfin, le professeur Fen Osler Hampson soutient également que « les citoyens sont les acteurs les plus importants en raison de l'impératif pour eux de s'appropriier les processus de paix ; ce sont eux, après tout, qui supportent les coûts directs des conflits et de la violence » (Hampson, 1996, cité dans Angom, 2018, 69, notre traduction). Ce rôle déterminant du *Grassroot Leadership* dans un processus de *peacebuilding* s'est illustré à plusieurs reprises notamment dans le cadre de la réconciliation en Australie. À certains égards, l'histoire des relations entre les communautés autochtones et non autochtone au Canada est similaire au contexte australien. Tout comme au Canada, les enfants autochtones ont été retirés de leurs familles pour être placés dans des orphelinats ou bien confiés à des institutions chrétiennes. Cette génération d'enfant soumis au déracinement forcé est connue sous le nom de *Stolen Generations* et s'est déroulé des années 1910 jusqu'aux années 1970. Cependant, ces deux cas ne sont pas identiques. En effet, comme l'explique le professeur Damien Short, la volonté de réconciliation australienne prend racines dans un historique de mobilisations de ses populations autochtones et non autochtones (2003 ; Australian Government, 2017). Ces mobilisations

populaires ont notamment convergé vers une volonté de présentation excuses publiques de la part du gouvernement et ont pris la forme d'une journée nationale du pardon, « *National Sorry Day* » (Australian Government, 2017). Au terme de ces manifestations annuelles, le Premier Ministre Kevin Rudd a finalement présenté des excuses officielles en 2008 (SBS News, 2018; Australian Government, 2017). Le cas de la réconciliation en Australie illustre donc le rôle déterminant *Grassroot Leadership* dans un processus de *peacebuilding* tel que soutenu par les différents auteurs mentionnés ci-haut.

Nous avons choisi d'analyser notre cas d'étude à travers la vision de Lederach. En effet, tout comme le soutient l'auteur, nous sommes d'avis que les aspects culturels et psychologiques qui animent les individus et engendrent les conflits doivent être mobilisés dans le processus de réconciliation. À ce jour, ces deux éléments semblent peu mobilisés dans l'analyse du cas canadien. Aussi, l'intégration de la spiritualité ainsi que l'importance de la miséricorde dans le processus de réconciliation telle que le propose Lederach semblent être une piste de réflexion intéressante pour répondre à notre problématique à propos du pardon. De plus, l'utilisation de son cadre conceptuel peut nous aider à comprendre les dynamiques du *peacebuilding* au Canada et ainsi nous permettre de cibler les obstacles potentiels. Ce faisant, nous nous approprions le cadre conceptuel de Lederach comme suit, au premier niveau, le « *Top Leadership* », nous retrouvons le Premier ministre ainsi que le pape. Nous pouvons ensuite inscrire au second niveau (« *Middle-Range Leadership* ») les institutions religieuses nationales telle que la CECC, les institutions politiques nationales telle que l'APN ainsi que les organismes tels qu'Initiatives et Changement. Enfin, au dernier niveau (*Grassroot Leadership*) nous pouvons citer les chefs traditionnels autochtones ou les agents de pastorale. Cependant, le cas canadien et sa division territoriale nous invite à repenser le cadre conceptuel de Lederach pour y ajouter un niveau intermédiaire entre le *Middle-Range Leadership* et le *Grassroot Leadership*. Ce niveau intermédiaire correspond aux agents qui jouissent d'une notoriété provinciale. Parmi ces acteurs nous retrouvons par exemple, l'AECQ ou l'APNQL. En adoptant la vision de Lederach et des auteurs cités plus haut, nous concentrerons notre attention sur le troisième niveau ainsi que le niveau intermédiaire que nous venons de mentionner. Cela pourrait nous permettre de tirer des conclusions différentes comparativement à une approche « diplomatique » plus traditionnelle qui porterait son analyse sur le premier niveau de leadership. Enfin, notons que nous avons choisi de conserver les termes en anglais qui sont selon nous, reflètent mieux le sens des concepts que les traductions françaises qui en sont faites.

La méthodologie

Pour la présente recherche, nous avons décidé de réfléchir sur l'importance du pardon dans un processus de réconciliation. Pour ce faire, nous allons tenter de répondre à la question pourquoi l'absence de demande de pardon du pape aux Autochtones constitue un obstacle à la réconciliation sociale au Canada?

Nous allons maintenant présenter la démarche utilisée pour répondre à cette question de recherche. Comme mentionné précédemment, nous avons remarqué que la réconciliation au Canada entre les Autochtones et les non-Autochtones est entravée par plusieurs obstacles. Parmi ces obstacles, nous avons choisi de cibler notre recherche sur l'absence de demande de pardon du pape aux Autochtones. Ainsi, la démarche scientifique employée dans ce mémoire est une étude de cas approfondie de la réconciliation entre les églises catholiques et les communautés autochtones au Canada avec une attention particulière portée sur le Québec. Ce faisant, notre étude sera exclusivement qualitative. Comme l'explique Yves-Chantal Gagnon, « l'étude de cas permet une compréhension profonde des phénomènes, des processus les composant et des personnes y prenant part » (2011). En choisissant l'étude de cas comme méthode de recherche, nous pourrions donc proposer une analyse en profondeur de la réconciliation et de l'importance du pardon dans le contexte canadien. Cependant, nous sommes aussi conscients que le choix de cette démarche comporte certaines limites. En effet, nous pouvons d'ores et déjà prévoir que nos résultats ne seront pas généralisables. Néanmoins, la démarche proposée dans cette recherche peut servir de base de réflexion pour de futures recherches.

Prenons maintenant le temps de délimiter notre sujet dans l'espace et le temps. Pour saisir l'importance du pardon dans un processus de réconciliation, nous avons choisi d'étudier la réconciliation entre les églises catholiques et les Autochtones du Canada avec une attention particulière portée sur le Québec. En effet, le contexte québécois se démarque du reste des provinces du fait de son histoire. Le Québec, ancienne colonie française, a développé des relations différentes avec les communautés autochtones en présence comparativement aux communautés résidentes dans les autres provinces. Notons également que le développement des pensionnats autochtones au Québec s'est déroulé autrement que dans le reste des provinces canadiennes. Cette différence réside tout d'abord dans le nombre d'institutions ayant ouvert leurs portes. En effet, entre le 19^e et le 20^e siècle, le gouvernement fédéral a ouvert plus de 120 pensionnats autochtones,

dont seulement six, au Québec pour un même nombre d'Autochtones (Goulet, 2016, 13). Aussi, la création de ces pensionnats s'est réalisée plus tardivement au Québec. Il faut attendre « les années 1950 pour voir apparaître les quatre principaux pensionnats indiens au Québec – Sept-Îles (1952), Amos (1955), Pointe-Bleue (1960) et la Tuque (1962) –, alors qu'ailleurs au Canada, ils sont implantés dès la fin du 19^e siècle » (Goulet, 2016, 13).

Ces raisons expliquent notre choix de porter une attention particulière à la province québécoise. Cependant, la CVRC s'adressait à l'entièreté du territoire canadien. Ce faisant, il est évident que des éléments se rapportant au Canada seront également mobilisés. Aussi, notons que nous ferons appel à des éléments de compréhension sortant de notre cadre canadien pour appuyer ou illustrer nos propos.

En ce qui concerne la délimitation temporelle, nous avons choisi d'étudier une période qui s'étend de la parution du rapport final de la CVRC en 2015 jusqu'à aujourd'hui, avril 2020. En effet, la CVRC a permis de révéler au grand public ce qu'il s'était déroulé dans les pensionnats autochtones et les séquelles qui en découlent. Ce faisant, la CVRC offre une base de départ en matière d'information et elle propose à travers ses appels à l'action les balises d'un chemin vers la réconciliation. De plus, elle signe le début d'une tentative officielle de réconciliation de la part du gouvernement et des populations autochtones.

Pour adresser notre sujet, nous avons choisi de joindre deux disciplines, la politique et la théologie. Nous sommes d'avis que peu d'études réalisées sur ce sujet proposent cette bidisciplinarité et nous pensons que dans un contexte où pendant longtemps les deux ont été liés, il serait intéressant de proposer cette trajectoire pour développer une nouvelle vision de la réconciliation. Pour ce faire, nous avons choisi, dans un premier temps de mener une revue de la littérature approfondie sur le pardon d'un point de vue politique et théologique. Ainsi, dans un premier chapitre nous nous intéresserons au pardon en politique. Puis dans un deuxième chapitre, nous porterons notre attention sur le pardon d'un point de vue théologique puis spirituel, et ce pour la religion catholique, mais aussi pour les spiritualités autochtones. Finalement, nous avons choisi compléter notre étude de cas par une enquête de terrain. Ainsi, dans un troisième chapitre nous présenterons notre enquête et les résultats de cette recherche. La méthodologie propre à cette enquête sera détaillée au début de ce troisième chapitre. Cependant, notons d'ores et déjà que pour notre étude de terrain

nous avons choisi d'adopter une méthode d'analyse de type « *bottom-up* » pour tester le cadre conceptuel proposé par John-Paul Lederach.

Hypothèses

Pour répondre à notre question de recherche, nous supposons sur la base des lectures préliminaires que l'absence de demande de pardon constitue un obstacle à la réconciliation. Cette hypothèse s'appuie sur deux sous-hypothèses. La première est que le pardon est un élément important d'un point de vue politique et d'un point de vue théologique. La seconde est que le pardon est un élément essentiel au processus de réconciliation, surtout si l'objectif est d'arriver à une réelle guérison. À la lumière de notre théorie, nous avons également émis une seconde hypothèse : l'attention portée sur l'absence de demande de pardon du pape constitue en soi un obstacle à la réconciliation.

Chapitre I : Le pardon, une notion politique ?

1. Mise en contexte

Dans l'objectif de déterminer si l'absence du pardon du pape constitue un blocage à la réconciliation, il nous a paru pertinent de nous intéresser dans un premier temps à la place du pardon dans la politique.

Selon plusieurs auteurs, le repentir politique est un phénomène récent et en augmentation (Deglise, 2019) autant sur la scène nationale qu'internationale (Daase et al., 2016). Ce phénomène que certains auteurs qualifient d'« ère du repentir » prend racine dans l'après-Deuxième Guerre mondiale et serait lié aux « projets politiques et moraux de réconciliation nationale » (Turbide, 2018, 54). En effet, comme l'explique Causse, bien que « jusqu'au milieu du XXe siècle, le pardon était presque exclusivement considéré comme une question relevant du domaine religieux », depuis les années 1950, « le pardon s'est imposé comme une question politique nationale et internationale » (Causse, 2016, 257). Selon Causse trois épisodes témoignent de cette entrée du repentir dans la politique : premièrement, la sortie de la Seconde Guerre mondiale et le renouveau de la relation entre la France et l'Allemagne. En effet, l'échec du maintien d'une paix durable après la Première Guerre mondiale et les atrocités commises tournent les populations et les dirigeants

politiques vers la réconciliation. Cette pratique sera notamment encouragée par le mouvement *Moral Rearmement*, qui a réussi à réunir le chancelier allemand Konrad Adenauer et le ministre français des Affaires étrangères Robert Schuman, facilitant ainsi la réconciliation européenne (Fondation Ousseimi 2014). Le second épisode correspond à l'après-guerre froide avec la création des Commissions vérité et réconciliation au Chili, en Afrique du Sud et dans une trentaine d'autres pays (Jaccoude, 2016, 156), qui ont « permis de recréer l'unité après des années de violence et de division » (Causse, 2016, 257). Finalement, selon Causse, le troisième épisode est « la transformation de la justice pénale » vers une justice qui « assume désormais une visée de reconstruction des relations brisées » (2016, 257). Cette récente augmentation du recours au pardon en politique nous laisse supposer que cet élément est important dans un processus de réconciliation sociale.

S'intéresser au pardon d'un point de vue politique pour notre cas d'étude est important étant donné le statut particulier du pape. En effet, au-delà de son rôle de leader spirituel de l'Église catholique dans le monde, le pape est aussi un acteur politique international. Son statut d'acteur politique, il l'acquiert par son rôle de monarque de l'État de la Cité du Vatican, mais également grâce à son influence à travers le monde. Depuis le pape Jean-Paul II, on parle même d'une « diplomatie pontificale », qui s'illustre notamment en « matière de lutte contre la pauvreté, de dette des pays déshérités et de condamnation de la guerre » (Hubert-Rodier, 2005). Durant son pontificat, le pape Jean-Paul II avait également « prononcé des dizaines de demandes de pardon et avait revisité plusieurs événements du passé » (Tornielli, 2019). Le pape était notamment revenu sur les croisades, les dictatures du XXe siècle, les mauvais traitements infligés aux femmes, le procès de Galilée et de l'Inquisition, les guerres de religion, et le comportement des chrétiens face aux Autochtones d'Afrique et d'Amérique du Sud (Tornielli, 2019). Son deuxième successeur, le pape François a lui aussi suivi le même chemin, en témoigne cet article du Vatican News : « François aux Roms : Une demande de pardon dans le sillage de la tradition » (Tornielli, 2019). Ainsi, les paroles du pape traversent les frontières et revêtent une importance particulière, et ce notamment à l'heure du repentir. Au-delà de la personnalité politique et religieuse qu'incarne le pape, il nous a paru pertinent dans un premier temps de revenir sur le processus du pardon en politique puisqu'il semblerait que ce phénomène constitue une voie vers la reconstruction d'un tissu social déchiré.

2. Entre le repentir, les excuses et le pardon

Qu'est-ce que le pardon ? Quel est le lien entre le repentir, les excuses et le pardon ? Nous allons tenter de répondre à ces questions dans cette première section.

Bien que souvent confondus dans les médias, le repentir, les excuses et le pardon ne sont pas des synonymes. Ces trois éléments semblent en réalité constituer un processus dont la première étape est le repentir. Se repentir, c'est « regretter d'avoir commis une faute [et] ressentir le désir de la réparer » (Encyclopædia Universalis, s.d.b). La seconde étape est la formulation d'excuses. Les études sur le sujet définissent les excuses comme « une déclaration de regret et un aveu de culpabilité émis dans l'espoir d'obtenir le pardon et la rédemption » (Nicholas Tavuchis, 1991, cité dans Daase et al., 2016, 2, notre traduction). Toujours selon Nicholas Tavuchis, « s'excuser, c'est déclarer volontairement qu'on n'a aucune excuse, défense, justification ou explication pour un acte (ou une inaction) qui a insulté, manqué, blessé ou fait tort à un autre (...) celui qui s'excuse demande pardon et rédemption pour ce qui a été jugé déraisonnable, injustifié, indigne et inéquitable » (1991, cité dans Daase et al., 2016, 2, notre traduction). Selon Daase, Engert et Renner, dans les excuses, trois éléments sont particulièrement importants. Premièrement, la « reconnaissance d'un acte dommageable », deuxièmement « la reconnaissance de responsabilité pour cet acte » et troisièmement « un plaidoyer en faveur du pardon » (Schneider 2000 ; Tavuchis 1991, cité dans Daase et al., 2016, 3, notre traduction). La dernière étape de ce processus est donc celle du pardon. Cependant la réalisation de cette étape n'appartient plus à l'offenseur, mais à l'offensé en ce sens qu'il lui revient d'accorder ou non son pardon. Le pardon est défini comme l'« indulgence pour une faute », cela revient à ne plus tenir rigueur de la faute sans pour autant l'oublier (Encyclopédie Encyclopædia Universalis, s.d.c.).

3. Les raisons d'une mobilisation politique du pardon

Dans l'objectif de décrire les attributs du pardon d'un point de vue politique, nous nous sommes appuyés sur les travaux du philosophe Paul Ricoeur dans *La symbolique du mal*. Il y explique que le pardon ne peut se réaliser au plan de la conscience personnelle qu'à condition qu'il se réalise sur deux dimensions, « le cosmos et la communauté historique » (Ricoeur, 1960 cité dans Causse, 2016, 267). En d'autres mots, pour que le pardon se réalise en nous, il doit être intégré aux plans individuel et social. Nous avons choisi de mobiliser cette conditionnalité que propose Ricoeur puisqu'elle justifie l'importance accordée aux déclarations officielles des hauts représentants. En

effet, ces discours réunissent à la fois l'interaction personnelle, intellectuelle et symbolique mais aussi l'aspect social puisque ces discours sont adressés à l'individu comme membre d'un groupe ou d'une communauté. Nous analyserons donc les attributs du pardon sous ces deux plans pour les victimes et pour les coupables.

3.1 Attributs du pardon pour les victimes

Tout d'abord, le pardon est important pour les victimes d'un point de vue individuel. En effet, selon plusieurs études sur le sujet, le pardon permet de « rétablir l'équilibre dans le rapport de pouvoir entre l'offenseur et l'offensé » (Tavuchis, 1991 ; Lakoff, 2001 ; Kampf, 2009 cité dans Turbide, 2018, 57). Daase, Engert et Renner expliquent que le plaidoyer en faveur du pardon rend l'offenseur lui-même vulnérable, car il court le risque de reconnaître sa culpabilité sans être pardonnée (2016, 3). Ils ajoutent que l'offenseur devient impuissant et faible par l'aveu de sa culpabilité, tandis que la victime regagne en pouvoir et recouvre sa dignité par la possibilité de décider de pardonner ou non (Daase et al., 2016, 3). Aussi, comme Causse l'explique, « le pardon invite à porter sur autrui humilié un regard qui voit l'humain à part entière et à joindre le geste au regard pour actualiser cette humanité » (Causse, 2016, 262). Ce phénomène est donc un échange symbolique offrant la possibilité de transformer une relation rompue et de rétablir la confiance perdue (Daase et al., 2016, 3). Le pardon permet également aux victimes ayant retrouvé leur humanité et leur dignité à participer à la vie commune en tant que membre à part entière (Causse, 2016, 262).

3.2 Attributs du pardon pour les coupables

Tout comme le pardon se trouve être bénéfique pour les victimes, le pardon peut également être salvateur pour les offenseurs en ce sens qu'il permet de leur enlever le poids de la culpabilité. Aussi, cet échange symbolique qu'est le pardon permet à l'offenseur de reconnaître ses torts et de se faire pardonner ce qui lui rend son humanité (Causse, 2016, 264). Une fois le pardon accordé et son humanité retrouvée, il peut, tout comme la victime, réintégrer sa communauté comme membre à part entière.

3.3 Attributs du pardon pour les communautés

Les attributs du pardon décrits plus haut relèvent du plan individuel. Nous sommes d'avis que ces attributs peuvent également se retrouver pour les communautés. Mais on peut se demander, tout

comme Jean Terrier, si l'extension de la notion de personne à la société elle-même est légitime (2012, 247). Au regard de plusieurs penseurs en sciences sociales, la notion d'entité collective pensante est fortement remise en question. Selon eux, les systèmes politiques émanent d'acteurs individuels rationnels ou il n'existe « rien qui soit fermement enraciné ou largement accepté » (Oakeshott, 2003, 123). Cependant, nous partageons l'avis d'Émile Durkheim selon lequel, il existe « une conscience collective » qui se définit comme l'« ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société » (Durkheim, 1893, 81).

C'est dans cette conception que nous retrouvons le pardon politique. En effet, dans certains cas les victimes ne sont pas des cas isolés, mais leur victimisation relève par exemple de leur appartenance à un groupe particulier. Ainsi, tout comme le pardon demandé à une victime, le pardon demandé à un collectif permet à la communauté offensée de regagner son humanité, sa dignité et son pouvoir. Cela lui permet également de réintégrer sa société en tant que communauté à part entière (Sargent, 2019, 304). De plus, comme l'explique Sargent, le pardon à une portée plus large que la réparation de la victime. En effet, il explique que l'offense relève également d'une transgression de la norme sociétale. Selon lui, une communauté morale observe certaines normes dont la transgression peut amener à l'exclusion du contrevenant de celle-ci (Sargent, 2019, 304). C'est pourquoi il explique que la présentation d'excuses et de réparation montre que l'offenseur cherche à « se réhabiliter moralement, pour rétablir ou réaffirmer les conditions de son adhésion dans la communauté morale dont font partie à la fois la victime et le délinquant » (Sargent, 2019, 305, notre traduction).

Dans le même ordre d'idée, l'offense a pu être commise par un ensemble d'acteurs au nom d'un collectif comme l'État par exemple. Ainsi, la culpabilité, le repentir et le besoin d'être pardonné peuvent se faire ressentir au nom d'un collectif. Enfin, un individu ayant la responsabilité d'une offense à l'égard d'un collectif peut exprimer le besoin d'être pardonné de la part de toutes les victimes, directes et indirectes donc du groupe dans son ensemble.

Les penseurs qui nient l'existence d'une conscience collective relèvent également un fait intéressant : l'impossibilité d'une transmission historique ou intergénérationnelle de la culpabilité. En effet, ils sont d'avis qu'il ne peut exister de « système moral permettant d'identifier les membres d'une nation présente (...) comme les héritiers responsables des péchés de leurs pères » (Lübbe 2001 cité dans Daase et al., 2016, 5, notre traduction). Cela signifie que dans cette vision, il ne peut exister une expression collective de culpabilité à l'égard d'agissements passés.

Contrairement à cela, nous partageons l'avis de la philosophe Margaret Gilbert, selon lequel, les individus peuvent se sentir « coupables de torts historiques et qu'ils pourraient développer le désir de réparer ces torts, même s'ils ne peuvent en être tenus moralement ou juridiquement responsables » (Gilbert 2001, cité dans Daase et al., 2016, 5, notre traduction). C'est ce que Hannah Arendt appelle la responsabilité collective de culpabilité (Arendt, 1968 citée dans Daase et al., 2016, 5). Ainsi, selon Daase, Engert et Renner « si l'on accepte la possibilité d'une conscience collective », « d'une mémoire collective et d'une responsabilité collective, il n'existe aucune raison théorique de ne pas accepter la possibilité d'une culpabilité politico-morale collective » (2016, 5, notre traduction). C'est également ce que soulève Janna Thompson, « en tant que membres d'une collectivité, les individus peuvent avoir une préoccupation pour la réputation et la moralité du groupe dans son ensemble, pas seulement eux-mêmes comme agents moraux individuels » (Thompson 2008 citée dans Sargent, 2019, 306, notre traduction). Notons aussi que certains auteurs sont d'avis que, tout comme il existe une transmission intergénérationnelle du trauma, il y aurait également une transmission intergénérationnelle de la culpabilité. En effet, le professeur Jean-Philippe Viriot-Durandal explique que « les liens du sang et la filiation constituent des vecteurs de transmission de la culpabilité et de la honte léguant aux générations suivantes une stigmatisation liée à l'histoire » (Viriot-Durandal, 2017). En cela, une personne morale peut, d'abord individuellement puis dans une approche collective, exprimer une culpabilité collective au nom du groupe identitaire d'appartenance dont les ancêtres ont participé, ou directement bénéficiés, des rapports de force injustes qui ont marqué des comportements d'agresseurs sur des générations passées de victimes dont les descendants peuvent encore souffrir aujourd'hui.

C'est à partir de cette assise théorique que nous affirmons, tout comme Daase, Engert et Renner (2016), qu'il existe une « une culpabilité politico-morale collective » et que la réponse la plus appropriée semble être la formulation d'excuses publiques et la demande de pardon. Nous partageons aussi l'idée qu'il existe une d'une transmission historique ou intergénérationnelle de la culpabilité. Dans ce cas également, la réponse appropriée semble être le pardon « transgénérationnel ». En effet, comme Alexandra Asseily l'explique dans son livre *Breaking the cycles of violence in Lebanon – and beyond* (2007), la demande de pardon en réponse à la transmission de la culpabilité reflète une prise de responsabilité dans le présent pour les erreurs commises par nos ancêtres. Ce faisant, cela les libère du fardeau de leur culpabilité non seulement jamais réglé, mais de surcroît transmise de générations en générations, dans un processus qui

explique en grande partie les cycles de violence. Dans les mots de l'auteur, « Mon travail m'a montré à maintes reprises que le pardon est un processus efficace qui nous libère des fardeaux de la colère, de la culpabilité, de la peur et de la haine » (Asseily, 2007, 10, notre traduction). Selon elle, « Le pardon est le processus le plus puissant dont nous disposons pour trouver les causes profondes de ces émotions destructrices sans les réprimer, ni les oublier. Ce n'est pas un chemin facile, mais c'est ainsi que le cycle [de violence] peut être rompu » (Asseily, 2007, 12, notre traduction).

Finalement, d'un point de vue social, le pardon a donc cette capacité à réintégrer les victimes et les coupables au sein de leur société. Il en est de même pour les communautés. Le pardon permet donc de réunifier une société déchirée et de rompre les cycles de violence. Cependant, cette affirmation est conditionnelle à la prise d'engagements sérieux et à la mise en place de transformations réelles pour réajuster les dynamiques de pouvoir entre les partis. Sans cela, le cycle de violence risque de revenir ce qui pourrait rendre toute future tentative de pardon, encore plus difficile à réaliser pour générer un réel impact sociétal en profondeur et aux effets à long terme. Ainsi, on peut donc se demander si le pardon connaît des applications directes en politique.

3.4 Les manifestations du pardon en politique

Les manifestations politiques du pardon peuvent s'illustrer dans divers domaines d'action. Parmi ces domaines, nous avons relevé trois sphères d'action : le droit avec la mobilisation de l'amnistie, la sphère économique avec le recours aux dédommagements financiers et finalement, le social avec la mise en place de politiques sociales. Notons que ces éléments ne se substituent pas à la demande de pardon. Cependant, il arrive que dans le discours politique, ces éléments accompagnent la demande de pardon ou parfois la substitue. La mobilisation de ces actions peut avoir un impact sur la réconciliation qui varie dépendamment des éléments utilisés.

L'amnistie, du grec *amnēstia* peut signifier le pardon ou l'oubli. Aujourd'hui, l'emploi de ce terme fait référence à un « acte du législateur qui efface rétroactivement le caractère punissable des faits auxquels il s'applique », « selon le cas, l'amnistie empêche ou éteint l'action publique, annule la condamnation déjà prononcée ou met un terme à l'exécution de la peine » (Larousse, s. d. d.). Utilisée durant la CVR en Afrique du Sud, l'amnistie était permise à ceux qui venaient s'exprimer sur leurs méfaits. Comme l'explique Causse « Au terme du processus, les victimes recevront une réparation financière tandis que les coupables qui auront avoué des crimes liés au régime

d'apartheid recevront une amnistie » (2016, 262). Il ajoute également que les amnisties s'enracinent dans la notion de pardon puisque « ce qui est visé n'est pas d'abord la condamnation des coupables, mais l'unité de la communauté par le relèvement des victimes. Les coupables sont intégrés au processus par un aveu qui n'aura pas, comme dans une cour de justice, la sanction comme conséquence, mais l'amnistie » (Causse, 2016, 262). Cependant, le recours à l'amnistie présente certaines limites et suscite la controverse notamment sur le plan morale et politique. Comme l'explique Graeme Simpson, fondateur du *Centre for the Study of Violence and Reconciliation*, en Afrique du Sud, « ce processus tendait à compromettre plutôt qu'à soutenir les efforts visant à rétablir la crédibilité et l'intégrité du système judiciaire hérité de l'apartheid » (Simpson, 2004, 99). Lætitia Bucaille, professeur de sociologie politique, ajoute aussi qu'avec l'utilisation de l'amnistie en Afrique du Sud, « les responsables d'exactions s'en tirent en réalité à bon compte et sont blanchis bien plus rapidement que les victimes n'obtiennent réparation » (Bucaille, 2007, 318).

Comme précédemment mentionné, le pardon peut aussi se traduire par l'octroi de dédommagements ou de réparations financières. Cette forme de réparation a été mis en place dans plusieurs contextes de réconciliation, notamment dans le cadre de la CVR canadienne par l'intermédiaire du gouvernement mais aussi en Colombie avec la participation des coupables au fond de réparation (Lecombe, 2008). Ces dédommagements peuvent également prendre la forme de réparation physique et psychique. Comme l'explique Causse, « le pardon se déploie enfin dans la sphère économique avec [...] les réparations (CVR), les soins médicaux ou sociaux dont les victimes font l'objet, [et] les mesures de réinsertion pour les coupables (justice reconstructrice) » (2016, 266).

Le pardon peut également être à l'origine de la formation de nouvelles politiques sociales. Comme Causse l'explique, « Il est possible de fonder une décision politique sur l'élan du pardon » (2016). Ces mesures visent à l'acceptation d'un passé douloureux et à la construction de la réconciliation sociale. C'est également ce que Thompson affirme. Selon elle, « Il en va de même pour la capacité d'un leader à prendre des engagements contre les injustices futures » (Thompson 2008, cité dans Sargent, 2019, 306, notre traduction). Elle ajoute que « de nombreuses formes de prise de décision politique impliquent des engagements transgénérationnels, de la conclusion de traités, au financement de projets d'infrastructure, aux droits sociaux » (Thompson 2008, cité dans Sargent, 2019, 306 notre traduction).

Finalement, notons que la description des manifestations politique du pardon présentée ci-haut n'est pas exhaustive. En effet, il en existe d'autres dont la mise en place de standard plus clairs et restrictifs dans les limites de la liberté d'expression par exemple. Ou encore, la réitération des valeurs communes sur une base plus juste qui peut se mettre en place par le biais d'une réforme dans l'éducation.

4. De l'interpersonnel au collectif, la légitimité des demandeurs et leurs motivations

4.1. Qui peut demander pardon au nom d'un collectif ?

Pourquoi dans un contexte de « culpabilité politico-morale collective », le répondant le plus apte à formuler des excuses est le chef du gouvernement ? Selon Thompson, « Un leader politique faisant des excuses publiques offre ce geste non seulement en tant qu'acteur moral individuel, mais également en tant que représentant de la collectivité politique ou de la communauté » (Thompson 2008, cité dans Sargent, 2019, 307 notre traduction). Daase, Engert et Renner expliquent également que l'impact des excuses dépend du statut et du rôle de la personne qui les présente. Selon eux, en se basant sur la théorie de la représentation politique (voir par exemple Göhler 1997 ; Manin 1997 cité dans Daase et al., 2016, 12), on peut supposer que les excuses présentées par des représentants de haut rang ont plus de chances d'avoir un effet positif sur les offensés que celles présentées par un fonctionnaire mineur. Aussi, le rôle dans lequel une personne présente des excuses a un impact. En effet, des excuses publiques présentées par un représentant de haut rang en son nom de chef de gouvernement par exemple, semblent avoir une influence plus positive sur la réconciliation que des excuses personnelles. Il revient donc aux représentants les plus hauts des entités politiques de présenter des excuses au nom d'un collectif. Aussi, le chef de gouvernement est le représentant officiel de l'institution gouvernementale à l'échelle nationale et internationale. Il a le devoir de maintenir la paix dans son pays. En temps de conflit, cette institution a parfois pu être l'instigatrice de ces mauvais agissements ou n'a pas utilisé son pouvoir pour revenir à un état de paix. Le gouvernement se compose d'une multitude d'acteurs qui ont agi de leur volonté ou sous la contrainte. Quel que soit le cas, c'est l'image tout entière du gouvernement qui est mise à mal. De plus, s'il n'y a pas reconnaissance problème du passé, les conséquences de ces agissements peuvent être ressenties dans le futur et prendre la forme de racisme systémique, par exemple, mais aussi

d'inégalités sociales et économiques, entre autres. C'est la raison pour laquelle le chef du gouvernement est responsable au nom de son statut de demander pardon pour les agissements de son institution. De plus, les hauts représentants en présentant des excuses reconnaissent les injustices historiques et ce faisant peuvent avoir un impact sur la mémoire collective. Comme l'explique Thompson, « En faisant des excuses publiques aux victimes de l'injustice historique, un leader politique puise nécessairement dans un sentiment de mémoire sociale collective, croyances éthiques et histoires passées » (Thompson, 2008 citée dans Sargent, 2019, 307, notre traduction). Enfin, en choisissant de demander pardon ou de présenter des excuses, les chefs de gouvernement peuvent choisir de se rendre responsable collectivement des agissements passés mais également de l'impact actuel de ces injustices. En adressant ces mots, ils peuvent ainsi participer à briser le cycle de la violence et des injustices sociales et systémiques.

4.2. Les facteurs qui influencent les chefs d'État à demander pardon

D'où émane la volonté des politiques à s'excuser ? Les attributs énoncés plus haut sont-ils les seuls éléments qui poussent un chef d'État à s'excuser ? Selon Daase, Engert et Renner (2016, 7), ce modèle appelé « *Top-Down* » où la volonté de demander pardon émane directement des chefs d'État n'est pas la seule des raisons motivant les représentants du gouvernement à formuler des excuses.

4.2.1 Les pressions

Comme nous avons exprimé plus haut, les excuses politiques peuvent répondre à une « culpabilité politico-morale collective ». À l'inverse du modèle « *Top-Down* », dans cette approche, ce sont les individus ou les groupes d'une société qui font pression sur l'État pour l'obtention d'excuses. Dans ce cas de figure, on parle de modèle « *Bottom-Up* ». Cette approche se reflète notamment dans le mouvement du *Sorry Day* que nous avons abordé pour illustrer le cadre conceptuel de Lederach. En effet, comme précédemment mentionné, ce mouvement dont les mobilisations regroupaient des Autochtones et des non-Autochtones, a abouti à la présentation officielle d'excuses par le Premier Ministre au nom du gouvernement australien.

Les pressions pour la présentation d'excuses peuvent également être exercée au niveau international par l'intermédiaire de membres de l'État « victime » ou d'autres États, d'organisations non-gouvernementales ou d'organisations internationales intergouvernementales comme les Nations Unies (Daase et al., 2016, 7).

Selon Daase, Engert et Renner, ces différents points de pression ont un impact dans la réalisation de la demande d'excuses. En effet, il semblerait selon eux « que la voie directe est la plus prometteuse par conséquent, les excuses sont plus probables dans les cas où un membre du gouvernement au pouvoir entame le processus » (Daase et al., 2016, 7, notre traduction). Ils ajoutent également que « des excuses pourraient être moins probables dans les cas où le gouvernement doit encore être convaincu de leur nécessité et de leur pertinence » (Daase et al., 2016, 7, notre traduction). De la même façon, les auteurs expliquent qu'au niveau international « l'influence directe de gouvernement à gouvernement semble être plus efficace que le "détour" via le mode de mobilisation transnational » (Daase et al., 2016, 8, notre traduction). En effet, dans la communauté internationale, « un comportement inapproprié pourrait entraîner des coûts sociaux élevés, tels qu'une perte d'image et même des inconvénients matériels particulièrement lorsque des ONG internationales telles qu'Amnistie internationale ou Human Rights Watch influencent les gouvernements nationaux à présenter des excuses en utilisant la honte » (Daase et al., 2016, 8, notre traduction). Notons aussi, que certains leaders politiques vont préférer éviter cette honte en adressant des excuses avant que les pressions se manifestent. Ce faisant, ils se présentent comme les premiers à mettre un terme au cours du cycle de la violence et deviennent possiblement des figures historiques aux yeux de leurs population mais également pour la communauté internationale.

4.2.2 Les types de gouvernements

Au-delà du point de pression, d'autres facteurs peuvent influencer les chefs d'État à s'excuser. Selon Daase, Engert et Renner, le type de gouvernement a un impact dans la probabilité d'un État à se repentir. En effet, contrairement à une dictature, ils affirment qu'une démocratie aura plus facilement recours aux excuses (Daase et al., 2016, 6). En se basant sur le raisonnement de *democratic peace literature*, ils affirment qu'un état doté de normes démocratiques telles que la liberté politique, l'égalité, les droits de l'homme ou la résolution non violente des conflits va avoir tendance plus facilement à reconnaître la violation de ces normes et éprouver de la « culpabilité politique » (Daase et al., 2016, 6, notre traduction). Se faisant, il sera plus facilement porté à présenter des excuses qu'un état « dont la gouvernance interne est fondée sur une coercition et violence physique plutôt que sur des normes communes » (Daase et al., 2016, 6, notre traduction).

De plus, il semblerait qu'un type de gouvernement dont les chefs d'État sont élus comme une démocratie aurait plus tendance à s'excuser. En effet, comme l'explique Deglise, le « repentir idéologique du politicien semble devenir une action à la hausse sur le marché de la communication publique » (2019). Selon lui, « le phénomène risque même de s'accroître à une époque où l'électorat cherche non plus à être inspiré par ses élus, mais plus à se reconnaître en eux. Dans leur authenticité autant que dans leur faiblesse » (Deglise, 2019). Il ajoute que cette « stratégie de séduction » permet aux gouvernements de « rétablir une confiance, de recréer une solidarité autour d'un groupe moral, de redéfinir l'idéologie d'une formation politique par ce qui est admissible et ce qui ne l'est plus » (Deglise, 2019). Plusieurs auteurs affirment également que les chefs d'État dans le souci d'une future élection choisissent de s'excuser. Parmi eux, Turbide, Lakoff et Kampf expliquent que s'est développé dans ce sens une « forme utilitariste de repentir » (Lakoff, 2001 ; Kampf, 2009 cité dans Turbide 2018, 54). Selon Turbide, cette utilisation du repentir « apparaît comme une réponse ponctuelle et immédiate à la couverture médiatique défavorable d'un politicien » (Turbide, 2018, 54). Cela permet également de « rassurer ses publics à propos de sa moralité, de son intégrité et de l'exemplarité de ses comportements » (Gill, 2000 cité dans Turbide, 2018, 54).

Bien qu'il semblerait que les états démocratiques ont plus facilement recours aux excuses, nous sommes d'avis que cette affirmation doit être nuancée. En effet, certains états démocratiques comme la France ou la Belgique rechignent à présenter des excuses à leurs anciennes colonies. La France a notamment été confrontée à cette question au mois de juillet 2020 lorsque le président, Abdelmadjid Tebboune, a déclaré attendre des excuses pour la colonisation de l'Algérie (Agence France-Presse, 2020). Cet événement a amené la France à étendre la réflexion autour de son rapport avec son passé colonial et sur la question du repentir. Aucune position ne semble avoir été prise par le gouvernement à ce jour, mais cela nous porte à croire que les excuses ont un coût et les pays, même démocratiques, calculent le bénéfice à retirer de cette démarche.

Dans leur livre, Daase, Engert et Renner expliquent également que les états en transition ont aussi une propension plus importante à présenter des excuses pour des erreurs commises dans le passé (2016, 6). Une des raisons justifiant cette propension est la place grandissante des droits de la personne dans le processus de démocratisation (Daase et al., 2016, 6). Aussi, reconnaître les violations des droits de l'homme commises par le passé peut constituer une opportunité pour ces

États de devenir membres de la communauté internationale et de renforcer leur légitimité démocratique (Daase et al., 2016, 6). En leurs mots, « dans ce cas, la présentation symbolique d’excuses publiques peut constituer un moyen de démarquer le régime démocratique nouvellement établi de son prédécesseur autoritaire » (Daase et al., 2016, 6, notre traduction). Dans ce cas également, il se peut que les excuses officielles aient une fonction utilitariste en vue des élections (Daase et al., 2016, 6).

4.2.3 La justice transitionnelle

Il existe également d’autres éléments pouvant inciter les chefs d’État à s’excuser. Celui sur lequel nous désirions insister est celui de la justice transitionnelle et plus particulièrement le recours aux commissions de vérité et réconciliation. Selon Daase, Engert et Renner, cette dernière peut servir de « catalyseur » dans l’obtention et l’acceptation d’excuses (2016, 8). Tout comme les commissions de vérité et réconciliation, les procès souvent utilisés en justice transitionnelle ont également une influence catalytique pour les excuses. Plusieurs auteurs de la littérature juridique comme Lee Taft sont d’avis que les excuses constituent un « moyen de guérison et [sont un] complément à la compensation monétaire plus traditionnelle » (Taft, 2000 cité dans Daase et al., 2016, 9, notre traduction). Pour lui, cela constitue même « un type de restauration supplémentaire, spécifiquement moral » (Taft, 2000 cité dans Daase et al., 2016, 9, notre traduction). Ainsi, nous avons vu que des instruments de justice transitionnelle tels que les commissions de vérité et de réconciliation ainsi que les procès peuvent être vus comme des catalyseurs d’excuses et augmentent la probabilité que des excuses soient présentées (Daase et al., 2016, 8). Cependant, Daase, Engert et Renner nous mettent en garde en disant « que cela pourrait tout aussi bien fonctionner comme substituts des excuses et rendre moins probable la publication d’excuses (supplémentaires), car elles servent également à établir la responsabilité pour les torts du passé et offrir des moyens appropriés d’expiation » (Daase et al., 2016, 9, notre traduction). En effet, les CVR ont pour objectif de « renforcer la guérison et la réconciliation en “dévoilant” (ou construisant) la “vérité” sur le passé par un processus mutuel de narration et d’écoute » (Bass 2000 : 281 ; Mendeloff 2004 cité dans Daase et al., 2016, 9, notre traduction). Cette construction qui met de l’avant la culpabilité et la responsabilité des offenseurs vise la restauration sociale et la thérapie en reconnaissant la souffrance des victimes (Minow, 1998, cité dans Daase et al., 2016, 9). Bien que certains chefs d’État puissent utiliser ces outils de la justice transitionnelle comme substitut aux excuses publiques, il n’en reste pas moins que dans la majorité des cas les excuses constituent un élément

essentiel de la reconnaissance de la souffrance des victimes et se faisant s'intègrent dans le processus de réconciliation.

Conclusion : le pardon, une notion politique importante.

Pour conclure sur l'importance du pardon en politique, nous reprenons les mots de Causse (2016, 265). Selon lui, « le pardon apparaît dans la sphère politique avec la décision d'y faire appel, implicitement ou explicitement, par la création d'une institution nouvelle » (Causse, 2016, 265). En effet, l'appel au pardon démontre que les gouvernements ne visent pas « l'unité de la communauté par le haut, en imposant le calme par la suprématie sur l'adversaire ou le silence sur les événements passés », mais au contraire choisissent l'alternative « au service des plus fragiles tout en rappelant à tous ce qui est au fondement des communautés, fondement oublié au temps de violence : la volonté de vivre ensemble » (Causse, 2016, 265). Causse ajoute que cette « volonté de vivre ensemble, lorsqu'elle est mise à l'épreuve de la haine, est portée par le pardon » (2016, 265). Selon lui, « pour que cette vie commune plus forte que les brisures s'incarne, des institutions sont créées, qu'elles soient définitives ou provisoires, au profit desquelles les États vont renoncer à une part de leur souveraineté » (Causse, 2016, 265).

Ainsi, le pardon en politique est important puisqu'il permet d'une part de redonner une humanité, une dignité et un pouvoir aux victimes. D'autre part, le pardon donne aux coupables la possibilité de se repentir, mais également de regagner une pleine humanité. Les victimes, tout comme les coupables, vont ainsi pouvoir réintégrer leur société, chacun à sa juste valeur intrinsèque. Ces éléments peuvent s'exporter à l'échelle des communautés et des États. L'objectif final du pardon étant d'atteindre une société unifiée et pacifiée. Nous avons également vu que pour répondre à cette reconnaissance des victimes ainsi que pour en finir avec la culpabilité politico-morale collective, la personne la plus à même de présenter une demande de pardon est le chef d'État du fait de son rôle et son statut. Nous avons aussi vu que les attributs du pardon énoncés ne sont pas les seuls éléments qui poussent les chefs d'État à demander pardon. D'autres facteurs influencent la demande de pardon des chefs d'État. Parmi eux, des pressions peuvent être exercées autant au niveau national qu'international. Ces pressions démontrent que le pardon est important en politique. De plus, les types de gouvernements peuvent influencer les chefs d'État dans leur demande de pardon. Ainsi, une démocratie, du fait de ces valeurs et ses élections, influencera davantage un chef d'État à demander pardon. C'est également le cas pour les États en transition.

Enfin, d'autres éléments comme les CVR peuvent créer un espace « catalyseur » d'échange de pardon dans l'objectif de réconcilier et d'unifier une société.

Ainsi, d'un point de vue politique, la demande de pardon est un élément important dans le processus de réconciliation. Nous supposons donc sur la base de cette étude que le pardon du pape en tant qu'acteur politique international est important. Cela s'illustre notamment par les nombreuses demandes de pardon déjà exprimées par le pape et l'emploi de l'expression de « diplomatie pontificale » pour qualifier, entre autres éléments, ce phénomène. Cela nous amène à conclure que dans notre cas d'étude, il semblerait que l'absence de demande de pardon constitue un obstacle à la réconciliation d'un point de vue politique.

Chapitre II : Le pardon, une notion spirituelle ?

Comme nous le mentionnons au point précédent, le pardon a pendant longtemps été confiné à la sphère religieuse. C'est pourquoi dans cette partie nous nous intéresserons au pardon d'un point de vue théologique et spirituel. Dans un premier temps, nous nous intéresserons au pardon chrétien et plus particulièrement catholique puis dans une seconde partie nous nous pencherons sur la notion de pardon dans la spiritualité autochtone.

1. Le pardon dans l'imaginaire chrétien

Bien que le pardon occupe une place importante dans l'imaginaire chrétien, il serait trompeur de lui en attribuer son origine. Jean Lambert, anthropologue au CNRS, affirme qu'il est possible de remonter à ses formes à travers des civilisations encore plus anciennes notamment chez les grecques. Sans retrouver le mot même de pardon, Jacqueline de Romilly explique qu'il existait des équivalents s'illustrant notamment par « la solidarité que les hommes se témoignent du fait de leur fragilité partagée » (Romilly, 1979, citée dans Lambert, 1994, 31). Le pardon est également très présent au sein de la tradition juive précédent l'avènement du christianisme. En effet, comme l'explique Frédéric Rognon, « la notion de pardon s'[y] exprime très concrètement » (Rognon, 2016). Il souligne également que « le christianisme s'inscrit dans la même tradition d'interprétation et de compréhension du pardon, mais il y ajoute un élément décisif : la faute fondamentale qui est

la rupture de l'homme avec Dieu » (Rognon, 2016). Dans cette partie, nous nous intéresserons donc à la théologie du pardon dans la vision chrétienne et particulièrement catholique. Nous verrons qu'il se divise en deux volets, le pardon de Dieu et le pardon des êtres humains. Nous nous intéresserons ensuite aux attributs du pardon pour les croyants chrétiens et donc aux raisons de son importance.

1.1 La conception biblique du pardon

Selon l'anthropologue Robert Hertz,

Le pardon est une opération mystique, accomplie par la grâce divine et l'action de rites appropriés, et qui a pour objet premier de détruire le péché. Cette destruction en même temps qu'elle apaise Dieu et son Église, restaure l'intégrité mystique du pécheur, et lui rend sa place dans le monde religieux (cité dans Lambert, 1994, 23).

Encore selon Hertz, « Le pardon est une destruction de la faute sans destruction du coupable » (cité dans Lambert, 1994, 24). Philibert Secretan, professeur de philosophie et commentateur de philosophes chrétiens, définit également le pardon comme « l'une des ripostes à la faute, et plus précisément comme la réponse du cœur à l'offense » (Secretan, 1994, 57)

On discerne deux volets du pardon, le pardon de Dieu et le pardon humain. Ces deux volets s'illustrent dans un des écrits le plus connu de la Bible, la prière du Notre Père dans lequel on peut lire « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés » (Mt 6:12).

1.1.1 « Pardonne-ne nous nos offenses »,

Le pardon de Dieu

Selon Jean Zumstein, théologien spécialiste du Nouveau Testament, pardonner signifie « rétablir la relation entre deux êtres, rompue à cause d'une offense » (1994, 43). Zumstein explique que « d'un point de vue néotestamentaire, ce rétablissement d'une relation rompue peut être spécifié d'une double manière ». Dans un premier temps, il y a le « pardon fondateur et transformateur » caractéristique du Nouveau Testament qui est le pardon de Dieu (Zumstein, 1994, 43). Ce pardon est, selon la lecture de Zumstein, une « relation fondamentalement asymétrique où Dieu de façon souveraine et gracieuse rétablit l'homme dans une vie ouverte à l'accomplissement eschatologique » (1994, 43). L'accomplissement eschatologique fait référence au discours sur la fin du monde selon lequel, les personnes dignes de la seule vraie foi seront « épargnées » ou

« délivrées » à l'heure du jugement dernier. C'est cette relation nouvelle qui donne naissance à l'Église chrétienne.

C'est la raison pour laquelle au moyen de la prière du Notre Père, les croyants se remettent à Dieu pour lui demander son pardon puisque selon l'évangile, « c'est Dieu seul qui pardonne les péchés » (Mc 2, 7). Dans cette prière, les chrétiens reconnaissent, confessent leurs péchés et demande à Dieu de les pardonner (Lc 15, 11-32 et Lc 18, 13 cités dans Archives du Vatican, s.d.a). Selon la vision chrétienne, l'amour de Dieu est illimité « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » (Jn 13, 34). Et c'est par cet amour infini que Dieu pardonne à tous, « le pardon divin toujours déjà accordé » (Secretan, 1994, 58).

Selon Zumstein, ce rétablissement d'une relation rompue permise par le pardon se spécifie d'une seconde façon. Selon lui, le pardon se retrouve également dans « l'existence et à la parole dans le destin d'un homme historique : Jésus de Nazareth » (Zumstein, 1994, 43).

Le pardon dans la personne de Jésus de Nazareth

Dans la religion chrétienne, le pardon s'illustre donc également en la personne de Jésus de Nazareth, fils de Dieu. Dans l'évangile selon Jean, le Christ a dit « Je suis venu non pour juger le monde, mais pour le sauver » (Jn 3,17). On entend ici sauver le monde de ses péchés par le sacrement d'une nouvelle alliance entre Dieu et les êtres humains. Selon la vision néotestamentaire de Zumstein, Dieu en la personne de Jésus de Nazareth se veut être « restaurateur d'une relation rompue » et « initiateur gracieux d'une relation renouvelée » (1994, 44). Selon lui, « l'intervention de Jésus de Nazareth est le moment décisif de l'histoire des hommes, car elle se donne comme l'instant où le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob se fait proximité libératrice, réconciliatrice et vivifiante » (Zumstein, 1994, 47). Cette venue qui annonce ainsi la réconciliation entre Dieu et les êtres humains se veut empreinte de pardon. Selon Zumstein, ce pardon est identifiable à trois moments de la vie de Jésus de Nazareth « d'abord au niveau de sa prédication, ensuite au niveau de sa pratique, enfin au niveau de sa mort » (Zumstein, 1994, 44).

Ainsi, le pardon est repérable dans un premier temps dans la prédication de Jésus. Cette prédication prend notamment la forme de paraboles. Selon Zumstein, parmi les paraboles, la triade de Luc 155 illustre particulièrement le pardon (Zumstein, 1994, 44). Cette triade de Luc se compose de la brebis perdue (Lc 15,3-7), la parabole de la drachme perdue (Lc 15,8-10) et la parabole du fils

perdu (Lc 15,11-32). Dans la religion chrétienne, les paraboles sont importantes. Comme l'explique Joseph Moingt, prêtre jésuite français, « Sans doute, les paraboles du Royaume sont utopiques comme l'est le Royaume. Mais l'utopie n'est pas dépourvue d'efficacité, car elle agit puissamment sur le cœur des humains » (1994, 53). Selon lui, « la puissance des paroles de Jésus sur les hommes, c'est de leur proposer un exemple à imiter » celui de « votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Mt 5, 45 cité dans Moingt 1994, 55).

Selon Zumstein, le second moment de la vie de Jésus où le pardon est identifiable est sa pratique. Cette pratique se retrouve dans les actes symboliques posés par Jésus notamment ceux que l'on retrouve dans *Les récits de miracles* où Jésus annihila la connotation de châtement divin que l'on donnait aux maladies dans la société palestinienne du premier siècle (Zumstein, 1994, 46). Tout comme Dieu, Jésus pardonne à tous, comme l'explique Pierre Lacroix, « Jésus est lui-même pardon illimité parce qu'il voit ta pauvreté, tes faiblesses, ton milieu, tes différences issues de ton contexte de vie » (2018).

Finalement, selon Zumstein, la mort du Christ aussi est interprétée comme pardon. Dans la lecture de l'apôtre Paul, la mort de Jésus de Nazareth est interprétée « dans un sens propitiatoire ou expiatoire » (Zumstein, 1994, 47). On y interprète la « mort du juste » comme « le prix payé pour le pardon des péchés » (Zumstein, 1994, 47). C'est ainsi que « le sang innocent versé, la mort endurée par le juste à la place de l'impie sont créateurs de pardon, du pardon qui délivre les pécheurs — que sont tous les hommes — du châtement à venir » (Zumstein, 1994, 47).

C'est pour ces trois niveaux, le message de Jésus, ses gestes libérateurs et sa mort que Zumstein conclue,

Le Jésus historique instaure une nouvelle relation de l'homme à Dieu et donc de l'homme à lui-même. La proximité libératrice du Dieu qui vient, efface le passé marqué par la séparation d'avec Dieu et fonde, par pure grâce, la possibilité d'une nouvelle histoire avec Dieu. C'est ce que la tradition de l'Église veut dire, lorsqu'elle parle de pardon (Zumstein, 1994, 47).

Ainsi, dans cette vision, le fils de Dieu lui-même est mort pour remettre les convertis de leurs péchés. « Notre espérance est ferme, puisque, dans son Fils, “nous avons la rédemption, la rémission de nos péchés” » (Col 1, 14 ; Ep 1, 7 cités dans Archives du Vatican, s.d.a). En effet, Joseph Moingt explique que « la mort de Jésus sur la croix, effectuation symbolique du message

évangélique, a posé le pardon mutuel des offenses au fondement d'une société réconciliée avec elle-même et par là même ouverte à l'avenir du Règne de Dieu » (1994, 53). Selon lui,

En se remémorant cette mort, l'Église du Christ a pris conscience de sa nouveauté historique, qui est sa mission singulière de proposer à l'humanité une Alliance nouvelle avec Dieu, fondée sur la substitution du pardon à la violence, y compris à la violence du sacrifice, du côté des religions, et à celle du droit, du côté des États (Moingt, 1994, 53).

La résurrection du Christ est vue comme la preuve tangible du pardon divin et donne au pardon de Dieu une portée universelle. « Le Christ après sa résurrection a envoyé ses apôtres annoncer à toutes les nations le repentir en son nom en vue de la rémission des péchés » (Lc 24, 47). Selon Saint Augustin, père de l'Église occidentale, « C'est dans cette Église que l'âme revit, elle qui était morte par les péchés, afin de vivre avec le Christ, dont la grâce nous a sauvés » (Saint Augustin, sermon 214, 11).

Ainsi, le pardon de Dieu et du Christ est, selon Moingt « un pardon qu'aucune loi humaine ne peut "prescrire" : ni imposer, ni abroger, mais dont l'exigence, révélée par la Croix, s'inscrit dans la nécessaire gratuité de la relation à l'autre » (1994, 53).

Les églises médiatrices

Le pouvoir divin de pardonner les péchés a été remis à l'Église par l'entremise du Christ. En effet, dans la religion chrétienne, le Christ a remis aux apôtres le pouvoir de pardonner,

C'est en donnant l'Esprit saint à ses apôtres que le Christ ressuscité leur a conféré son propre pouvoir divin de pardonner les péchés : « Recevez l'Esprit saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (Jn 20, 22-23 cité dans Archives du Vatican, s.d.b).

Les apôtres ont ensuite conféré ce pouvoir divin aux membres ordonnés comme les prêtres. « Ce don, institué par le Christ pour continuer sa mission salvifique, a d'abord été conféré aux apôtres et se continue dans l'Église, à travers leurs successeurs, les évêques qui le transmettent à un degré subordonné aux prêtres en tant que coopérateurs de l'ordre épiscopal » (La Croix, 2013). Philibert Secretan ajoute « L'Église est par excellence l'institution du pardon puisqu'elle est issue de l'initiative divine de la Rédemption » (Secretan, 1994, 69). Selon lui, « L'Église, corps mystique du Christ, assume la fonction médiatrice qui fut et est proprement celle du Christ » (Secretan, 1994, 70). C'est donc par son pouvoir, mais aussi son devoir que l'Église « par l'intermédiaire de ses ministres, de pardonner au pécheur qui fait l'aveu de son péché. C'est dans ce contexte que le pardon est une manifestation de la grâce, pour le moins de *la gratia sanans* » (Secretan, 1994, 69).

Ainsi, la lecture du Notre Père selon Secretan est la suivante « Pardonne-nous (par la médiation de ton Église) comme nous pardonnons entre nous au sein de la Communauté que nous formons ». Il reconnaît en l'Église ce mandat de médiation « on retrouve ainsi ce qui relève du “pur pardon”, mais connoté d'une Médiation verticale sans laquelle les médiations horizontales entre frères ne pourraient pas avoir lieu ni cours » (Secretan, 1994, 70).

Malgré ce rôle médiateur, Secretan nous explique également que l'Église aussi peut être amenée à demander pardon. En ses mots, « l'Église est amenée à demander [pardon] en sa qualité d'institution qui n'a pas veillé à fixer de saines limites à sa puissance, qui s'est laissée entraîner aux excès de l'histoire, de la juridiction, de la pression économique, fût-ce par États interposés » (1994). Secretan va jusqu'à s'interroger si ces pardons sont « suffisamment nombreux » et s'ils ont « été convenablement répertoriés par l'histoire » (1994, 41).

L'impardonnable

Selon la tradition chrétienne, toutes les fautes peuvent être pardonnées par Dieu. Cependant, un seul péché ne peut être pardonné, celui du blasphème contre l'Esprit saint. « Mais si quelqu'un blasphème contre l'Esprit saint, cela ne lui sera pas pardonné » (Lc 12, 8-12).

1.1.2 « comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés »

Le second volet du pardon chrétien est celui du pardon humain. Si nous revenons une nouvelle fois à la prière du Notre Père, nous remarquons qu'à la suite du « Pardonne-nous nos offenses » adressé à Dieu, est inscrit « comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés ». Bien que ce postulat soit remis en question, pour certains, dont le Vatican, cette deuxième partie de la phrase explique que la demande de pardon ne sera exaucée que si les croyants répondent d'abord à cette exigence (Archives du Vatican, s.d.a).

Dans cette vision, « nous ne pouvons pas aimer le Dieu que nous ne voyons pas si nous n'aimons pas le frère, la sœur, que nous voyons » (1 Jn 4, 20 cité dans Archives du Vatican, s.d.a). « Dans le refus de pardonner à nos frères et sœurs, notre cœur se referme, sa dureté le rend imperméable à l'amour miséricordieux du Père ; dans la confession de notre péché, notre cœur est ouvert à sa grâce » (Archives du Vatican, s.d.a). Les chrétiens doivent toujours pardonner comme Jésus l'a recommandé à Pierre « Seigneur, lorsque mon frère commettra des fautes contre moi, combien de

fois dois-je lui pardonner ? Jusqu'à sept fois ? Jésus lui répondit : Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois » (Mt 18, 21-22 cité dans De Sauto, 2014).

Toujours selon les Archives du Vatican, ce « comme » en milieu de phrase n'est pas anodin, il rappelle celui utilisé à multiples reprises dans l'enseignement de Jésus. Ce « comme » renvoie à l'idée selon laquelle le croyant doit se rapprocher de l'image de Dieu « Vous serez parfaits “comme” votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48 cité dans Archives du Vatican, s.d.a). Ainsi, selon l'enseignement de Jésus, les croyants doivent s'aimer « les uns les autres “comme” je vous ai aimés » (Jn 13, 34 cité dans Archives du Vatican, s.d.a). Et c'est dans cet amour qui relie les hommes que « l'unité du pardon devient possible, “nous pardonnant mutuellement ‘comme’ Dieu nous a pardonné dans le Christ” » (Ep 4, 32 cité dans Archives du Vatican, s.d.a).

Aussi, le pardon de Dieu est en lien avec le pardon humain puisque selon les Archives du Vatican, « Dieu n'accepte pas le sacrifice des auteurs de désunion, il les renvoie de l'autel pour que d'abord ils se réconcilient avec leurs frères [...]. La plus belle obligation pour Dieu est notre paix, notre concorde, l'unité dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit de tout le peuple fidèle (S. Cyprien, Dom. orat. 23 : PL 4, 535C-536A cité dans Archives du Vatican, s.d.a). Selon Secretan, c'est grâce au pardon de Dieu que le pardon entre les êtres humains est possible,

La réponse est peut-être que le pardon humain, spécifié par la conversion préalable de l'offense en demande, et précisément en demande de pardon, a pour condition de possibilité efficace le Pardon divin toujours déjà accordé. Si le pardon n'était pas un possible donné, et, je crois, divinement donné, jamais une offense ne pourrait se retourner en demande de pardon, et jamais un humain ne pourrait y accéder (Secretan, 1994, 61).

Jean Lambert précise que le pardon chrétien présente une « condition de possibilité ». Selon lui, « pour que les hommes deviennent capables de pardon, il faut qu'ils soient capables de don. Le pardon n'est pas un échange, mais un excès en toute gratuité, qui, sans dispenser de la peine ou de la sanction, libère de la faute » (Lambert, 1994, 17).

Nous comprenons donc que c'est à l'image de Dieu et dans l'exemple du Christ que les croyants doivent trouver la force de suivre cette morale du pardon. Dieu et le Christ leur apprennent à ouvrir leurs yeux à l'autre dans ses différences, le comprendre, le voir au-delà de son crime et de l'aimer, car bien qu'homme, il reste le fils de Dieu. C'est par ce processus que l'on obtient la force pour pouvoir pardonner. Selon Pierre Lacroix, « Jésus nous demande de faire la différence entre le mal et le malheureux, le péché, l'erreur et le pécheur » (Lacroix, 2018).

Dans la vision chrétienne du pardon, un point retient particulièrement notre attention celui du pardon des ennemis. Comme l'explique Moingt, « le pardon des offenses et l'amour des ennemis sont parmi les points les plus caractéristiques de l'enseignement de Jésus » (1994, 54). En effet, dans cette relation renouvelée, la vengeance est répudiée au profit de l'amour, et ce, au-delà même du précepte du Talion alors encore utilisé (Moingt, 1994, 54).

« Il [Jésus] invitait ainsi à regarder et à traiter l'autre "comme soi-même", il manifestait aussi sa volonté d'instaurer un ordre social et politique nouveau de relations entre les hommes, un ordre qui serait à la fois la mesure et l'effet d'un nouvel ordre de relations entre Dieu et les hommes, désormais fondé, lui aussi, sur le pardon substitué à la satisfaction » (Moingt, 1994, 54).

Comme nous l'avons dit, Dieu pardonne tous les péchés sauf le blasphème contre l'Esprit saint. Ce n'est pas le cas du pardon humain qui, lui, a des limites. Plusieurs auteurs s'interrogent sur les limites de ce pardon. Secretan revient notamment sur le pardon lors de crimes contre l'humanité. Il explique que ces crimes « ne sont pas pardonnables puisqu'ils détruisent le fondement même du pardon humain et de l'éthique humaine : à savoir les valeurs d'humanité au nom desquelles se formule une éthique et se pratique le pardon » (Secretan, 1994, 61). Comme nous l'avons précédemment mentionné, le pardon humain requiert la compréhension et un certain oubli des offensés. Cependant, selon Secretan, ces crimes ne doivent être ni compris ni oubliés au nom de l'humanité. En ses mots, « les "solutions finales" contiennent en elles-mêmes une fureur absolue, incompatibles avec la patience que requiert toute conception de la vie entre hommes où le pardon peut trouver sa place » (Secretan, 1994, 61-62). Selon lui, « nier l'impardonnable, c'est faire du pardon humain un tissu de mensonges et d'illusions » (Secretan, 1994, 62). En expliquant que les crimes contre l'humanité sont impardonnables, Secretan rappelle que le pardon humain est limité, mais qu'« il n'en a pas moins sa condition dernière dans la mystérieuse perfection du Pardon de Dieu » (1994, 62).

1.1.3 Les sacrements

Selon Jean Zumstein, l'importance fondamentale du pardon dans la religion chrétienne proviendrait de l'importance de ces éléments dans les sacrements de l'Église. En ses mots, « la pratique ecclésiale centrée sur le baptême et la célébration de l'eucharistie, mais aussi le sacrement de la pénitence, ont puissamment contribué à l'établissement de cette image » (Zumstein, 1994, 50).

Pour les chrétiens, dans la pratique le pardon prend la forme de deux sacrements. Le baptême tout d'abord, est le premier sacrement et le plus important pour la majorité des branches du christianisme, et particulièrement pour les catholiques. Le baptême unit les croyants au Christ par la symbolique d'une vie nouvelle. En effet, « Être baptisé, c'est être plongé dans la mort et la résurrection du Christ, c'est un rite de passage » (Conférence des évêques de France, s.d. b). C'est dans cette symbolique similaire à la vie du Christ que l'union se fait, « configurés au Christ, nous devenons fils d'un même Père et frères de Jésus-Christ, par l'Esprit saint » c'est ainsi que « le nouveau baptisé renaît à une vie nouvelle » (Conférence des évêques de France, s.d. b). Cette symbolique est en lien avec le pardon puisque le Christ est mort pour nos péchés, en revivant la mort et la résurrection du Christ symbolisées par le baptême, l'homme devenu croyant est pardonné. C'est pourquoi, dans l'Évangile selon Marc, les paroles du Christ sont ainsi consignées « Allez par le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (Mc, 16, 15-16).

Un second sacrement illustre l'importance du pardon dans la religion catholique. Ce sacrement est celui de pénitence et de réconciliation. Il n'est pas nécessaire à tous les croyants, mais s'effectue uniquement lors de péchés mortels (Jean-Paul II, 1984) puisque « c'est Dieu seul qui pardonne les péchés » (Mc 2, 7). Il permet ainsi au pécheur de se réconcilier avec Dieu et son Église par l'intermédiaire d'un prêtre. Ce sacrement se compose de quatre étapes, l'examen de conscience, la contrition ou le repentir, la confession des péchés et la pénitence. C'est à travers ces quatre étapes que le pécheur demande pardon à Dieu. Ce sacrement est également appelé sacrement du pardon.

1.2 L'importance du pardon dans la religion chrétienne et ses attributs

Dans cette première partie, nous avons vu ce qu'était le pardon dans la religion chrétienne et la place qu'il tient dans la vie d'un chrétien. Il nous paraît pertinent dans cette seconde partie de cerner les attributs du pardon d'un point de vue spirituel, c'est-à-dire dans la relation qu'entretient le croyant avec sa religion ainsi que les raisons qui en font son importance.

Comme nous l'avons au début de ce chapitre, le pardon peut se définir comme une « des ripostes à la faute, et plus précisément comme la réponse du cœur à l'offense » (Secretan, 1994, 57). À la suite de cette définition du pardon, Secretan énonce quatre réponses possibles à la suite de l'offense. Il y a la riposte instinctive et « pathique » par la violence qui selon Secretan se nourrit « de la haine de l'autre » et sert à « justifier du droit de se défendre » (1994, 57). La seconde réponse

est une autre réponse instinctive, que Secretan qualifie de « rationnelle » et de « pratique », elle vise à la « compensation du dommage causé par « l'acte hostile et à la correction du fautif », c'est la réponse de la justice (1994, 58). La troisième réponse n'est pas instinctive, mais affective. « L'acte hostile » y est ressenti comme offense, mais dans cette réponse, la réaction de l'offensé est refoulée dans l'oubli volontaire (Secretan, 1994, 58). Selon Secretan, cette réponse est « la forme la plus usuelle du pardon dans un climat de bienveillance, où sans ce "refoulement" la paix entre les membres d'un groupe (familial ou plus largement social) serait menacée par des rancunes solides et des rancœurs tenaces » (1994, 58). Cependant, ce pardon soumis à l'oubli peut voir naître des possibles « résurgences du "refoulé" à l'occasion de tensions où se brisent des équilibres savamment entretenus » (Secretan, 1994, 58). Finalement, la dernière réponse qu'identifie Secretan appartient selon lui à un « autre ordre », c'est le « véritable pardon » (1994, 58). Il le qualifie de « mouvement du cœur » (Secretan, 1994, 58). Selon lui, « il permet de reconnaître dans le pardon la réponse de l'amour à l'offense, au crime, au péché ; une réponse devenue possible dès lors que ce même amour a converti (au cœur du fautif) son "crime" en demande de pardon » (Secretan, 1994,58). Ainsi nous comprenons que le pardon et l'amour qui le caractérise permettent d'éviter les réactions instinctives de vengeance et de violence.

Dans cette dernière réponse, nous retrouvons l'élément central du pardon dans la religion chrétienne, l'amour. Nous l'évoquons plus haut, l'amour infini de Dieu et l'amour des êtres humains. Cet amour entre les humains s'illustre dans le pardon. Puisque par cette action, Dieu sera clément, « C'est ainsi que vous traitera mon Père céleste, si chacun de vous ne pardonne pas à son frère du fond du cœur » (Mt 18, 23-35 cité dans Archives du Vatican, s.d.a).

Du point de vue de l'offensé, Moingt souligne que bien que le pardon de Dieu soit déjà donné, « Dieu ne se substitue pas à la victime pour pardonner de sa part au coupable : ce pardon ne serait pas moral puisqu'il effacerait toute responsabilité d'un côté comme de l'autre » (1994, 57). Cependant, le pardon déjà donné de Dieu constitue « la force de demander le pardon et d'offrir réparation à celui que j'ai offensé et c'est l'impulsion à donner gracieusement mon pardon à celui qui m'a offensé » (Moingt 1994, 57). De plus, le pardon permet également de guérir les blessures et la mémoire. « Il n'est pas en notre pouvoir de ne plus sentir et d'oublier l'offense ; mais le cœur qui s'offre à l'Esprit saint retourne la blessure en compassion et purifie la mémoire en transformant l'offense en intercession » (Archives du Vatican, s.d.a). Dans l'Évangile selon Matthieu, « Des

hommes se traitent avec un amour chrétien en se pardonnant leurs fautes. Ils effacent alors les mauvais sentiments à l'égard de ceux qui les ont offensés » (Mt 5, 43–45 ; 6, 12–15 ; Lc 17, 3–4). En guérissant les blessures et la mémoire, le pardon ouvre la porte à un avenir nouveau permis par le renouvellement de relation sans rancœur.

Pour l'offenseur, le pardon permet son retour parmi les siens non plus comme fauteur, mais comme homme à part entière. Comme nous l'évoquions plus haut, selon Pierre Lacroix, « Jésus nous demande de faire la différence entre le mal et le malheureux, le péché, l'erreur et le pécheur » (Lacroix, 2018). Dans cette vision, l'offenseur ne doit pas être confondu avec sa faute. Il doit être vu comme un homme au-delà de son offense, car malgré ses fautes, il reste enfant de Dieu. Jean Lambert soutient que le pardon « fait progresser une situation qui sans lui resterait fermée » (1994, 25). Il ajoute également que « cette restauration d'une relation n'est pas une simple restitution de l'identique ». Selon lui, « le fautif pardonné n'est pas un innocent : c'est un coupable libéré, un mort vivant d'une vie instruite. Il sort d'une expérience : celle de la confiance de l'avenir, dans un dépassement du simple présent, ou d'un présent prisonnier d'un passé » (Lambert, 1994, 25)

Le pardon chrétien invite également à une réinterprétation du droit. En effet, la personne victime de l'offense est portée à réclamer réparation pour le tort causé. Cependant, selon Moingt, cette revendication du droit a des effets pervers (Moingt, 1994, 54). Il explique que ce droit « légitime l'usage de la violence faite à autrui pour obtenir à tout prix le remboursement de ce dû » (Moingt, 1994, 54). Il ajoute que « l'âpreté à réclamer son dû entraîne des procédures de violence d'un bout à l'autre de la chaîne sociale des prêteurs et des emprunteurs » (Moingt, 1994, 54). Le pardon vient rompre cette chaîne de violence. Moingt explique que le pardon est un acte gratuit, un « par-don » (1994, 57). Ce don permis par Dieu,

Donné à tous une fois pour toutes dans l'évènement de la Croix, ne cesse de se communiquer des uns aux autres comme un objet d'échange, tour à tour implorant et pardonnant, inextricablement divin et humain : c'est la contagion de l'absolue gratuité. Ainsi, le renoncement de Dieu à la violence sur la Croix ouvrait une histoire nouvelle, elle libérait l'accès au pardon, au pardon demandé et au pardon reçu (Moingt, 1994, 57).

En opposition à la revendication du droit de recouvrement de la dette duquel découle une chaîne de violence, Moingt soutient que la puissance du pardon a le pouvoir « de régénérer des relations humaines perverties par l'abus du droit » (1994, 54). De plus, selon lui, l'abandon du droit au profit du pardon est permis par « le jeu de la réciprocité et l'efficace du symbolique » (Moingt, 1994, 54). Il explique ainsi que bien que le don appelle le don, cet « acte tout gratuit » ne donne cependant

« aucune assurance qu'un autre en usera pareillement à notre égard » (Moingt, 1994, 55). Néanmoins, le donneur lui sera pardonné par Dieu « Oui, si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi » (Mt. 6, 14).

Le pardon chez les chrétiens est également important du point de vue collectif. Selon Françoise Smyth-Florentin, professeure d'Ancien Testament,

Il s'agit toujours de rétablir les conditions de possibilité d'une vie avec le divin et les autres, c'est-à-dire d'une vie tout court, notamment d'une vie de la communauté dont un ou plusieurs membres ont commis une faute contre les lois explicites ou implicites qui régissent la vie commune, la combinaison des pactes qui la fonde (1994, 23).

De plus, selon le Pape Jean-Paul II, « le pardon témoigne aussi que, dans notre monde, l'amour est plus fort que le péché. Les martyrs, d'hier et d'aujourd'hui, portent ce témoignage de Jésus. Le pardon est la condition fondamentale de la Réconciliation (2 Co 5, 18-21), des enfants de Dieu avec leur Père et des hommes entre eux » (Jean-Paul II, DM 14 cité dans Archives du Vatican, s.d.a).

Du point de vue de la mémoire collective, le pardon permet également d'ouvrir la porte à un avenir nouveau. En effet, le pardon n'est pas l'oubli, il clôt un chapitre de notre histoire commune pour laisser la voie à l'avenir, un avenir commun possible sans rancœur dans l'attente du jugement qui lui mettra un point à cette partie de l'histoire (Secretan, 1994, 66). Dans les mots de Secretan, « En attendant le Jugement qui fera de notre histoire une "vieille histoire", nous pouvons confier à l'histoire, en tant que gestionnaire du passé, ce qui ne doit plus peser sur notre avenir » (1994, 66). Pour que cet avenir soit possible, il faut le clore par le pardon, mais ne pas l'oublier pour qu'il constitue des événements à méditer tout comme l'on médite sur l'histoire de Jésus. En effet, selon Secretan, « Oublier n'est pas alors effacer de nos mémoires collectives, mais user de l'histoire pour faire appartenir au passé " mémorable", riche en leçons à méditer, ce qui ne doit plus encombrer une volonté collective » (Secretan, 1994, 66). Il ajoute que « le pardon participe déjà du Jugement dernier, mais surtout se signale comme une limite mise à la toute-puissance mobilisatrice de l'Histoire » (Secretan, 1994, 66).

Conclusion : l'importance du pardon pour les chrétiens

Ainsi, nous avons vu que la notion de pardon est particulièrement importante pour les catholiques. Elle est importante au point qu'on lui confère généralement son origine. Tout comme d'autres notions, le pardon que l'on retrouve en politique provient généralement d'une conception qui nous

est propre c'est-à-dire une conception émanant de la tradition chrétienne. Nous avons vu que d'un point de vue spirituel, le pardon est important puisqu'il amène le fauteur chrétien à reconnaître son erreur et lui permet de renouveler sa relation avec sa communauté (son Église) et également avec sa spiritualité (avec Dieu). Il semblerait que le pardon compris dans son essence spirituelle amène la guérison de l'âme. Dans notre cas d'étude, le pardon semble d'autant plus important puisque nous nous situons dans un contexte où la religion catholique a tenté de supplanter les spiritualités autochtones. Le pardon spirituel est important pour beaucoup d'Autochtones restés catholiques après leur conversion au catholicisme. En somme, l'importance du pardon est essentielle dans cette situation puisque nous sommes dans une tentative de réconciliation non seulement politique, mais également spirituelle. Au vu des différentes explications données sur l'importance du pardon pour les catholiques, nous sommes portés à croire que pour qu'une réconciliation entre les Autochtones et les catholiques s'opère il est nécessaire que le pape demande pardon. Comme nous l'avons mentionné, le pardon tel que nous le connaissons émane de la tradition de pensée chrétienne. Cependant, pour ne pas continuer le processus d'imposition de cette seule pensée chrétienne, un dialogue interspirituel doit avoir lieu. Ainsi, il nous semble fondamental de se demander si la notion de pardon est unanimement partagée ou non au sein des deux groupes en question dans ce mémoire.

2. Le pardon dans les spiritualités autochtones

Dans l'objectif de comprendre si l'absence de demande de pardon du Pape constitue un obstacle à la réconciliation, il nous paraît important de prendre également en considération la notion de pardon d'un point de vue des croyances autochtones. Dans un premier temps, il faut remettre en question le postulat selon lequel la notion de pardon est uniformément acceptée. En effet, comme le politologue Jeff Corntassel l'expliquait avec la notion de réconciliation, « À l'origine, la réconciliation a une connotation religieuse fondée sur le rétablissement de sa relation avec Dieu. En fait, la plupart des nations autochtones n'ont pas de mots pour la réconciliation dans leur langue, ce qui est le véritable test de son manque de pertinence pour les communautés » (Corntassel, 2012, 93, notre traduction). Parallèlement à cette situation qui illustre une différence entre la conception catholique-chrétienne et autochtone de la réconciliation, il est essentiel de se demander s'il existe, dans un premier temps, une conception du pardon semblable à la conception catholique dans les croyances autochtones et, si oui, est-ce que ce concept est important pour la réconciliation ?

En 2018, lors de l'Assemblée générale annuelle de l'Assemblée des Premières Nations, les Chefs en assemblée ont adopté la résolution 15/2018. Cette résolution évoque à nouveau l'Appel à l'action 58 de la Commission de vérité et réconciliation demandant au pape « de présenter, au nom de l'Église catholique romaine, des excuses aux survivants, à leurs familles ainsi qu'aux collectivités concernées pour les mauvais traitements sur les plans spirituel, culturel, émotionnel, physique et sexuel que les enfants des Premières Nations, des Inuits et des Métis ont subis dans les pensionnats dirigés par l'Église catholique » (APN, 2018b, 2). La résolution rappelle également l'adoption en 2008 par les Chefs en assemblée de l'APN de la résolution 19/2008. Cette résolution d'urgence stipule la demande « des excuses au nom de l'Église catholique, qui enjoignait au Chef national et au Comité exécutif de poursuivre les discussions avec le Vatican afin d'obtenir des excuses officielles de la part de l'Église catholique romaine, adressées à tous les citoyens des Premières Nations, pour son rôle dans le système des pensionnats indiens » (APN, 2018b, 3). C'est pour ces raisons que les Chefs en assemblée de l'APN « enjoignent au Chef national et au Comité exécutif de l'Assemblée des Premières Nations (APN) de reprendre les discussions avec le Vatican afin d'obtenir au nom de l'Église catholique romaine, des excuses officielles adressées à tous les citoyens des Premières Nations pour son rôle dans le système des pensionnats indiens » (APN, 2018b, 3). La résolution 15/2018 enjoigne également au Chef national et au Comité exécutif de demander à l'Église catholique romaine de remplir son engagement de réunir le solde de son obligation de 25 millions de dollars pour la guérison des survivants des pensionnats indiens » (APN, 2018b, 3).

Au vu de ces résolutions adoptées par l'APN ainsi que les recommandations émises par la CVRC, nous pouvons supposer que le pardon est un élément important pour les Premières Nations. En effet, les Chefs en assemblée rappellent que les excuses demandées en 2015 n'ont toujours pas abouties en 2018. Mais quelle est l'importance accordée à cette demande de pardon ? Parlons-nous d'une importance politique, ou spirituelle ? Existe-t-il une notion spirituelle du pardon commune entre les Autochtones et les catholiques ? Est-ce également important pour les Inuits et les Métis ? Nous tenterons de répondre à ces questions dans la partie suivante.

2.1 Paysage des affiliations religieuses des Autochtones du Canada

Rappelons-le, l'utilisation du terme autochtone fait référence à plusieurs peuples. On y retrouve les Premières Nations, les Métis et les Inuits. À l'intérieur de ces peuples se trouvent plusieurs nations,

elles-mêmes composées de différentes communautés. Cette diversité s'exprime également dans les coutumes sociales, culturelles et spirituelles. Pour certains peuples, ces coutumes traditionnelles ont perduré. Pour d'autres, l'arrivée du christianisme, les interdictions et la mise en place des pensionnats ont remplacé ces traditions. Certaines communautés ont adopté des pratiques spirituelles hybrides entre la tradition ancestrale et le christianisme. Enfin, d'autres pratiques se sont répandues, entre autres, différents courants du protestantisme ou encore le panindianisme.

Cette diversité des pratiques religieuses chez les Autochtones semble dépendre de deux facteurs : la sédentarisation et les pensionnats. En effet, comme l'explique Marie-Pierre Bousquet, chez les Algonquins comme dans la plupart des nations autochtones du Québec, « il s'agit d'une rupture entre les générations provoquée par le passage des enfants dans les pensionnats indiens et par la sédentarisation, du milieu des années 1950 au début des années 1970 » (2012, 247). Ainsi selon l'anthropologue, il semblerait que les personnes de la génération ayant précédé les pensionnats « sont de fervents catholiques ». Les personnes ayant fréquenté les pensionnats semblent malgré tout demeurées attachées au catholicisme. Finalement, il semblerait que les plus jeunes rejettent le catholicisme au profit d'un retour aux pratiques ancestrales (Bousquet, 2012, 247).

Avant de nous intéresser à la question du pardon pour les peuples autochtones, nous ferons un tour d'horizon à travers le paysage des affiliations religieuses autochtones au Canada et plus particulièrement au Québec. Ce tour d'horizon ne se veut pas exhaustif, mais présente dans les grandes lignes un portrait des croyances autochtones.

2.1.1 Pratiques ancestrales

De prime abord, notons que l'on parle généralement de spiritualités autochtones pour faire référence aux pratiques ancestrales plutôt que de « religion autochtone ».

Selon le théologien Robert Jacques, « la spiritualité est multidimensionnelle » (Jacques, 1999, 96). Ainsi, Jacques suggère une « interprétation ample de la spiritualité » comparée à la religion. Selon lui, la spiritualité inclut et « englobe l'expérience religieuse » (Jacques, 1999, 97). En effet, il explique que la spiritualité « est affaire de sens et de but, de relation et d'affectivité, son périmètre est indéfini ; ce qui lui confère un caractère illimité et équivoque » (Jacques, 1999, 97). Contrairement à la religion qui est « rigoureusement déterminée ; ses contours sont précis, son contenu est composé d'éléments factuels faciles à repérer : croyances, rites, pratiques, règles ordonnées dans un cadre ou système » (Jacques, 1999, 97).

Cette distinction semble importante, car nous avons retrouvé dans plusieurs ouvrages cette idée que les Autochtones entretiennent un rapport différent avec les croyances. Selon un autochtone interrogé par la Commission ontarienne des Droits de la Personne (CODP), « La spiritualité autochtone est un phénomène plus complexe que ne le suggère le simple mot spiritualité, comme on l’entend habituellement. Au sein des communautés autochtones, la spiritualité a un rapport étroit avec la culture et les modes de vie, et exige une approche [...] plus globale et exhaustive » (CODP, 2015). C’est également une dimension soulevée par le projet Visage de la foi :

Leur spiritualité tient davantage d’une vision du monde que d’un ensemble de pratiques culturelles précises. Selon cette perspective, le sacré imprègne toutes les dimensions de la vie : le genre humain s’efforce de parvenir à une existence holistique, équilibrée et harmonieuse. La religion n’est pas dissociée du quotidien, mais s’amalgame à l’ensemble des expériences humaines, à la vie, à la connaissance et à l’apprentissage (Visage de la foi, 2014).

Selon l’Enquête nationale auprès des ménages (ENM) de 2011 de Statistique Canada les « adeptes de spiritualité autochtone traditionnelle » représentent 64 940 personnes au Canada soit 0,2 % de la population (LaRoche, Chamberland, 2015, 27). Au Québec, ces personnes représentaient en 2011, 2 025 individus soit moins de 0,1 % de la population québécoise (LaRoche, Chamberland, 2015, 30).

Comme nous le mentionnions plus haut, les pratiques spirituelles sont représentatives de la diversité des peuples autochtones. Cependant, nous avons remarqué, comme plusieurs études sur le sujet, que certaines croyances et pratiques se retrouvent dans plusieurs communautés.

« Bien que les convictions et pratiques spirituelles autochtones varient de façon considérable entre les personnes et les groupes Métis, Inuits et des Premières Nations, et d’une région à l’autre, nos consultations des groupes autochtones ont mis en évidence certaines caractéristiques communes » (CODP, 2015).

Parmi ces croyances et pratiques, l’on retrouve une vision du monde ancrée dans les relations. En effet, selon le projet Visage de la foi, « Les humains sont créés pour vivre en harmonie avec le monde naturel. Le concept de relation est partie intégrante des traditions spirituelles autochtones » (2014). Cette vision du monde est « centrée sur un rapport avec le Créateur, la terre et “toutes nos relations” » (CODP, 2015). Dans la spiritualité autochtone, les relations lient les êtres humains au Créateur, à la terre, à toutes les autres formes de vie, mais également aux objets qui selon les pratiquants possèdent un esprit ou une âme (CODP, 2015). C’est également ce que confirme Bousquet, les valeurs que l’on pourrait qualifier d’environnementales, « issues de l’animisme qui est au fondement du chamanisme et qui induit la croyance que chaque élément du monde est régi

par un esprit » (2012, 249). Selon le projet Visage de la foi, « L'univers naturel est vivant, intelligent et inhérent au genre humain » (2014). Dans cette vision du monde, « Les aînés jouent un rôle essentiel à titre d'enseignants et de modèles au sein de la communauté. Ils transmettent les traditions, les valeurs, les rituels et les pratiques aux jeunes générations » (Visage de la foi, 2014). D'après l'enquête de la commission ontarienne des droits de la personne, « La plupart des personnes sondées jugeaient que la spiritualité autochtone et leur culture et identité autochtones traditionnelles étaient indissociables » (CODP, 2015).

Parmi les pratiquants, on compte encore quelques aînés ainsi que les plus jeunes générations. Comme nous l'expliquions plus tôt, selon Bousquet, cette rupture intergénérationnelle s'expliquerait par le processus de sédentarisation et la période des pensionnats. Ainsi, d'après ses recherches, il semblerait que seuls certains anciens, les aînés, sont porteurs de ce savoir ancestral. Cependant, beaucoup ont adopté le christianisme et ne comprennent pas l'attrait des nouvelles générations pour ces croyances. En effet, il semblerait que les croyances et pratiques traditionnelles trouvent plus d'adeptes chez les jeunes générations : les enfants étant nés dans les réserves et n'ayant pas fréquenté les pensionnats (Bousquet, 2012, 247). C'est la raison pour laquelle Richard Preston explique au sujet des Cris que « les croyances préchrétiennes peuvent ressurgir, même après des décennies d'un apparent oubli imputé à l'adhésion au christianisme » (Preston 2000, cité dans Bousquet 2012, 251). C'est également le phénomène que remarque l'anthropologue Marie-Pierre Bousquet chez les Algonquins. Dans une entrevue réalisée par Rose Carine Henriquez, Jean-François Roussel ajoute également que ces jeunes « se réapproprient un héritage culturel à la lumière de leurs réalités ». Il ajoute qu'ils « se réfèrent à des rituels autochtones qu'ils réapprennent progressivement, mais sans que ça corresponde à ce que leurs grands-parents ou leurs arrière-grands-parents faisaient. Ça va être des rapports assez diversifiés à la spiritualité, à la religion » (Roussel cité dans Henriquez, 2019).

2.1.2 Pratique du catholicisme

Comme l'explique Bousquet,

« Que les Amérindiens croient en la même chose, en l'occurrence un Créateur, est cependant loin d'être un fait avéré : les allégeances religieuses sont multiples, certains se réclamant du catholicisme, d'autres de différents courants protestants allant de l'anglicanisme au pentecôtisme, d'autres encore de systèmes de croyances traditionnels ou de la spiritualité panindienne » (Bousquet, 2012, 244).

Ainsi, comme nous le mentionnions plus haut, une majorité des personnes de la génération ayant précédé les pensionnats et celle ayant fréquenté les pensionnats sont encore catholiques. Cependant, tous ne pratiquent pas le catholicisme dans toutes ces facettes, mais continuent de se présenter comme catholiques et participent à certains rituels comme le baptême, le mariage ou Noël (Bousquet, 2012, 247). Selon le recensement de 2001 de Statistique Canada, « environ le quart de la population autochtone du Canada se dit catholique » (CECC, 2020)².

On constate également une certaine fluidité dans l'approche des croyances chez les Autochtones. En effet, bien que certains se considèrent catholiques, ils vont parfois avoir recours à certaines croyances et pratiques traditionnelles. Comme l'explique Jean-François Roussel, ces personnes sont « à l'entrecroisement d'un christianisme pleinement assumé et des traditions spirituelles autochtones » (Roussel, cité dans Henriquez, 2019). Selon lui, cela s'illustre également avec l'appropriation des Autochtones de « l'image de Kateri Tekakwitha, première Autochtone d'Amérique du Nord à être canonisée par l'Église catholique » (Roussel, cité dans Henriquez, 2019). Cet entrecroisement se révèle aussi dans la vision qu'on certains Autochtones du pape. En effet, comme nous l'expliquait Marie-Pierre Bousquet lors d'une entrevue que nous avons réalisé, certains voient le pape comme un aîné (Entrevue réalisée le 4 février 2020). Cela semble s'expliquer par la nature de leur rapport avec les croyances que nous expliquions plus tôt.

2.1.3 Autres pratiques chrétiennes

Parmi les Autochtones, on constate également d'autres pratiques chrétiennes. On retrouve par exemple la présence de pentecôtistes, d'anglicans et de baptistes. En effet, durant la colonisation, l'institution catholique n'était pas la seule à l'œuvre. L'histoire témoigne même d'une certaine rivalité entre les différentes confessions chrétiennes dans la mission d'évangélisation. Comme l'explique l'historien Mathieu Charette, « Au début de la période, l'opposition missionnaire s'articule principalement autour de l'enjeu confessionnel, les premières écoles étant l'œuvre de sociétés protestantes » (Charette, 2012, 475). Comme nous le mentionnions en introduction, les Églises catholiques n'étaient pas les seuls responsables de l'administration des pensionnats. Il y

² Le recours à des données plus récentes serait nécessaire pour observer si cette proportion se poursuit dans le temps mais les recensements suivants ne semblent pas avoir fait état cette information. Il est possible que la raison de cette absence soit liée au recours au formulaire court à partir du recensement de 2011. Pour plus d'information concernant les conséquences de ce changement sur les données liées aux autochtones consulter : Sheikh, Munir A. 2011. « Good Data and Intelligent Government ». Dans *New Directions for Intelligent Government in Canada: Papers in Honour of Ian Stewart*, 305-36. Centre for the Study of Living Standards. <https://ideas.repec.org/h/sls/ndphis/13.html>

avait également l'église anglicane, unie, méthodiste et presbytérienne. Tous comme chez les anciens pensionnaires catholiques, certains ont décidé de conserver la religion enseignée dans les pensionnats. Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que le christianisme s'est également développé par l'intermédiaire des mariages entre Autochtones et non-Autochtones. Il semblerait également que tout comme pour le cas du catholicisme, des formes hybrides de pratique sont apparues. Comme l'explique Smith, « Les mariages mixtes sont un vecteur plus radical de mélange des traditions religieuses et spirituelles » (Smith, 2018). Il ajoute également que « les pratiques religieuses des Métis combinent d'ailleurs habituellement la spiritualité traditionnelle aux coutumes protestantes ou catholiques » (Smith, 2018). Plus tard, le pentecôtisme, un mouvement évangélique protestant, s'est développé dans les communautés, notamment dû à la rigidité de ses préceptes. En effet, comme l'explique Bousquet, l'interdiction de la consommation d'alcool ou de drogue, des jeux de hasard et des relations sexuelles hors mariage constituent la raison du succès du pentecôtisme pour les communautés en pleine prise de conscience de ses problèmes sociaux (Bousquet, 2012, 245).

2.1.4 Pratique du panindianisme

Certains anciens pensionnaires ont quant à eux décidé de rejeter le catholicisme au profit du panindianisme (Bousquet, 2012, 246). La spiritualité panindienne est un « mouvement à la fois environnementaliste, politique et religieux qui prône le retour aux anciennes traditions » (Bousquet, 2012, 246). Ce mouvement s'est répandu à travers le Canada et l'Amérique du Nord en général dans les années 1980 dans un esprit de revitalisation culturelle (Turgeon, 2010, 1) et de résistance à la colonisation (Bousquet, 2012, 246). Ce mouvement prône donc un retour aux traditions qui se manifeste notamment par une standardisation des pratiques.

Reconnaissable à ses rituels (lever du soleil, purification, tente de sudation) et à ses symboles (aigle, cercle, roue de médecine, quatre couleurs), souvent empruntés aux peuples des Plaines et des Prairies et tous standardisés en dépit des différences culturelles entre nations, ce mouvement véhicule des prophéties millénaristes annonçant un changement d'ère, pour peu que les êtres humains se réconcilient entre eux et arrêtent de détruire l'environnement, ou Terre-Mère (Bousquet, 2012, 246).

2.2 Le pardon dans les cosmologies autochtones canadiennes

Après avoir brossé un bref portrait des affiliations religieuses autochtones au Canada. Nous allons nous intéresser à la notion de pardon. Cette notion existe-t-elle chez les Premières Nations, Inuits,

et Métis ? Si oui, est-elle importante ? Et si oui, en ont-ils recours dans leur(s) approche(s) en résolution de conflit ?

2.2.1 La notion de pardon existe-t-elle ?

Après une revue de la littérature sur le sujet, nous nous sommes rendu compte qu'il était difficile de trouver dans les ouvrages portant sur les Autochtones, une conception du pardon telle que nous la connaissons à partir de notre héritage chrétien catholique. Lors d'un entretien que nous avons réalisé avec Jean-François Roussel, il nous a expliqué qu'il n'existe à sa connaissance pas de mot pour pardon dans plusieurs des langues autochtones qu'il connaît, à l'exception de l'iroquois (entretien réalisé le 22 décembre 2019). Cependant, il est à souligner que l'utilisation du terme de pardon en langue iroquoise serait née du contact entre les missionnaires chrétiens et les Autochtones.

Nous avons donc tenté de chercher des traductions du mot pardon dans plusieurs langues autochtones, sans pouvoir être exhaustif. Parmi les soixante langues autochtones recensées par Statistique Canada en 2011 (Statistique Canada, 2018), nous n'avons trouvé que dix dictionnaires dont sept font état de l'existence du mot pardon. De plus, soulignons qu'à l'intérieur de ces langues sont regroupés de nombreux dialectes ou il pourrait y avoir des différences dans l'utilisation et le sens donné au mot « pardon », s'il y existe.

Ainsi, en algonquin nous n'avons pas trouvé de mot pardon (Glosbe s. d. a.). Cependant, certaines langues que l'on regroupe sous l'algonquin ont un mot pour le concept de pardon. En Blackfoot on utilise le mot *ssáaki'tomo* qui signifie pardonner ou effacer (*forgive ; wipe out for*) (Blackfoot : online dictionary, 2020). En cri, il n'existe pas de mot pour pardon (Glosbe, s. d. b.). En innus, anciennement montagnais, on utilise le mot *puenimeu* qui signifie « il lui pardonne (langage religieux) » ou *kashimueu* qui veut dire « il lui pardonne ; il lui donne l'absolution » (Aimun-Mashinaikan, s. d.). En mi'kmaq, on retrouve trois termes, *apigsigtuatl* qui signifie pardonner ou effacer l'offense (*forgive, overlook offense*), *apiksiktatik* qui veut dire se pardonner mutuellement (*forgive each other*), ou *apiksiktatimkewey* qui signifie pardon, absolution, réconcilier (*forgiveness, absolution, reconcile*) (Migmaq/Mikmaq online dictionary, s. d.). En ojibwé, une langue proche de l'algonquin, on utilise le terme *gaawiin gigii-noondoosiinoon* qui est « l'action de pardonner, l'action d'arrêter de reprocher une faute à quelqu'un » (Glosbe, s. d. c.). En Déné, il n'existe pas de mot pardon (Prince Albert Grand Council, 2014). En Iroquois, on utilise le mot *krewatha, ...ton,*

...*te*, qui signifie punir, ou *katatrewatha*, qui veut dire « se punir soi-même ; se repentir, demander grâce, pardon » (Cuoq, 1882). En Sioux nous avons trouvé la traduction *akici kto je* qui signifie pardonner ou *cate sice* qui veut dire pardon, désolé (Kwasw,a s. d.). Enfin, la dernière langue dont nous avons réussi à trouver un dictionnaire est l'inuktitut où *ilaaniunngituq* signifie « pardon, pas fait exprès » (Uqausiit, 2017).

Dans tous ces dictionnaires, nous n'avons cependant pas trouvé d'information concernant l'étymologie de ces mots. Pourtant, il serait pertinent de s'intéresser à leur création. En effet, certaines de ces définitions utilisent des termes comme « absolution » ou « demander grâce », tous les deux renvoyant à des conceptions qui selon nous émanent des traditions judéo-chrétiennes. On peut donc supposer que le mot pardon est probablement issu du contact avec les chrétiens. Ajoutons également que les langues autochtones sont historiquement utilisées uniquement à l'oral, les premiers écrits ayant apparus depuis à peine deux siècles environ, grâce notamment aux missionnaires qui sillonnaient le territoire appelé aujourd'hui Canada. Par ailleurs, plusieurs d'entre eux ont traduit la Bible dans plusieurs langues autochtones. Ce travail a notamment été repris par la société biblique canadienne qui compte aujourd'hui quatorze traductions de la Bible, de l'Ancien et du Nouveau Testament, en langues autochtones (Société biblique canadienne, 2020). Aussi, il se peut que ce phénomène ait eu également un impact dans la création du mot pardon. Enfin, notons que plusieurs langues autochtones ont disparu des suites de la colonisation au profit de l'anglais et du français. Ainsi, nous pouvons supposer que le concept de pardon a également pu se répandre avec l'apprentissage de ces langues devenues dominantes, surtout depuis la génération des enfants ayant été contraint aux pensionnats. Finalement, il est pertinent d'indiquer que cette recherche ne peut attester de l'existence ou de l'inexistence d'une conception du pardon propre aux communautés autochtones et non liée à la religion chrétienne. En effet, les outils actuellement disponibles pour mener ces recherches ne présentent pas de façon exhaustive les savoirs autochtones. Pour combler cette lacune, nous sommes d'avis qu'un travail de terrain auprès des Premières Nations, des Métis et des Inuits serait nécessaire.

2.2.2 Le pardon est-il important ?

Bien que nous n'ayons pas réussi à prouver l'existence du mot pardon dans toutes les langues autochtones, nous ne pouvons conclure sur son inexistence. Rappelons-le, beaucoup d'Autochtones ont décidé de rester catholiques. Ainsi, pour cette partie de la population, nous supposons qu'ils

partagent la notion de pardon telle que présentée chez les catholiques. Il est donc probable que pour eux, la demande de pardon du pape soit importante.

Pour les Autochtones ayant rejeté ou délaissé le catholicisme, nous serions tentés d'affirmer que la notion de pardon n'est pas importante pour eux. Cependant, comme nous l'avons vu, il y a eu des contacts entre les deux cultures, à travers les missionnaires tout d'abord puis durant les pensionnats. Ce faisant, il serait probable que les personnes qui ne se considèrent pas catholiques partagent quand même certains concepts comme celui du pardon. Cette supposition s'est confirmée dans de nombreux témoignages d'anciens pensionnaires recueillis dans le livre *Clamer ma vérité : réflexions sur la réconciliation et le pensionnat* (Rogers et al. 2013). Parmi eux, Garnet Angecone, un anishinaabe qui a fréquenté le pensionnat Pelican Indian Residential School (école anglicane), fait référence au pardon. En parlant du refus de son bourreau (un surveillant) de lui présenter des excuses, il explique avoir été choqué et avoir compris que son agresseur était « vaincu, que c'était le seul moyen à sa disposition de se débattre et de reprendre un certain contrôle » (Rogers et al. 2013, 28). Garnet ajoute également que par la suite, il a exprimé le besoin de pardonner son agresseur « être capable de lui accorder le pardon a été un gros pas en avant dans ma démarche de guérison et de croissance personnelle et spirituelle » (Rogers et al. 2013, 29). Quant à Jose Amaujaq Kusugak (inuit), il témoigne également de l'importance des excuses prononcées par le Premier ministre Harper. Il termine ainsi

Je vous remercie tous pour avoir permis que cela arrive. Cette réussite est une réalisation tout aussi importante que celle de Mahatma Gandhi et de Martin Luther King, Jr. auprès de leur peuple. Par la voie de la paix et de la persévérance, ils nous ont libérés, et dans les faits, cela vous inclus vous Monsieur le Premier ministre (Rogers et al. 2013, 116)

Ce besoin d'excuses et de reconnaissance se retrouve également dans le témoignage écrit par Liza Rita Flaman, une aînée métisse « Comme premier pas vers la réconciliation, il faut que le gouvernement du Canada et l'Église catholique le reconnaissent publiquement [le génocide] et présentent des excuses » (Rogers et al. 2013, 133).

Ces quelques extraits suggèrent donc que certains Autochtones partagent une vision du pardon telle que présentée chez les catholiques. De plus, au vu de l'importance mise sur la présentation d'excuses notamment par les représentants du gouvernement et des églises, il est possible de suggérer que la demande de pardon du pape est importante pour les Autochtones encore catholiques.

Enfin, pour les plus jeunes qui, rappelons-le, semblent s'opposer à l'imposition d'une culture dominante et préfèrent un retour aux pratiques ancestrales, nous sommes tentés d'affirmer que le pardon n'est pas une notion importante. Par exemple, Leanne Betasamosake Simpson, une Michi Saagiig Nishnaabeg, qui fait partie de cette génération ne fait aucunement mention du pardon dans son ouvrage *Danser sur le dos de notre tortue = Niimtoowaad mikinaag gijiying bakonaan : nouvelle émergence des Nishnaabeg* (2018). Pourtant la majorité des autres enjeux traités par la commission de vérité et de réconciliation y sont soulevés. On pense ici à la langue, le territoire, la culture, l'éducation, la santé, la justice, la politique et la spiritualité. Cela nous laisse penser qu'il n'existe peut-être pas de concept de pardon dans la spiritualité nishnaabeg. Cependant, nous avons relevé qu'elle fait référence à la notion de réparation dans ces mots,

D'un point de vue nishnaabe théorique et légal, la régénération ou la réparation est au centre du rééquilibrage des relations. La notion de réparation est au cœur des systèmes juridiques nishnaabeg. Les processus de réparation reposent sur la prise de responsabilité entière par l'agresseur et de ses gestes à l'égard de la ou des personnes qu'il/elle a lésé.e.s, dans un contexte collectif, où à la fois le responsable et le survivant ont des responsabilités, que ce soit à l'égard de la famille élargie, du clan ou de la communauté (Simpson, 2018, 30-31).

Ainsi, bien que le mot de pardon ne soit pas employé, il se pourrait que d'autres termes comme celui de réparation s'en rapprochent. Cependant, cela soulève un doute concernant l'importance de la demande de pardon du pape. D'autre part, il se pourrait également que cette notion existe dans les spiritualités autochtones, mais que le manque d'information nous empêche de l'affirmer. C'est dans l'objectif de combler ce manque que nous avons ajouté une question sur le concept du pardon lors de la réalisation de notre terrain de recherche. Il est également pertinent de mentionner que tout comme la réparation exprimée dans l'ouvrage de Leanne Betasamosake Simpson, il est envisageable de considérer qu'il existe dans les cultures autochtones de multiples façons dont s'exprime l'idée de « ne plus tenir rigueur de la faute sans pour autant l'oublier », sans pourtant appeler cela « pardon ».

Ces réflexions autour des différences que l'on observe entre les générations, nous permettent également de mentionner une dimension importante aux communautés autochtones et largement couverte par la CVRC, la dimension intergénérationnelle. En effet, tout comme nous mentionnons l'existence d'une transmission historique ou intergénérationnelle de la culpabilité, il existe en

parallèle une transmission historique ou intergénérationnelle du trauma³. Dans cette optique, il est également envisageable que le pardon revête une importance supplémentaire pour les personnes ayant subi des traumatismes, mais également pour leurs descendants.

Finalement, nous pouvons d'ores et déjà suggérer que si le pardon existe de façon spirituelle, issu de l'évangélisation ou précédent celle-ci, il aura une importance dans la réconciliation. Notons que cette notion de pardon dans le processus de réconciliation n'est peut-être pas toujours entendue de la même façon pour tous les Autochtones, ni non plus avec le même degré d'importance. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, le rapport des Autochtones aux croyances est différent du rapport qu'entretiennent les croyants catholiques. Pour eux, tout est ultimement spirituel. Comme Jean-François Roussel l'expliquait, « le spirituel fait partie de la vie de tous les jours » (Roussel, cité dans Henriquez, 2019). Ainsi, selon lui, « toutes les expériences humaines peuvent donc être reliées à une interprétation spirituelle : la naissance, la mort, l'appartenance à un clan, le passage à l'âge adulte » (Roussel, cité dans Henriquez, 2019). On retrouve également cette idée dans le livre de Leanne Simpson, « le point de départ des cadres théoriques autochtones est différent de celui des théories occidentales : le monde spirituel y est vivant et influent » (Simpson, 2018, 112). C'est également ce que confirme Bousquet, « La religion, ou ce qui s'y apparente a toujours fait partie du politique chez les Algonquins, qui n'opèrent pas de séparation entre les deux. L'exercice du pouvoir séculier, au même titre que les affaires privées, est placé sous la surveillance et les auspices de puissances non humaines » (Bousquet, 2012, 260). Cette absence de séparation nous confirme notre hypothèse selon laquelle la demande de pardon du pape est importante d'un point de vue politique et spirituel. Cela s'illustre par la demande réitérée d'une demande de pardon du pape par l'APN, une instance politique autochtone, dont nous parlions en introduction de cette partie.

Conclusion : le pardon dans la spiritualité

Dans ce second chapitre, nous avons pour objectif de nous intéresser au pardon dans les spiritualités autochtones. En effet, une de nos sous-hypothèses est que le pardon est un élément important d'un point de vue spirituel. Nous nous sommes donc intéressés au pardon chez les

³ Pour plus amples informations concernant la transmission intergénérationnelle du trauma voir Aguiar, William et Regine Halseth. 2015. « Peuples autochtones et traumatisme historique : Les processus de transmission intergénérationnelle ». Prince George, C.-B. : Centre de collaboration nationale de la santé autochtone. <https://www.ccnas-nccah.ca/docs/context/RPT-HistoricTrauma-IntergenTransmission-Aguiar-Halseth-FR.pdf>

chrétiens et, *a fortiori*, chez les catholiques. Nous avons remarqué que le pardon est une notion fondamentale de cette religion. En effet, le pardon caractérise la relation renouvelée des humains avec Dieu à l'origine du Nouveau Testament et donc de la religion chrétienne. Le pardon chez les chrétiens s'illustre notamment dans la relation de l'être humain avec Dieu, mais également des êtres humains entre eux. Nous avons donc vu que tout comme le pardon en politique, le pardon d'un point de vue spirituel arbore certains attributs. Pour n'en citer que quelques-uns, le pardon libère de la faute, il reconnaît l'humain dans l'offenseur, il guérit blessures et mémoire, il apaise l'âme et rétablit les conditions d'une vie possible avec l'autre. Ainsi, dans cette première sous-partie nous avons démontré l'importance fondamentale du pardon chez les chrétiens. Cela nous permet donc de confirmer partiellement notre première hypothèse selon laquelle l'absence de demande de pardon constitue un obstacle à la réconciliation d'un point de vue spirituel.

Pour compléter cette affirmation, nous nous sommes intéressés au pardon dans les spiritualités autochtones. En faisant un bref portrait de la diversité des croyances et affiliations religieuses autochtones au Canada, nous nous sommes rendu compte que beaucoup d'entre eux sont chrétiens, d'autres maintiennent des pratiques ancestrales et enfin, certains sont devenus adeptes du panindianisme. Selon plusieurs auteurs, ces différences dans les affiliations religieuses seraient le résultat de l'histoire et des contacts avec les missionnaires. Nous nous sommes ensuite intéressés spécifiquement à la notion de pardon. Il semblerait que ce mot n'existe pas dans plusieurs langues autochtones et que lorsqu'il existe, ce mot témoigne fort probablement d'une relation avec les missionnaires. En effet, le contact entre les cultures des peuples autochtones et celles des colons européens a pu être un vecteur de partage de concepts tels que le pardon. À la lumière de cette influence plus ou moins marquée nous avons pu néanmoins conclure sur l'importance du pardon chez possiblement une majorité d'Autochtones pour deux raisons. D'une part, beaucoup d'entre eux sont catholiques, ce faisant nous supposons qu'ils partagent l'importance du pardon. D'autre part, nous avons remarqué que tout est ultimement sacré chez les Autochtones. Ainsi, la politique revêt également une dimension spirituelle. Ainsi, si les revendications récentes de demande de pardon provenant de processus politique dans lesquels les Autochtones ont joué un rôle non-coercitif, par déduction, il serait possible de penser que le pardon est aussi important de ce point de vue pour tous les Autochtones qui s'y trouvent être représentés. Nous concluons donc que si le pardon existe de façon spirituelle, issu de l'évangélisation ou précédent celle-ci, il aura une importance dans la réconciliation. À ce stade, il semblerait que, par conséquent, l'absence de

demande de pardon constitue un obstacle à la réconciliation d'un point de vue spirituel. Voyons maintenant si cette affirmation demeure valide à partir des résultats de notre enquête de terrain.

Chapitre III : De l'appel à l'action 58 aux réalités de terrain

1. Choix méthodologiques

Les objectifs du terrain de recherche

L'objectif premier de notre enquête de terrain était de faire état de la perception d'individus de communautés autochtones et de communautés catholiques quant à la réconciliation. Nous avons également établi comme objectif de comprendre la perception de nos participants sur la notion de pardon ainsi que sur l'absence de pardon du pape. Enfin, nous souhaitons également faire état des actions menées pour la réconciliation en l'absence de demande de pardon du pape. Au vu de nos précédentes recherches sur la notion de réconciliation et de pardon, nous avons relevé que ces concepts ne semblent pas être uniformément partagés. Nous avons donc naturellement opté pour une méthodologie qualitative puisque selon Alami, Desjeux et Garabua-Moussaoui « la force des approches qualitatives, c'est également de pouvoir montrer l'ambivalence de la plupart des réalités sociales mieux que ne peuvent le faire les approches statistiques » (2013, 20).

Choix du terrain

Aux vues des considérations logistiques, mais également de l'importance des différences contextuelles nous avons fait le choix de concentrer notre recherche à l'échelle du Québec. Dans un premier temps, nous avons cerné deux régions géographiques, l'Abitibi-Témiscamingue et le Saguenay Lac-Saint-Jean car ce sont deux régions ayant eu des pensionnats catholiques. Elles sont également marquées par une communauté catholique forte tout comme une communauté autochtone forte. Malheureusement, dans cette première approche, nous n'avons eu que très peu de réponses à nos invitations pour des entrevues. Nous avons donc décidé de réorienter notre terrain de recherche en prenant contact avec des organismes et des personnes travaillant pour la réconciliation entre les Autochtones et les communautés catholiques à travers le Québec.

Choix de la méthode de collecte de données

Dans cette recherche, nous avons opté pour des entretiens semi-directifs car, selon Chevalier et Meyer, l'objectif des entretiens semi-directif « n'est pas d'obtenir des réponses précises à des questions fermées ou des théories professées par des interlocuteurs, mais, au contraire, de comprendre les pratiques, les comportements et les perceptions des individus en lien avec la question de recherche » (2018, 111). Ces entretiens ont donc eu pour but de faire état de perceptions et notamment de mettre l'accent sur les nuances dans les perceptions que les personnes interviewées ont sur notre sujet très délicat. Nous avons également fait ressortir de ces entrevues différentes actions menées pour la réconciliation en l'absence de demande de pardon du pape.

Thèmes proposés

L'objectif principal de notre recherche de terrain est de comprendre pourquoi l'absence de demande de pardon du pape constitue un obstacle à la réconciliation. Les objectifs secondaires, nous le répétons ici, sont de connaître les perceptions de nos participants sur la réconciliation, la notion de pardon et les actions menées pour la réconciliation. Le choix d'une méthode semi-directive nous a amenés à élaborer plusieurs thèmes pour répondre à notre question de recherche et vérifier si notre hypothèse principale se confirmait sur le terrain. En effet, toujours selon Chevalier et Meyer « les entretiens semi-directifs représentent eux un compromis basé sur un paradigme abductif, celui d'un dialogue continu entre le terrain et la théorie » (2018, 111). Ainsi, nos entretiens se sont déroulés autour de ces trois thèmes principaux.

En abordant le premier thème, la réconciliation, nous désirions connaître la perception de nos participants sur le concept même de réconciliation, son état actuel et les avenues possibles pour le futur. Le second thème était le pardon. Nous souhaitions combler le peu d'information que nous avons trouvé au chapitre 2 sur la conception du pardon et son importance chez les communautés autochtones en particulier. Ce thème comprenait également notre question de recherche à savoir si l'absence de demande de pardon du pape constitue un obstacle à la réconciliation. Le dernier thème était celui des actions menées pour la réconciliation en l'absence de demande de pardon du pape et leurs effets visibles ou escomptés. Ces thèmes ont constitué le fil directeur de nos entretiens. Cependant, nous avons été amenés à ajuster certaines questions selon la communauté et la fonction du participant. Étant donné la forme semi-directive de nos entretiens, nous avons obtenu des réponses riches et variées notamment en termes d'expériences personnelles des personnes interviewées. Bien que beaucoup de ces éléments nous ont permis de faire murir notre réflexion,

nous n'avons malheureusement pas pu tout retranscrire dans ce mémoire. Nous remercions cependant nos participants pour nous avoir partagé une partie de leur vie et leurs points de vue respectifs sur ces trois thèmes interreliés.

Échantillonnage

Au début de notre recherche, nous avons ciblé les participants selon leur appartenance à une communauté autochtone proche des pensionnats ou leur emploi au sein d'une unité paroissiale catholique romaine. Cependant, pour certaines raisons que nous avons comprises par la suite, nous n'avons eu que très peu de réponses à nos requêtes initiales. Nous avons donc dû réorienter notre échantillonnage. Nous avons alors choisi de sélectionner les participants en fonction de leur implication dans la réconciliation à travers le Québec, sans fixer de nombre limite de participants. Ainsi, nous avons pu mener douze entretiens.

Éventuellement, plusieurs facteurs ont influencé la fin de notre terrain de recherche, notamment la « saturation ». En effet, au courant de notre recherche, les mêmes éléments et perceptions revenaient souvent d'une personne à une autre. De plus, les participants nous ont référés à d'autres personnes ayant déjà participé à cette recherche. Selon Chevalier et Meyer, « le but principal des recherches qualitatives étant de produire des nouvelles théories ou d'enrichir celles existantes, le chercheur doit continuer à mener des entretiens jusqu'à ce que ceux-ci "saturent", autrement dit jusqu'à ce qu'ils ne fournissent plus aucune nouvelle information relativement à la question de recherche » (2018, 121). Le second facteur qui a mené à la fin de notre terrain de recherche est la mobilisation pour Wet'suwet'en qui s'est répandue au Québec au début de l'année 2020. Nous avons remarqué que cette mobilisation a eu un impact déterminant dans les perceptions de nos participants. Nous l'expliquerons à la fin de notre présentation des résultats de nos douze entrevues semi-dirigées.

Prise de contact et contexte des entretiens

La majorité des prises de contact ont été rendue possible par référence. En effet, nous avons remarqué une très faible médiatisation des organismes et des acteurs de la réconciliation au niveau local. Nous avons donc fonctionné par contact. De nombreux participants nous ont introduits auprès d'autres acteurs et organismes œuvrant dans le domaine. Les entretiens se sont déroulés du mois de janvier au mois de février 2020. La majorité des entrevues ont duré entre 45 minutes et

une heure. Avec l'accord de nos participants, nous avons enregistré chacune de ces entrevues pour en faciliter la retranscription. Cela nous a permis par ailleurs de ne pas interrompre les discussions et ce faisant, cela nous a permis de mettre en place une atmosphère de confiance et de créer un réel contact humain. La majorité de ces entrevues se sont déroulées dans les bureaux des participants, mais certaines d'entre elles ont dû être réalisées par téléphone dû à l'éloignement et aux conditions logistiques qu'impose l'hiver québécois.

Considérations éthiques

Nous avons obtenu notre premier certificat d'éthique pour ce terrain de recherche le 4 décembre 2019 par le comité d'éthique de la recherche — Société et Culture (CER-SC) de l'Université de Montréal (voir annexe 2). Après le choix de réorienter notre terrain de recherche, nous avons soumis des modifications au comité qui les a approuvées. Lors de nos entretiens, nous avons pris le temps d'expliquer à nos participants les objectifs de la recherche et le déroulement de la rencontre. Lors de cette explication, nous avons aussi pris le soin de demander le consentement de nos participants qui s'est fait oralement dans la majorité des cas. Nous les avons consignés sous la forme d'enregistrements. De façon générale, nous avons demandé le consentement de nos participants au début et à la fin de l'entrevue puis une dernière fois lors de l'envoi des passages du mémoire qui les concernait avant la publication. Étant donné la nature délicate de notre sujet d'étude, il nous a paru important d'être le plus transparent possible concernant notre démarche.

Forces et limites de la démarche

« Chaque texte écrit par des chercheurs en sciences humaines n'est pas le reflet d'une réalité, mais plutôt d'une sensibilité » (Ghasarian, 2002 : 13, cité dans Picard, 2017,48). Notre démarche n'est pas le reflet parfait de la réalité; il contient une grande part de subjectivité. C'est la raison pour laquelle il nous a paru important d'en émettre les forces et les limites. À travers cette recherche nous avons pu faire entendre plusieurs voix qui ne sont généralement pas sollicitées. Pourtant ces personnes travaillent activement au bien-être des membres de leurs communautés et cela passe pour certains par la réconciliation. Nous le verrons, la réconciliation n'est pas toujours question de relation entre deux nations, deux communautés, mais passe aussi par soi-même. Nous avons aussi pu faire état de perspectives multidimensionnelles. En effet, nous avons pu recueillir le point de vue de personnes appartenant à des communautés autochtones différentes. Nous avons également pu interroger différents niveaux d'acteurs. Notre démarche reflète donc le point de vue d'individus

de plusieurs endroits et à plusieurs échelles. Nous avons mis l'emphase sur une perspective locale au plus près des individus. Cette perspective nous a permis de confronter deux visions, une vision plus globale à l'échelle nationale et internationale et une vision plus provinciale voire locale. Ce qui reflète l'hétérogénéité des perceptions quant à la réconciliation.

Cependant cette démarche a des limites. En effet, la majorité des acteurs sont impliqués dans la réconciliation, leur point de vue est donc parfois empreint de leurs motivations personnelles. Nous avons également tenté de faire état des perceptions de la réconciliation pour des Autochtones provenant de différentes communautés. En privilégiant la diversité des communautés, nous ne pouvons faire état de résultats en profondeur qui soient généralisables à chaque communauté. Nous présentons un aperçu et des voies de recherche à creuser ultérieurement. Aussi, notons que lors de la réalisation de cette recherche, nous n'avons pas pu nous immerger dans une communauté autochtone. Des lacunes en termes de manque de connaissances et de sensibilité sont donc à prévoir. Malgré nos efforts pour combler cette limite, nous nous sommes rendu compte que la recherche en milieu autochtone nécessite d'avoir des contacts dans les communautés, ce qui peut prendre beaucoup de temps. Cependant, notre recherche nous a permis de nouer certaines relations qui pourront nous aider dans nos futures recherches.

Tous les participants qui nous ont partagé leur ressenti et leurs expériences ont accepté d'être identifiés. Nous les en remercions chaleureusement. Nous avons choisi de débiter par une brève présentation de chacune et chacun d'entre eux selon l'ordre dans lequel nous les avons rencontrés.

Dominique Rankin est un aîné et chef héréditaire de la nation des Algonquins. Il est également survivant du pensionnat catholique Saint-Marc-de-Figuery et cofondateur de l'organisme Kina8at (ce qui signifie « ensemble »). Cet organisme a deux missions, permettre la reconnexion culturelle chez les Premières Nations et favoriser le partage des cultures autochtones avec tous dans l'esprit de la Réconciliation et dans le respect de la Terre-Maman (Kina8at, 2017).

Lucie Martineau, directrice de l'organisme Mission chez nous. Cet organisme fondé en 1993 par l'assemblée des évêques catholiques du Québec est présidé par l'Archevêque de Montréal. L'objectif de cet organisme est d'aider au financement des missions catholiques à travers le Québec. Dans les mots de la directrice, « Il s'agissait vraiment d'amener plus près l'aide des missionnaires, permettre une aide plus personnalisée », de « faire quelque chose qui corresponde à la réalité des communautés autochtones du Québec ». Mission chez nous s'est également rajouté l'objectif de vaincre les préjugés et de rapprocher les Allochtones des Autochtones « Essayer de mieux comprendre pour mieux aider » (Entrevue, Louise Martineau).

Brian McDonough, ancien directeur de l'Office de la pastorale sociale pour le diocèse de Montréal. Il a notamment été membre de comité consultatif régional de la Commission de vérité et de réconciliation en 2012. À la suite de cela, Monsieur McDonough a fait le choix de faire de la Mission Saint-François-Xavier

à Kahnawà:ke (Kahnawake) son lieu de célébration dominicale. Cela lui a permis d'être au contact et de tisser des liens d'amitié forts avec la communauté Kanien'kehá:ka (mohawk).

Louise Royer, directrice de l'Office de pastorale sociale du diocèse de Montréal. Madame Royer a de l'expérience dans de nombreux diocèses notamment celui d'Amos, qui est géographiquement proche de la communauté Abitibiwinni (algonquins). Elle a aussi travaillé pendant six ans avec les missionnaires oblats.

Mathieu Lavigne travaille pour le Centre de service de justice réparatrice (CSJR). Le CSJR est un organisme communautaire qui, entre autres, organise des Rencontres Détenus-Victimes. Celles-ci réunissent des personnes ayant commis et subi des crimes similaires, ainsi que des membres de la communauté. Avec le temps, d'autres services, dont certains plus particulièrement destinés aux personnes autochtones ont été développés comme les ateliers *La puissance de nos voix autochtones*, offerts à des femmes autochtones ayant été victimes de violences. Des ateliers de *Guérison des mémoires* sont aussi organisés en partenariat avec l'Institute for *Healing of Memories* d'Afrique du Sud pour des personnes autochtones, allochtones et immigrantes.

Marie-Pierre Bousquet, professeure d'anthropologie à l'Université de Montréal et directrice du programme en études autochtones. Elle travaille particulièrement avec les Anicinabek d'Abitibi Témiscamingue. Madame Bousquet s'intéresse notamment aux processus de règlements de conflits dans les communautés. Bien que Madame Bousquet ne se dévoue pas à la réconciliation, ses recherches et ses connaissances des Autochtones nous ont permis de faire état de nombreux éléments.

Joseph Vumiliya, coordonnateur provincial pour Initiatives et Changement Canada et **Geneviève Dick**, chargée de projet pour Initiatives et Changement Canada. Cet organisme fait partie d'un mouvement mondial visant à « Inspirer, équiper et relier les personnes qui veulent changer le monde selon des valeurs de respect, de pardon et de réconciliation » (Entrevue, Geneviève Dick).

Rose-Anne Gosselin, de la nation algonquine de Timiskaming et animatrice de l'organisme Retour à l'Esprit. De son nom original, *Returning to spirit*, cet organisme travaille pour la réconciliation en élaborant et en organisant des ateliers « en vue de la réconciliation dans le contexte du legs des pensionnats autochtones qui affecte les Autochtones, les communautés religieuses ainsi que la société canadienne en générale » (Pinchaud, 2014). Rose-Anne travaille également pour la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations. Elle nous a confié avoir travaillé toute sa vie en milieu autochtone. Elle a également étudié en science des religions avec une spécialisation sur les Algonquins.

Simon Labrecque est secrétaire adjoint au secrétaire général Pierre Murray de l'Assemblée des Évêques Catholiques du Québec. Politologue de formation, il est le responsable du conseil « Église et société » qui s'occupe de l'ensemble des enjeux sociaux notamment autochtones au Québec. C'est une sous-division de la conférence épiscopale « pour faciliter le fonctionnement, la réflexion et la coopération des évêques entre eux » (Entrevue, Simon Labrecque).

Isabelle Forest est comédienne et metteuse en scène de théâtre. Elle œuvre au sein de l'organisme Espace Art Nature à Neuville. Cet organisme promeut le vivre ensemble, la rencontre entre des cultures, des origines et des spiritualités différentes, pour expérimenter que la « Beauté peut sauver le monde » (Espace Art Nature, 2020). Isabelle Forest et l'organisme Espace Art Nature ont notamment collaborer avec l'organisme Initiatives et Changement sur le projet « le cercle de confiance » qui a été élaboré pour la tenue de la CVRC.

Jacinthe Connolly est agente d'intervention sociale pour les anciens élèves du pensionnat et leurs familles. Elle est Pekuakamiulnuatsh de la Première Nation de Mashteuiatsh qui fait partie de la nation innue, anciennement appelée Montagnaise. Jacinthe s'est consacrée à l'intervention dans les communautés autochtones tout d'abord aux femmes victimes de violence conjugale puis aux ex-détenus hommes, aux jeunes en Gaspésie puis dans l'école secondaire de sa communauté, mais aussi pour un centre de réadaptation de troubles de dépendance pour les Premières Nations. Finalement, Jacinthe est revenu dans sa communauté pour prendre le poste qu'elle occupe présentement depuis 11 ans. Durant son emploi elle a

notamment été amenée à travailler comme intervenante pour les événements nationaux de la CVRC à l'échelle du pays.

2. Résultats et analyse, une perspective locale de la réconciliation

Rappelons-le, dans son rapport final, la CVRC appelait à prendre des mesures concrètes pour corriger les torts causés par les pensionnats et emprunter le chemin de la réconciliation. Parmi ces 96 appels à l'action, l'appel 58 stipulait :

Nous demandons au pape de présenter, au nom de l'Église catholique romaine, des excuses aux survivants, à leurs familles ainsi qu'aux communautés concernées pour les mauvais traitements sur les plans spirituel, culturel, émotionnel, physique et sexuel que les enfants des Premières Nations, des Inuits et des Métis ont subis dans les pensionnats dirigés par l'Église catholique. Nous demandons que ces excuses soient semblables à celles faites en 2010 aux Irlandais qui avaient été victimes de mauvais traitements et à ce qu'elles soient présentées par le pape au Canada, dans un délai d'un an suivant la publication du présent rapport (CVRC, 2015).

Comme nous l'avons soulevé dans l'introduction, le pape n'a à ce jour pas présenté d'excuse. Après avoir étudié l'importance du pardon d'un point de vue politique puis d'un point de vue spirituel, nous en avons conclu que le recours au pardon dans le processus de réconciliation est essentiel autant d'un point de vue politique que spirituel. Ce faisant, au vu des études menées sur le sujet, nous en avons conclu que l'absence de pardon du pape constituait effectivement un obstacle à la réconciliation. Cependant, ce constat a été amené à être nuancé dans l'étude du pardon pour les spiritualités autochtones.

Rappelons que les entretiens réalisés dans le cadre de cette enquête de terrain avaient pour objectif de comprendre si pour les acteurs de terrain, autochtones et catholiques, l'absence de demande de pardon du pape constitue réellement un obstacle à la réconciliation.

2.1 La réconciliation

Avant de s'intéresser directement au pardon, il nous a paru pertinent de demander aux participants leur point de vue sur la réconciliation. Ainsi, nous avons pu établir un bref portrait de ce que représente la réconciliation pour nos participants, son degré d'importance, où nous en sommes et quelles sont les avenues possibles pour le futur.

Pour plusieurs d'entre eux, la réconciliation est importante autant pour les églises que pour les Autochtones. En effet, selon Simon Labrecque, la réconciliation est importante pour l'Église puisqu'elle peut permettre une certaine introspection de ces membres sur des agissements

historiques qui ont mené à la création des pensionnats et à la situation de cassure que l'on observe aujourd'hui. En ses mots, « il y a eu des projets d'évangélisation qui ne se sont pas faits en accord avec ce que dit l'évangile. Ça me semble être un enjeu pour l'Église, un enjeu à confronter, comprendre pourquoi c'est arrivé ». Selon certains Autochtones comme Rose-Anne Gosselin, la réconciliation est nécessaire. En effet, elle observe que les Autochtones changent et deviennent de plus en plus compétents dans la gestion de leurs programmes et de leurs services. Selon elle, il « y'a des membres autochtones qui vont devenir des leaders pour les non-Autochtones c'est pour cela que ça prend de l'ouverture ».

Cependant, l'importance de la réconciliation pour les Autochtones est à nuancer. En effet, plus de la moitié de nos intervenants nous ont souligné que pour plusieurs communautés, notamment la communauté innue, la réconciliation n'est pas souhaitée. Selon Rose-Anne Gosselin, « dans les communautés, je pense qu'il n'y a pas une quantité de gens qui ne voient pas la nécessité d'une réconciliation ». Une des raisons qui semble expliquer cela est le besoin ressenti par certaines communautés de se réconcilier en leur sein même avant de se réconcilier avec les autres « D'abord, nous on n'est pas à nous réconcilier avec vous, on est d'abord à nous réconcilier entre nous pis après on verra » (Paroles rapportées par Lucie Martineau).

Malgré ce que l'on pourrait penser avec la tenue de la CVRC, l'importance de la réconciliation pour toutes les communautés catholiques et autochtones est donc à nuancer. Au cours de nos recherches préliminaires, nous avons remarqué que le concept de réconciliation n'a pas une définition uniformément admise. Nous avons également remarqué que ce mot détenait une affiliation forte avec la religion catholique. Nous avons alors supposé que cela pouvait avoir un impact dans la réalisation de la réconciliation. Notre enquête de terrain nous a éclairés sur ce sujet.

Tout d'abord, nous avons remarqué que certains de nos participants ne préfèrent pas utiliser le terme de réconciliation. Les membres de Mission chez nous, par exemple, préfèrent adopter une autre approche. Pour la directrice, Madame Martineau, le mot réconciliation est « beaucoup utilisé » et connoté. Selon elle, « les Autochtones ne sont pas tous au même diapason là-dessus ». Pour elle comme pour la majorité de nos participants, se réconcilier passe par une approche de proximité d'individus à individus. C'est la raison pour laquelle Mission Chez Nous privilégie une approche de compréhension, « être proche, être avec le plus possible, laisser les gens vivre ce qu'ils ont à vivre » (Entrevue, Lucie Martineau). Simon Labrecque nous a expliqué que l'utilisation du

terme de réconciliation est également une discussion qui se tient au sein du conseil église et société, « le raisonnement c'est que le mot réconciliation suggère quelque chose de trop définitif ». Selon lui, il existe une certaine appréhension à accepter et à utiliser le terme de réconciliation dans le sens d'un état de fait, car cela signifierait renoncer à des revendications actuelles. En ses mots, « Ce qui n'est pas forcément impliqué dans le concept, mais le mot lui-même a cette charge-là qui le rend un peu problématique sur le terrain ». C'est la raison pour laquelle le comité Église et société privilégie la formulation « établir des relations justes ». Selon Simon Labrecque, cette formulation est « centrée sur la justice comme idéal à atteindre, l'importance d'établir des relations justes ce qui implique de reconnaître que sur plusieurs aspects elles sont injustes dans le contexte colonial ». Il a ajouté que, selon lui, la dimension théologique du concept n'implique pas cet aspect définitif. Il semblerait donc qu'à certains égards, la préférence d'un autre mot que celui de réconciliation est due à la charge du mot, non pas théologique, mais politique.

Cependant, pour Brian McDonough cette idée du rejet du terme de réconciliation est à nuancer. En effet, il nous a expliqué que plusieurs auteurs et universitaires autochtones étaient réticents à son utilisation, car ce mot est « trop identifié avec la tradition chrétienne ». Selon lui, on assiste dans certains milieux autochtones à « une redécouverte et une attraction » pour les traditions d'origine, ce qui explique ce rejet du discours chrétien. Mais il est d'avis que dans les communautés, de nombreuses « familles sont marquées par des divisions, des tensions et quelquefois la violence », c'est pourquoi il nous a expliqué que « le terme réconciliation qui est mal vu par des universitaires est ressenti comme une urgence dans la vie des gens ». Pour Monsieur McDonough, le terme de réconciliation a « beaucoup de résonance encore dans les communautés autochtones ».

Ainsi, pour plusieurs de nos participants, il semblerait que l'utilisation du terme de réconciliation soit effectivement problématique. Parmi les raisons qui nous ont été données, on retrouve l'usage excessif du terme, sa connotation religieuse et son utilisation politique. Bien que certains de nos participants ne souhaitent pas employer le terme de réconciliation, nous avons remarqué que d'autres continuent de l'utiliser. Cependant, nous avons remarqué que tous ne mettent pas l'accent sur les mêmes dimensions de la réconciliation.

C'est le cas de Dominique Rankin qui nous a expliqué que « pas tout le monde ne comprend ce que c'est que la réconciliation puisqu'il y a tellement de choses à réparer ». Il nous invite également à voir la réconciliation autrement. Selon lui, la réconciliation est actuellement restreinte à la

dimension politique. En ses mots, « aujourd'hui on voit la réconciliation partout, mais c'est une *game* politique, c'est une *game* de pouvoir, ça ne donne rien ». Dans sa vision, la réconciliation doit avoir lieu avec « son cœur et non par la violence ». C'est pourquoi pour lui comme pour plusieurs autres intervenants, la dimension la plus importante de la réconciliation est la réconciliation avec soi en premier lieu. En ses mots, « il faut d'abord se réconcilier avec soi-même avant de se réconcilier avec les autres ». Il a ajouté que lui aussi avait dû se réconcilier avec lui-même pour surpasser les séquelles du pensionnat. Plusieurs de nos participants partagent cette idée selon laquelle c'est en étant réconcilié avec soi-même que l'on va pouvoir se réconcilier avec les autres. Selon Jacinthe Connolly, la réconciliation

Ce n'est pas juste se réconcilier avec le peuple blanc, je pense qu'à la base c'est se réconcilier avec soi-même « qui je suis » avec toi d'abord, ensuite avec notre famille, ensuite avec notre culture, notre communauté puis ensuite interculturel avec les autres nations avec les autres couleurs de la grande famille humaine (Entrevue, Jacinthe Connolly).

La dimension personnelle de la réconciliation semble donc importante pour nos participants puisque c'est en commençant par soi que l'on peut se réconcilier avec l'autre.

D'autres mettent en lumière l'aspect de vérité dans le processus de réconciliation. Pour Dominique Rankin, par exemple, la réconciliation demande d'établir la vérité en premier lieu. Les intervenants d'Initiatives et Changement rejoignent également Dominique Rankin sur ce point. Selon eux, « c'est d'abord la vérité et ensuite la réconciliation, peut-être ». Ils ont ajouté que « beaucoup de gens n'ont pas la bonne information, car ils n'ont pas appris ça à l'école [...] l'histoire racontée par les Autochtones est quelque peu différente de l'histoire qui est racontée par les élites et les gens qui ont du pouvoir » (Entrevue, Geneviève Dick). Selon Joseph Vumiliya, « la réconciliation ce n'est pas quelque chose que l'on peut imposer. C'est vraiment un processus qui commence par la vérité ».

Nous avons donc remarqué qu'il y a une différence dans la perception du concept de réconciliation chez nos participants. Pour certains, la réconciliation est importante, pour d'autres non. Plusieurs font le choix de ne pas utiliser ce terme alors que d'autres l'emploient. Nous avons également remarqué que le terme de réconciliation ne signifie pas la même chose pour tous nos participants, certains vont préférer mettre en lumière l'aspect individuel du processus, alors que d'autres vont préférer mettre l'accent sur la vérité. Cependant, au-delà de l'importance et de la signification du

concept, il nous a paru pertinent de faire état de la vision de nos participants sur l'état actuel de la réconciliation ainsi que les avenues futures qu'ils imaginent.

Plusieurs constatent une avancée, pour Dominique Rankin par exemple, la réconciliation « est commencée, on voit la lumière ». Il nous a notamment parlé du système d'éducation qui selon lui n'adopte pas une vision suffisamment juste de l'histoire du Canada. Cependant avec le temps, il a remarqué que les jeunes parlent plus librement des séquelles de l'histoire. Selon lui, l'avenir de la réconciliation, c'est apprendre à ne plus faire de différences. En ses mots, « chez nous on dit nous sommes tous Anicinabek qui veut dire humain en harmonie avec la nature », « on n'est pas différent. C'est ça l'avenir ». La directrice de Mission chez nous partage avec Monsieur Rankin cette idée d'avancée dans la conscientisation collective. En ses mots, « ce que je sais c'est qu'on est plus au même endroit j'ai l'impression qu'on est en situation de prise de conscience ». Selon elle, nous sommes « dans une période où la société blanche, allochtone, se sent coupable, mais ne sait pas trop de quoi ». Elle a ajouté que, selon elle, les différentes commissions mises en place ont « amené les allochtones à faire une prise de conscience ». Elle a également salué le travail de Monsieur Brian McDonough qui a donné plusieurs conférences dans les diocèses cette année. Durant ces conférences, elle a vu « les gens venir comprendre », elle a ajouté « les gens étaient émotivement pris par la question de comment on peut se réconcilier sans s'imposer ». On retrouve également l'idée d'une avancée dans l'ouverture et la reconnaissance des peuples autochtones. Selon Louise Royer, « ça avance la réconciliation, car il y a dans la population une ouverture et une reconnaissance qu'il y a eu des abus qui ne sont pas justes des abus sexuels, y'a une reconnaissance aussi qu'on est à une époque charnière de notre histoire et qu'on a un territoire en commun à protéger ». Selon elle la crise environnementale que nous traversons et la reconnaissance des croyances autochtones en lien avec le respect de la terre sont des voies de réconciliation.

Malgré cela, plusieurs de nos participants sont conscients que toutes les communautés n'ont pas la même volonté de réconciliation. Toujours selon Louise Royer, les abus de certains prêtres notamment Alexis Joveneau sur la Côte-Nord expliquent en partie cette différence, « Ils disent on n'est pas prêts pour la réconciliation. [...] Y'a encore trop de choses ». C'est également le point de vue que partage Simon Labrecque, « il y a des communautés où les relations sont beaucoup plus tendues qu'ailleurs, ça, c'est mon impression ». Par exemple, sur la côte nord, à Sept-Îles, la cohabitation des blancs et des Autochtones dans la ville engendre selon lui certaines envolées

racistes de la part de certains blancs comme l'illustre le projet de construction de logement pour les étudiants autochtones qui a été très polémique. La nuance est importante pour Simon Labrecque puisqu'il constate également que dans d'autres communautés les relations sont moins tendues. Notamment dans le diocèse de Mont-Laurier où se déroulent des initiatives intéressantes : « à Maniwaki il y a une communauté algonquine qui est bien impliquée et qui a de bons liens avec l'évêque Mgr Lortie ». Faire un bilan sur l'état de la réconciliation est donc quelque chose à nuancer. Les communautés sont diverses, dans des contextes multiples et traversent des enjeux différents. Il est donc important d'apporter de la nuance lorsque l'on fait état de la réconciliation.

Rose-Anne Gosselin rejoint Monsieur Labrecque sur cette hétérogénéité des contextes au Canada. Selon elle,

C'est que la réconciliation dans certains domaines peut sembler assez facile, mais ailleurs ça reste difficile. Je sais qu'avant de pouvoir parler de réconciliation je pense qu'il va falloir parler de relation puis ce que je vois jusqu'à maintenant c'est que dans beaucoup de régions les Autochtones sont visibles, mais y'a pas beaucoup d'interaction entre les deux [...] de façon générale y'a encore de la méfiance, y'a encore du racisme (Entrevue, Rose-Anne Gosselin).

Elle est d'avis qu'il existe dans certains contextes un « mur » qui sépare les deux communautés, « puis les Autochtones ne sont pas tout à fait prêts à faire tomber les murs, car il y a beaucoup de blessures ». Cette idée de blessures qui ne se sont pas cicatrisées a été soulevée par plusieurs de nos participants notamment Jacinthe Connolly. Selon elle, il « y'a eu une énorme blessure. Y'en a qui sont devenus allergiques à la religion catholique. Et moi via les audiences [de la CVRC] j'en ai entendu de toutes les sortes ». Elle a ajouté, « Je ne veux pas donner de pourcentage, mais y'en a pas beaucoup qui ont demeuré dans la religion catholique puis même encore ». Cette « allergie » semble être la raison pour laquelle il semble difficile de parler de réconciliation. Jacinthe a également été élevée dans la religion catholique. Cependant, elle a fait le choix de cheminer de façon traditionnelle pour guérir ses blessures de jeunesse « Ça fait près de trente ans que je marche sur le chemin rouge [...] les cercles de partage, les *sweatlodge*, les pow-wow m'ont aidé à me reconnecter, à retrouver mon identité culturelle ».

D'autres participants sont plus catégoriques sur l'état et l'avenir de la réconciliation. Pour Geneviève Dick d'Initiatives et Changement, « quand la CVRC a commencé les Autochtones disaient “non nous on n'était pas d'accord avec la CVRC”; ils étaient d'accord avec la commission de vérité, mais pour la réconciliation on verra après ». Elle a ajouté, « les jeunes autochtones, les plus militants sont en train de dire carrément la réconciliation est morte ». Selon elle, « il y a eu

beaucoup de manque de confiance. Et encore maintenant. Comment peut-on parler de réconciliation ? Y'a pas de confiance, y'a pas de raison de faire confiance. La réconciliation c'est vraiment une résultante de tout un processus de confiance et d'engagement ».

Simon Labrecque a également apporté un autre élément de réflexion, le vieillissement des agents de pastorale constitue selon lui un frein à la réconciliation aujourd'hui. Pour lui, « entre les communautés autochtones et une communauté catholique si une des deux est moins présente c'est un enjeu important, les ressources et les capacités d'assurer une présence de l'Église sur tous les territoires c'est un enjeu quotidien ». Selon lui, « on entend de certains évêques qu'il y a une soif de vie communautaire et spirituelle qui ne peut pas nécessairement être comblée comme on voudrait ». Ce vieillissement ou cette absence de gens d'Église est également un enjeu soulevé par Madame Marie-Pierre Bousquet.

Dans ce premier thème d'analyse, nous nous sommes rendu compte que la réconciliation est importante pour plusieurs de nos participants. Cependant cette importance est à nuancer, car pour certaines communautés comme les Innus, la réconciliation ne semble pas être une priorité. Au-delà de son importance, nous avons pris conscience que le concept de réconciliation en lui-même n'est pas uniformément partagé. L'usage excessif du terme, sa connotation chrétienne ou son utilisation politique sont des raisons qui font que plusieurs de nos intervenants s'interrogent ou ne souhaitent pas utiliser ce terme. Nous avons également remarqué que les participants ne mettent pas l'accent sur les mêmes dimensions du concept de réconciliation. Plusieurs nous ont parlé de l'importance de la réconciliation avec soi-même en premier lieu, d'autres mettent en lumière la vérité. Le mot de réconciliation est donc sujet de débats. Notons que cela pourrait aussi être le reflet leurs différentes positions dans la pyramide de Lederach. En effet, nous pourrions voir ces représentations de la réconciliation comme une illustration des réalités multiples selon l'angle de responsabilité professionnel que nos répondants occupent. Malgré ces différences de compréhension, on constate aujourd'hui des avancées dans la réconciliation notamment dans la conscientisation, la reconnaissance et l'ouverture. Cependant, le constat actuel est également à nuancer puisqu'il semblerait que toutes les communautés n'aient pas la même volonté de se réconcilier. Nous avons remarqué qu'il existe une hétérogénéité des contextes et des problèmes marqués par des blessures et par le manque de confiance de la part des communautés autochtones.

Enfin, un des défis qui se présente aujourd'hui pour la réconciliation est le vieillissement des agents de pastorale.

2.2 Le pardon dans le processus de réconciliation

2.2.1 La notion de pardon

Tout comme nos recherches théoriques nous le laissaient présager, les entretiens nous ont permis de nuancer l'idée selon laquelle le pardon est un terme uniformément compris et accepté. En effet, l'aîné Dominique Rankin nous a expliqué que pour lui le pardon « ne représente rien, ça n'existe pas dans notre langage ». Selon lui, il faut plutôt parler d'acceptation. « L'acceptation c'est la reconnaissance de soi-même avant tout. C'est accepter comme tu es, accepter aussi les blessures que tu as eues en arrière, mais ne pas rester en arrière ». Madame Marie-Pierre Bousquet nous a également confirmé que le pardon « est un mot qui n'existe pas en algonquin ». Selon elle, même l'idée de pardonner « a peu d'équivalents ». En effet, elle nous a confié s'être demandé dans le cadre d'une recherche comment le sacrement du pardon pouvait être compris dans les communautés. Elle nous a expliqué que selon un livre du père Fortin (1992) les Autochtones venaient confesser leurs péchés et à la fin donnaient une pièce d'argent. Selon elle, « c'est une relation de don contre don. On est presque dans une relation chamanique, l'idée de contrition manifestement n'a pas la même façon d'être comprise, on est dans un autre univers de pensée complètement ». C'est aussi ce que nous a confirmé Isabelle Forest, « je ne sais pas si le pardon existe ou pas, mais en tout cas, ils n'ont pas la même façon de l'aborder que nous ».

Les Algonquins n'ont donc pas de mot pour le pardon. Mais d'autres communautés comme les Iroquois ont un mot. Cette notion proviendrait selon Jean-François Roussel du contact avec les missionnaires. C'est également ce que nous a confirmé Marie-Pierre Bousquet. Selon elle, la relation entre les Iroquois et les missionnaires a été beaucoup plus longue que chez les Anicinabek avec lesquels elle travaille.

Il y avait des contacts ultra-sporadiques. [...] ce n'est pas du tout le même rapport à la conversion par rapport à des gens qui sont sédentarisés depuis longtemps qui sont dans des missions depuis longtemps où il y a eu des échanges d'idées et d'univers de pensée depuis extrêmement longtemps (Entrevue, Marie-Pierre Bousquet).

Cependant, selon McDonough, « C'est important de reconnaître qu'aujourd'hui en 2020 on ne peut plus parler de tradition qui soit pure ou complètement séparée par la rencontre avec les cultures

européennes blanches chrétiennes ». C'est également ce qu'est venue confirmer Madame Isabelle Forest. Selon elle, le pardon est important dans le sens où ils « ne vivent pas sur la lune, ils savent très bien qu'on se demande pardon dans la vie au moins on présente des excuses donc ça a un sens ». Les deux sont d'avis que bien que la justice ne se vit pas de la même manière chez les Autochtones, le pardon démontre la reconnaissance du tort causé et se faisant permet la guérison, « on ne passe pas l'éponge, ça ne va pas passer, mais la plaie se cicatrise c'est ça qui est important » (Entrevue, Isabelle Forest).

Monsieur McDonough a également ajouté que « les notions de pardon et de réconciliation sur le terrain [...] sont beaucoup plus présentes et réelles de façon quotidienne que l'on est disposé à affirmer lorsqu'on lit Taiaiake Alfred ou Leanne Simpson ». Pour lui, sans utiliser le mot pardon, on peut reconnaître dans les agissements des comportements empreints de pardon.

Ainsi, l'importance du pardon est à nuancer étant donné que pour certaines communautés, dont les Algonquins, ce mot n'existe pas. Ainsi nous serions portés à supposer qu'une conception qui n'existe pas ne peut être un obstacle à la réconciliation. Cependant, il est important de nuancer ce propos puisque pour certaines communautés ce mot existe, issu de la sédentarisation ou fruit du contact entre les catholiques, le pardon peut revêtir une importance dans les processus de renouveau des relations.

2.2.2 Au-delà du pardon, la résolution de conflit chez les communautés autochtones

Pour essayer de comprendre si la conception de pardon pouvait exister au sein des communautés nous nous sommes demandé quels étaient les processus de résolution de conflit chez les Autochtones et comment ils parvenaient à recréer des liens.

Pour plusieurs de nos participants, la résolution de conflit passe par soi en premier lieu. Pour Dominique Rankin par exemple, l'approche est centrée sur la victime : « tu parles de toi-même avant, car tu es la victime », mais « c'est à toi-même de t'en sortir ». Il explique que pour surmonter l'épreuve des pensionnats, il a dû repasser à travers son passé et sortir de cette énergie négative pour ne plus être une victime. Pour lui, tu n'es pas responsable de ce qui peut t'arriver, c'est pourquoi il faut préférer l'acceptation plutôt que le pardon pour avancer.

Marie-Pierre Bousquet s'est également intéressée à cette question dans son travail auprès des Algonquins. Selon elle, il semblerait que beaucoup de conflits ne sont pas résolus puisque beaucoup

de mécanismes traditionnels n'existent plus dans certaines communautés. De façon générale, il était rare que l'on confronte la personne. Elle a ajouté

Dans le temps si c'était vraiment très grave on emmenait les deux personnes sur une petite plage par exemple et puis était énoncée la nature du conflit et les deux personnes devaient s'énerver contre un objet, un bâton, une roche [...]. Mais jamais directement. Il fallait vider son sac et à la fin il valait mieux que ça soit résolu sinon la personne considérée en faute était prise à part par quelqu'un de sa famille respectée et puis sinon on envoyait d'autres personnes pour essayer de le résoudre. Et puis si vraiment ça ne marchait pas on gardait les personnes loin l'une de l'autre [...] ce n'est pas toujours réglé les conflits. C'est assez variable selon les situations et selon la nature du conflit lui-même (Entrevue, Marie-Pierre Bousquet).

Dans cet exemple, il n'est pas fait mention du pardon comme un élément essentiel de la résolution de conflit. Cependant, cet exemple nous laisse entrevoir l'importance de la communauté dans le processus. Plusieurs de nos intervenants ont également mis l'accent sur l'importance de cette dimension. Nous y reviendrons.

Nous le mentionnions plus haut, pour Monsieur Brian McDonough certains processus sans porter le nom de pardon peuvent être associés à cette notion. Pour nous l'illustrer, il a fait référence à l'auteur Rupert Ross (1992).

Dans son livre, Ross parle d'un moment très fort où une personne qui avait commis un crime sérieux était condamnée et allée être transportée par hydravion à un centre de détention. À l'aéroport au moment où il devait être transporté, c'est la famille de la victime qui se présente et qui va le saluer, lui souhaiter bonne chance, pas tous les membres, mais il y avait une idée en quelque sorte que cette personne fait partie de notre communauté (Entrevue, Brian McDonough).

Pour McDonough, « c'est très difficile pour nous en Occident de comprendre, mais on sentait que cette personne avec la violence [...] commise était sur un parcours qui était important non seulement pour la personne elle-même, l'accusé, mais aussi pour l'ensemble de la communauté ». Selon Monsieur McDonough, cette histoire est représentative d'une conception de pardon en ce sens que, par sa présence, la famille de l'offensé signale à l'offenseur qu'il ne lui tient plus rigueur pour son comportement, mais également que l'offenseur est vu au-delà de sa faute, comme un être à part entière et appartenant à une communauté.

Mathieu Lavigne nous a également parlé de l'importance de la communauté dans la résolution de conflit ou la réparation de blessures, importance qui s'illustre notamment par la présence de membres de la communauté lors des rencontres de justice réparatrice. Nous avons déjà décrit ce processus de cercle de parole dans la partie sur la spiritualité autochtone. Comme nous l'expliquait

Mathieu Lavigne, bien que le CSJR n'ait pas d'affiliation religieuse, l'organisme sait reconnaître l'importance des rituels. Dans cette démarche de dialogue, la victime et l'offenseur sont placés au centre du processus avec une personne issue de la communauté qui leur rappelle que nous sommes tous concernés et avons une certaine responsabilité comme collectivité dans ce qu'ils ont vécu. Les trois types de participants sont accompagnés d'un duo d'animateur et d'animatrice. Dans les mots de Monsieur Lavigne, ce qui est important de comprendre, « c'est cette idée que les crimes ont brisé des liens, des liens sociaux, ça affecte la personne qui pose le geste et la personne qui le subit, mais la communauté est affectée aussi ». Les cercles de justice réparatrice du CSJR permettent notamment de trouver ensemble comment réparer l'offense. Pour Mathieu Lavigne,

La réparation financière souvent n'est pas suffisante. Ça prend vraiment une expression claire de remords et un changement de comportement de la part de l'offenseur. Et là embarque ou non la question du pardon. Au CSJR on va accompagner la personne à partir de son besoin. Chaque personne va avoir son propre rapport au pardon : certaines vont y faire référence à partir de leur foi, d'autres, vont préférer parler de lâcher-prise, d'un sentiment de "tourner la page". D'autres utilisent le mot pardon, mais vont dire : « je pardonne à mon abuseur, mais je le fais pour moi. » [...] C'est une manière pour ces personnes de se libérer de cette emprise de l'autre qui leur a fait mal et de retrouver une certaine liberté intérieure (Entrevue, Mathieu Lavigne).

Le CSJR est prudent avec la notion de pardon étant donné que pour certaines victimes, le pardon est vécu comme une pression qui leur est mis par leur entourage (« tu devrais pardonner »), ce qui n'a rien d'apaisant. « Ce n'est pas magique. C'est un cheminement, un processus, une démarche » (Entrevue, Mathieu Lavigne). Il a ajouté qu'un ex-détenu lui avait confié, en parlant des familles de ses victimes « je ne veux pas leur demander pardon parce que si je fais ça, je mets une pression sur eux, je leur demande quelque chose [...] Je préfère exprimer mon regret et chercher des gestes de réparation possibles ».

En nous interrogeant sur les processus de résolution de conflit chez les communautés autochtones nous nous sommes rendu compte que la demande de pardon n'était pas nécessairement un élément essentiel du processus. Nous avons également remarqué que les processus de résolution de conflit mettent la victime et son besoin de réparation au cœur de la démarche. Autre fait intéressant, il semblerait que la dimension collective est importante dans les processus de résolution de conflits chez les communautés autochtones. Cette idée que le tort causé par un offenseur à une victime a un impact sur la communauté semble être fondamentale. Il est important de nuancer, comme Marie-Pierre Bousquet et Brian McDonough nous l'expliquaient, il est difficile à l'heure actuelle de ne pas constater un certain mélange dans les pratiques autochtones et donc de voir apparaître le pardon

dans la résolution de conflit. Cependant, Mathieu Lavigne nous met en garde quant à l'utilisation du pardon dans un processus de sortie de conflit qui serait présenté comme un passage obligatoire. En effet, selon son expérience, il semblerait que le discours sur le pardon puisse engendrer une certaine pression sur l'offensé. Pression qui dans les faits peut nous éloigner de l'établissement d'une relation saine. Aussi, son intervention nous a permis de comprendre que dans certains cas, le pardon peut aussi être demandé par l'offenseur dans l'espoir d'apaiser son sentiment de culpabilité. C'est la raison pour laquelle le CSJR rappelle qu'il est important de veiller aux motivations qui animent les personnes, et au rapport de pouvoir qui existe entre elles, en s'assurant à ce qu'il ne soit plus déséquilibré.

2.2.3 L'importance de la demande de pardon du pape dans la réconciliation

Nous avons demandé à nos participants si, de leur point de vue, l'absence de demande de pardon du pape constituait un obstacle à la réconciliation.

Plusieurs des participants nous ont fait remarquer que l'annonce du refus du pape de demander pardon avait été très mal reçue. Selon Lucie Martineau, Louise Royer et Brian McDonough, cela tient dans une mauvaise communication des acteurs catholiques et des médias : « les excuses du pape avaient créé tout un émoi parce qu'il y avait eu des communications un peu maladroites de la part de la CCEC » (Entrevue, Louise Royer), « je suis consciente de la façon dont les déclarations du pape avaient été tournées », tout comme « celles des évêques du Canada » (Entrevue, Lucie Martineau). « Cette lettre a été catastrophique, très maladroite et puis ils ont décidé d'en faire une autre qui n'a toujours pas vu le jour parce que je pense qu'ils n'arrivent pas à ce que ça soit bien fait » (Entrevue, Isabelle Forest). Brian McDonough, a ajouté qu'« il y a des facteurs là-dedans qui ont fait que l'annonce du refus du pape qui était plutôt un refus par certains évêques d'accueillir le pape a été un fiasco médiatique ». Monsieur McDonough nous a également mentionné que le pape avait déjà demandé pardon aux Autochtones. Il nous a expliqué que le 9 juillet 2015 dans le cadre d'un voyage apostolique, le pape François a pris la parole à Santa Cruz en Bolivie et a demandé pardon à tous les Autochtones d'Amérique. Selon lui, cette prise de parole quelques jours après la sortie du rapport de la CVRC n'est pas une coïncidence. En effet, d'après lui, cette demande de pardon s'adressait également aux Autochtones du Canada. C'était la première fois que nous entendions parler de cette demande de pardon. Peu surpris, Brian McDonough a ajouté que cette demande de pardon n'a pas été médiatisée contrairement à la lettre de la CECC. Selon lui, il « faut

comprendre quel est le parti pris dans les médias et dans certains milieux universitaires à l'encontre de l'Église et le manque de reconnaissances des bonnes actions que font les communautés religieuses, les diocèses et la communauté catholique en milieu autochtone ».

Nous avons donc cherché ce discours.

De nombreux et de graves péchés ont été commis contre les peuples originaires de l'Amérique au nom de Dieu. Mes prédécesseurs l'ont reconnu, le CELAM, le Conseil Episcopal Latino-américain l'a dit et je veux le dire également. À l'instar de saint Jean-Paul II, je demande que l'Église - et je cite ce qu'il a dit - « s'agenouille devant Dieu et implore le pardon des péchés passés et présents de ses fils ». Et je voudrais vous dire, je veux être très clair, comme l'a été saint Jean-Paul II : je demande humblement pardon, non seulement pour les offenses de l'Église même, mais pour les crimes contre les peuples autochtones durant ce que l'on appelle la conquête de l'Amérique. Et avec cette demande de pardon, et pour être juste, je voudrais que nous nous souvenions des milliers de prêtres, d'évêques, qui se sont opposés courageusement à la logique de l'épée avec la force de la Croix. Il y a eu péché, il y a eu péché et en abondance, mais nous ne demandons pas pardon. Et c'est pourquoi nous demandons pardon. Et je demande pardon, mais là aussi, là où il y a eu péché, là où le péché a abondé, la grâce a surabondé à travers ces hommes qui ont défendu la justice des peuples autochtones (François, 2015).

Si ce discours avait un lien avec la parution du rapport de la CVRC, on peut comprendre que cette demande de pardon n'ait pas eu l'impact escompté. En effet, cette demande de pardon ne répond pas directement à l'appel à l'action 58. Aussi, le pape adresse la période de la « conquête de l'Amérique ». Cependant, les pensionnats ont perduré jusque dans les années 1990. De plus, comme mentionné plus tôt, ce discours a été prononcé en Bolivie et non pas au Canada contrairement à ce qui été demandé dans l'appel à l'action 58. Il est compréhensible que cette demande n'ait pas eu les effets escomptés par le pape si ses intentions étaient bien de demander pardon aux Autochtones du Canada. Enfin, tout comme Monsieur McDonough l'a mentionné, il est également envisageable que la médiatisation de ce discours ait eu un impact dans la réception de cette demande de pardon. En consultant, les titres de différents journaux canadiens en lien avec ce discours, nous nous apercevons qu'il a été reçu comme une demande de pardon aux Autochtones d'Amérique latine. Par exemple, le journal *La Presse* a publié le 9 juillet 2015, un article dont le titre était : « Le pape s'excuse auprès des Autochtones d'Amérique du Sud » (Winfield et Garcia 2015).

Les raisons du refus

Lors des entretiens, plusieurs des participants ont ressenti le besoin d'expliquer, selon leurs visions, les raisons du refus du pape de demander pardon. Bien que cet élément ne fasse pas directement

partie de nos objectifs de recherche, il nous a semblé pertinent de mentionner leurs points de vue sur la question.

Tout d'abord, il est important de comprendre la structure de l'Église catholique. En effet, bien que l'on serait porté à croire le contraire, le pape n'est pas le chef de l'Église catholique. Il est certes un symbole religieux important, mais il est surtout l'évêque de Rome. « Peu de personnes savent que le pape n'est pas à la tête de l'Église, il est l'évêque de Rome » (Entrevue, Brian McDonough). Chaque évêque conserve son autonomie à l'intérieur de son diocèse « Chaque évêque dans son diocèse est le pape de son diocèse » (Entrevue, Brian McDonough). Ainsi, le pape ne peut agir en son nom seul en demandant pardon, car ce serait faire preuve d'ingérence dans le diocèse d'un autre évêque. Il doit attendre que les évêques lui en fassent la demande.

Cependant, la CECC, qui regroupe les évêques de chaque diocèse au Canada, ne semble pas s'accorder sur le sujet de la demande de pardon. « Dans les faits le pape a dit aux évêques "entendez-vous" » (Entrevue, Isabelle Forest). « Il y a des évêques au Canada qui, pour des raisons qui sont compréhensibles et rationnelles, ne veulent pas que le pape revienne au Canada pour aborder spécifiquement cette question-là » (Entrevue, Brian McDonough). Parmi les raisons qui font que certains évêques ne souhaitent pas que le pape demande pardon, il y a le fait que seulement une proportion faible de diocèses avait un pensionnat « Au Canada, il y en avait eu 17 sur une centaine de diocèses, et ce surtout dans l'Ouest du pays » (Entrevue, Brian McDonough). Cela constitue une des raisons pour laquelle la CECC ne souhaite ni s'exprimer au nom de tous les diocèses, ni que le pape le fasse. Aussi, comme nous l'expliquait Simon Labrecque, les personnes responsables des pensionnats n'étaient pas toujours les évêques, mais souvent des communautés religieuses comme les Oblats. Ces communautés ne répondent pas directement de la responsabilité de la CECC. C'est également une des raisons qui fait que la CECC ne souhaite pas prendre la parole. Enfin, il est important selon nos participants de rappeler que les évêques des diocèses où il y avait eu des pensionnats ainsi que les communautés religieuses ont déjà pris la parole pour exprimer le pardon. Comme nous l'expliquions dans notre revue de littérature, ces demandes ont été présentées dans le rapport de la CVRC. « Quelques fois on entend "l'Église catholique n'a pas demandé pardon", il faut apporter une certaine nuance » (Entrevue, Brian McDonough). Ces éléments expliquent en partie pourquoi la CECC ne souhaite pas exprimer de demande de pardon en son nom ou à travers le pape. Enfin, il y a la dimension juridique qui rentre également en compte.

En effet, au Canada, les églises sont des institutions juridiquement imputables devant la justice. Demander pardon constitue une reconnaissance de l'acte et peut amener des poursuites judiciaires. Aussi, les églises sont entourées d'avocats qui les conseillent dans leurs allocutions. « Ces prises de paroles peuvent se traduire concrètement dans la réalité par des poursuites juridiques » (Entrevue, Brian McDonough). Nous comprenons donc pourquoi les demandes de pardon sont faites avec prudence.

Finalement, le dernier élément expliquant l'absence de demande de pardon du pape est l'impact négatif des pressions exercées par le gouvernement. En effet, comme nous le mentionnions en introduction, le Premier Ministre Justin Trudeau s'est rendu au Vatican pour inciter le pape à demander pardon. « Cette question du Premier Ministre qui était allé demander au pape, on voit la dimension politique. [...] une des conversations qu'il y avait ensuite c'est que c'était le meilleur moyen de ne pas obtenir ce que l'on demande parce que le pape ne répond pas directement aux demandes des chefs d'État de cette façon-là » (Entrevue, Simon Labrecque).

L'absence de demande de pardon du pape est-elle un obstacle à la réconciliation ?

Cette question a suscité de nombreuses réactions chez nos participants. Pour beaucoup, cette question est complexe et nécessite de la nuance.

De prime abord, il semblerait que, oui, l'absence de demande de pardon constitue un blocage à la réconciliation. En effet, pour certains de nos participants, la demande de pardon du pape constitue une reconnaissance des actes et de la position de l'Église dans la mise en place des pensionnats. Certains disent même que cette demande de pardon pourrait constituer une forme de réparation « Mais ce qui faudrait faire d'abord c'est une réparation, ça doit venir du pape de reconnaître qu'ils ont fait des torts, qu'ils ont quand même détruit des individus, des familles et des communautés » (Entrevue, Jacinthe Connolly). De plus, il semblerait que pour de nombreux Autochtones encore catholiques, le pape est considéré comme un aîné, en ce sens, l'absence de prise de position peut laisser suggérer un manque de volonté quant à la réconciliation. Selon Isabelle Forest, « pour beaucoup d'Autochtones d'un certain âge le pape est vu comme un aîné c'est comme un ancien, en ce sens-là oui l'absence de demande de pardon constitue un obstacle ». Cependant, il semblerait que, pour la majorité, l'absence de demande de pardon constitue un blocage surtout dû à son aspect symbolique dans le discours « Dans le discours, l'absence de demande de pardon du pape constitue

un obstacle à la réconciliation, mais dans les faits je ne pense pas » (Entrevue, Marie-Pierre Bousquet).

Hormis cet aspect symbolique, la majorité de nos participants sont d'avis que l'absence de demande de pardon du pape ne constitue pas un blocage à la réconciliation. En effet, comme nous l'expliquaient Marie-Pierre Bousquet et Simon Labrecque, demander pardon n'effacera pas le passé. « Je ne suis pas sûre que ça changerait grand-chose, ça n'effacera pas le passé » (Entrevue, Marie-Pierre Bousquet). « Y'a un aspect symbolique, mais j'ai l'impression que ça ne règlera pas tout qu'il y ait des excuses du pape » (Entrevue, Simon Labrecque). Ce qui est nécessaire c'est une réparation autre qu'une réparation financière « Ils ont l'impression en fait que les personnes qui leur ont fait du mal n'ont jamais payé. [...] Il n'y a pas eu de réparation » (Entrevue, Marie-Pierre Bousquet). Pour la majorité de nos intervenants, il semblerait que la réconciliation doive commencer non pas par la demande de pardon du pape, mais par un travail local entre les communautés autochtones et les agents de pastoral en premier lieu. « Y'aurait ce geste symbolique là, mais dans les relations concrètes, il y aurait toujours ce souci de justice là à avoir et ça n'exonère personne de développer des relations justes, équitables et apaisées sur le terrain » (Entrevue, Simon Labrecque). Pour Isabelle Forest, « ça ne va pas tout résoudre, c'est les relations de personnes à personnes, c'est l'Église qui doit aussi changer. Reconnaître des choses, se rapprocher des gens, les écouter ». Elle reconnaît les avancées de l'Église dans certains domaines, elle reconnaît également qu'il est difficile pour elle d'avancer notamment à cause de sa structure et des scandales sexuels, « Heureusement à l'intérieur de ça, il y a des gens de foi et ça fait toute la différence. Je pense que c'est plus par des petits réseaux que ça va couler, il faut que l'eau recommence à circuler. C'est parce que les gens se parlent » (Entrevue, Isabelle Forest).

Selon Simon Labrecque, bien que souhaitable, la demande de pardon du pape n'est pas essentielle pour la réconciliation. Monsieur Labrecque nous a expliqué qu'il est possible de mener des actions pour la réconciliation « qui ne soit pas dépendantes de ces grands enjeux qui impliquent éventuellement des responsabilités légales et symboliques et autre à travers le Canada ». Pour ces différents intervenants, la réconciliation est possible en l'absence de demande de pardon du pape puisque la réconciliation doit avoir lieu d'abord entre les individus. Enfin, pour plusieurs, l'absence de demande de pardon du pape n'est pas un obstacle puisque la réconciliation doit avoir lieu avec soi en premier. Pour Dominique Rankin par exemple, il ne faut pas attendre que le pape demande

pardon, « il le fera peut-être puisqu'il l'a déjà fait ailleurs ». Pour lui l'important est de se réconcilier avec soi pour ensuite pouvoir se réconcilier entre Autochtones puis avec les non-Autochtones. Dominique Rankin fait référence à l'image de la pierre que l'on jette dans l'eau qui se propage en des ondes de plus en plus grandes. Cette image souvent représentée dans la spiritualité autochtone signifie qu'une petite action peut avoir des répercussions plus larges (voir par exemple Simpson, 2018). Dans l'esprit de la réconciliation, cela fait référence à une réconciliation qui se passe en premier lieu avec soi-même puis avec les personnes autour de soi, puis avec les personnes un peu plus éloignées. Selon Mathieu Lavigne, « La réparation individuelle a un impact collectif. Il y a cette idée qui est très présente chez le pape François et qui résonne aussi du côté des Autochtones, soit que tout est lié. Il n'y a rien de proprement individuel, tout est collectif ultimement ».

Il semblerait également que l'absence de demande de pardon en soi ne soit pas un obstacle, mais ce serait la médiatisation et la politisation de cet enjeu qui crée la perception d'obstacle. Selon Isabelle Forest, le problème « c'est surtout la manière dont ça a été présenté. C'est sûr que la presse et tout ça n'a pas aidé. [...] on dirait que le besoin c'est que ça soit comme des excuses tamponnées ». Pour Rose-Anne Gosselin « ces dernières années ça a pris une tournure politique et même si le pape a demandé pardon c'est l'APN qui était là y'avait un côté on veut que ça soit symbolique on veut que ça soit représentatif, mais ça devient politique. Je dirais que ça n'a pas vraiment le même impact ».

Finalement, pour certains, la demande de pardon du pape peut constituer un obstacle en soi. Pour Geneviève Dick « C'est symbolique, mais ça devient insultant quand ce n'est pas suivi d'engagement ». Elle a ajouté « je ne pense pas que c'est le pape, c'est systémique, ici au niveau des églises il y a un malaise et ce n'est pas vraiment le pape qui viendrait demander pardon alors qu'ici y'a la négation. On a des difficultés à reconnaître ». Selon Geneviève Dick, « les excuses ça devient insultant, car en performant cette attitude-là, mais en faisant tout le contraire en réalité c'est comme si tu disais aux gens votre réalité n'est pas importante ». Elle se demande, « qu'est-ce qui est fait au niveau de la vérité ? Au niveau des engagements réels ? » Enfin selon la chargée de projet, il serait intéressant « d'étudier à quel point l'utilisation politique [du pardon et de la réconciliation] surtout en politique étrangère parce que ce n'est pas à l'interne, à la limite à l'interne

les excuses et la réconciliation c'est une *joke*, mais ça paraît très bien sur la scène internationale et ça donne l'impression que le Canada est un très beau pays ou tout va bien ».

Aux vues des différentes réponses données par nos participants, il semblerait que contrairement à ce que décriaient les médias, l'absence de demande de pardon du pape ne constitue pas un réel obstacle à la réconciliation. Pour certains, comme Dominique Rankin, la réconciliation doit passer par soi en premier puis autour de nous. Pour d'autres comme Marie-Pierre Bousquet, l'obstacle est dans le discours, non dans les faits. En effet, selon elle, des excuses ne changeront pas le passé, il est essentiel de regarder les actions qui sont posées. Durant nos entrevues la question d'argent est largement revenue. D'une part cela semble être une des raisons de la prudence de la CECC à présenter des excuses et d'autre part, car c'est un moyen de réparation. Cette idée selon laquelle l'argent est un moyen de guérir a largement été remise en question par nos participants qui, de leurs expériences, attestent que l'argent ne peut refermer une blessure comme celle des pensionnats. Nous nous sommes donc demandé ce qui permettrait, dans le cadre que nous étudions, de refermer ces blessures et favoriser le renouveau des relations entre les communautés autochtones et catholiques. En d'autres mots, nous avons demandé à nos intervenants ce qu'ils désirent mettre en place dans la voie vers la réconciliation.

2.3. Outre l'absence de demande de pardon.

Bien que peu médiatisés, beaucoup d'organismes et d'acteurs ont à cœur de poser des actions concrètes pour la réconciliation, et ce en l'absence de demande de pardon du pape. En effet, nombreux sont nos participants qui sont d'avis que la réconciliation doit passer par soi et par une approche d'individu à individu. Notons que les actions sont nombreuses et touchent plusieurs dimensions de la réconciliation. Bien que diverses initiatives soient en cours, les actions sur lesquelles nous allons nous concentrer sont celles qui concernent les communautés catholiques (les églises) et les communautés autochtones. Certaines d'entre elles répondent directement aux recommandations, d'autres tentent de renouer des relations par d'autres voies.

2.3.1 Les actions entreprises par les agents de pastorale et les églises

Nous avons cerné plusieurs acteurs qui s'engagent sur le chemin de la réconciliation. Selon nos participants, les premiers à entreprendre ce chemin sont les agents de pastorale sur le terrain. Selon Monsieur McDonough, il est important de comprendre « à quel point le travail de ces agents de la pastorale est valorisé dans les communautés » (Entrevue, Brian McDonough). Ainsi, le travail des

« agents de pastorale est reflété dans des journées de 18 heures, des journées chargées au service des gens des communautés ». En effet, selon nos participants, il semblerait qu'au sein même des communautés il y ait beaucoup de tensions alors un « agent de pastorale va investir beaucoup de son temps et de son énergie à promouvoir le travail de réconciliation entre les membres de la communauté » (Entrevue, Brian McDonough). Le travail des agents de pastorale se traduit également par « être là comme présence, comme pont [...] surtout dans les communautés éloignées entre les autorités gouvernementales ou entreprises et les communautés ». Notons également que le contexte de certaines communautés est marqué par le recours collectif actuel pour les écoles de jour. La préparation des dossiers et les audiences sont souvent des moments douloureux comme en témoigne Monsieur Labrecque. C'est la raison pour laquelle est organisé un accompagnement pastoral « ce n'est peut-être pas ce que c'est la réconciliation apaisée, mais un genre d'épreuve ». Cet accompagnement est également offert aux personnes qui ne souhaitent pas entrer dans le processus de recours collectif.

Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, il semblerait que l'enjeu des ressources financières au sein de l'Église est un enjeu dans la réconciliation. « Le diocèse d'Amos, le diocèse de Baie-Comeau sont immenses et ont assez peu de ressources pour se déplacer » (Entrevue, Simon Labrecque). Certains organismes comme Mission chez nous tentent de répondre à cet enjeu en finançant des missions catholiques à travers le Québec. Ce financement se traduit en une multitude de projets comme par exemple écrire des documents en langue autochtone, des salaires, des activités communautaires, des réparations de bâtiments. Pour reprendre les mots de la directrice, Mission chez nous finance pour « créer les meilleures conditions possibles pour que les gens puissent se réunir ». Elle a ajouté que l'Église ou les locaux de la mission sont des lieux de rassemblement communautaire. L'impact que la présidente vise est de réunir les conditions matérielles pour qu'une relation puisse s'établir entre les missionnaires catholiques et les communautés autochtones. Dans ses mots, « Tous ceux qui sont intéressés peuvent également rejoindre la communauté chrétienne, devenir membres de la paroisse, mais ça n'est pas une condition ».

Au-delà des actions locales des agents de pastorales, l'Assemblée des évêques catholiques du Québec travaille également à mener des actions pour la réconciliation. L'AECQ opère entre les enjeux locaux traités par les diocèses et les enjeux des plus globaux couverts par la CECC.

L'AECQ dispose donc, selon Simon Labrecque « d'une petite marche de manœuvre concernant les projets à l'échelle québécoise ». Le comité « Église et société » dont Simon Labrecque est responsable a notamment produit en 2019 un document avec douze traductions du Notre Père. Pour Simon Labrecque « c'est un premier pas, se présenter avec un souci pour la préservation des langues autochtones ». Le travail de traduction s'est fait grâce aux diocèses, à la société biblique canadienne en collaboration avec les communautés autochtones, mais aussi grâce à des traductions historiques. Selon Simon Labrecque c'est un aspect intéressant puisque ces traductions qui ont été faites par des missionnaires sont utilisées par les Hurons pour redécouvrir leur langue. D'autres traductions sont en langue contemporaine comme en kanien'kehá:ka, obtenue grâce à Brian McDonough, ou en Inuktitut grâce à la mission Notre-Dame de Fatima à Kuujuaq ». Ce document contient également une nouvelle prière du Notre Père qui, toujours selon Simon Labrecque, « sert aussi à dire que même dans les langues coloniales, la traduction de la parole continue ». Le comité « Église et société » compte très peu de projets pour le moment puisqu'il a récemment vu le jour. Avant il existait un comité spécifique de pastorale pour les Autochtones. Le comité « Église et société » continue ses actions dans la lignée du comité précédent. Cependant, comme nous l'expliquait le responsable, « on est peut-être un peu moins dans les enjeux de pastorale ». Cette restructuration s'est faite pour plusieurs raisons, d'une part pour « une question de lourdeur des structures » ainsi qu'à cause d'une « diminution du nombre de personnes impliqué dans l'Église de manière générale ce qui a un impact sur les ressources financières disponibles ». Pour Simon Labrecque, « avec le changement de personnel, dans de petites structures comme ça, il n'y a pas forcément de lien avec les communautés ». Cependant c'est « un de mes objectifs d'établir des relations avec les communautés autochtones intéressées à collaborer et à travailler, mais c'est un processus lent ». Monsieur Labrecque siège également au comité de coordination de l'organisme Retour à l'Esprit sur lequel nous reviendrons plus loin.

2.3.2 Au-delà du travail de l'Église

Nous avons remarqué qu'il y avait plusieurs dimensions au-delà du travail de l'Église : il y a la réconciliation avec les membres de l'Église, mais également une réconciliation spirituelle avec le catholicisme. Ainsi, nous parlerons maintenant d'initiatives qui ne sont pas mises en place par les églises officiellement, mais qui peuvent viser l'une ou l'autre de ces dimensions, ou les deux à la fois.

Premièrement, nous retrouvons l'idée de l'importance d'une réconciliation avec soi-même et avec le spirituel. Jacinthe Connolly, dans le cadre de son emploi de travailleuse sociale, organise des ateliers dans lesquels elle met l'emphase sur la réconciliation de soi avec ses croyances, qu'elles soient autochtones ou catholiques. Dans ces ateliers, Jacinthe utilise le « cercle de la vie ». Elle explique que ce symbole représente « entre autres, les quatre sphères de l'individu ». Dans sa vision, l'être humain est composé de quatre sphères : sa sphère physique, sa sphère émotionnelle, sa sphère intellectuelle et sa sphère spirituelle. « La sphère spirituelle c'est tout ce qui est en lien avec nos croyances avec nos rituels avec nos traditions avec notre être suprême pis, peu importe le nom que vous lui donnez, Dieu, Jésus, Bouddha, Allah, Jéhovah ». Son objectif est de « conscientiser à l'existence de cette sphère-là qui peut aider beaucoup plus qu'on le pense ». « Moi là mon but c'est de conscientiser les gens qu'ils sont des êtres humains complets quand ils sont conscients de leurs quatre sphères pis qu'ils les nourrissent comme ils veulent ».

Plusieurs initiatives promeuvent la réconciliation. Cependant, très peu s'insèrent exclusivement dans la réconciliation entre les communautés autochtones et les églises catholiques. Parmi celles-ci nous avons un deuxième exemple issu de notre rencontre avec Rose-Anne Gosselin, animatrice de l'organisme Retour à l'Esprit. Cet organisme travaille à la réconciliation en élaborant et en organisant des ateliers « en vue de la réconciliation dans le contexte du legs des pensionnats autochtones qui affecte les Autochtones, les communautés religieuses » (Pinchaud, 2014). Dans les mots de Madame Gosselin, les ateliers visent la « réconciliation avec soi-même d'abord donc c'est de prendre conscience de ce qui nous empêche de vivre notre vie ». Cependant, comme nous l'expliquait Madame Gosselin, les ateliers visent également la réconciliation avec les autres, « tout est fait avec un groupe, alors y'a quand même un aspect de réconciliation avec l'autre ». Ces ateliers se déroulent en plusieurs temps, tout d'abord, il y a deux ateliers, un avec les Autochtones seulement généralement animés par un animateur autochtone et un pour les non-Autochtones animés par un animateur non autochtone.

Dans un deuxième temps, y'a un deuxième atelier qui est organisé où on rassemble les participants des deux groupes autochtones et non autochtones. Et on va un peu plus loin dans notre démarche de réconciliation. On regarde d'abord les techniques de communication, comment s'affirmer, par exemple utiliser le « je » au lieu d'utiliser le tu qui peut devenir accusateur. Dans ce deuxième atelier éventuellement, ils sont invités à échanger, il y a des échanges entre les personnes autochtones et non autochtones (Entrevue, Rose-Anne Gosselin).

Simon Labrecque trouve cette approche intéressante puisque selon lui,

Il y a plusieurs échelles de réconciliation, il y a l'aspect communautaire, l'aspect individuel, l'aspect interpersonnel et l'aspect individuel, chaque personne a à se réconcilier avec sa propre histoire, chaque relation a des aspects problématiques. Y'a peut-être une ressource à travailler là, ce n'est pas parce qu'on a eu l'absolution que désormais tout est réglé.

Selon Madame Gosselin, « c'est une réconciliation, mais ce n'est pas une réconciliation politique ». Simon Labrecque nous a également expliqué que dans les dernières années les évêques ont beaucoup misé sur les initiatives de Retour à l'Esprit. « Dans le diocèse de Baie Comeau, ils ont fait une retraite presbytérale avec tous les prêtres du diocèse sous la forme d'un atelier retour à l'Esprit en 2018 que l'AECQ a soutenu » (Entrevue, Simon Labrecque). Cependant, cet organisme rencontre certaines difficultés comme trouver des animateurs autochtones qui parlent français ou de passer au troisième atelier qui regroupe les Autochtones et les non-Autochtones.

Un troisième exemple est constitué des nombreux projets d'Espace Art Nature, un organisme basé à Neuville, près de Québec. On y a développé une initiative de cercles de parole inscrite exclusivement dans la réconciliation entre les communautés autochtones et les églises catholiques. Ce projet qui s'est déroulé au Cap de La Madeleine a vu le jour grâce à un prêtre Oblat de Marie-Immaculée, le père Bernard Ménard. Comme nous l'expliquait Isabelle Forest, deux raisons ont motivé la mise en œuvre de ces cercles. La première est le scandale des abus d'un prêtre, Alexis Jouveveau, très apprécié dans les communautés. Selon elle, la révélation de ces abus a brisé les liens entre les deux communautés. « Ce prêtre [Bernard Ménard] s'est dit "il faut faire quelque chose", il faut qu'il y ait quelque chose qui se passe de réconciliation entre les Autochtones et la communauté des OMI puis entre les frères entre eux, parce qu'il y a des frères qui ne comprennent pas, ils ont donné toute leur vie au service des Autochtones et ils ne comprennent pas ». Ces cercles ont également vu le jour à la suite de la lettre maladroite de la CECC, « ça a froissé beaucoup de gens dans l'église, ça a fait beaucoup de vagues. Plusieurs évêques n'étaient pas d'accord avec cette lettre ». Jean Noël André, le président de l'organisme, a également animé un cercle organisé par l'AECQ. Des évêques, ainsi que des représentants autochtones, comme le chef de Wendake, et des grand-mères étaient présents. « Ce que je sais, c'est que c'était un cercle qui était important pour se parler. Je sais qu'au Québec et au Canada on se parle pour organiser des cercles de guérison avec des représentants de l'Église » (Entrevue, Isabelle Forest).

Au sein d'Espace Art Nature, de nombreux projets qui privilégient le partage et la rencontre sont proposés. Selon Isabelle Forest, « des événements qui ne regroupent pas des centaines ou des milliers de personnes c'est super important parce que ça permet des rencontres, des échanges, de

noyer des liens, de tisser des relations vraies, de se parler de personne à personnes ». Elle a, entre autres, participé à l'organisation du projet « le cercle de confiance, forum pour un projet citoyen » en 2012-2013. Dans les mots de l'organisatrice,

L'idée était de réunir des gens des quatre solitudes (québécois francophone, anglophone, personne issue de l'immigration et autochtone), mais autour de la question autochtone, car on s'est rendu compte qu'il y avait besoin de se connaître et qu'aucun acte de réconciliation ne se passerait tant que nous n'aurions pas renoué avec les Autochtones.

Ces journées ont amené à la création de cercles de confiance permanents. Espace Art Nature organise également de nombreuses activités chez eux, au Vieux couvent de Neuville. C'est un lieu particulièrement intéressant qui accueille de nombreux Autochtones. « Beaucoup de gens ont dit qu'à Neuville, ça leur rappelle le pensionnat, c'est construit comme un pensionnat, c'est comme un lieu de réconciliation aussi pour eux. ». On retrouve donc également cette dimension de réconciliation avec son passé et *a fortiori* avec soi-même.

Cette idée de rencontre, mais également de réconciliation personnelle, se retrouve également dans les ateliers organisés par le CSJR, un quatrième exemple. Cet organisme propose deux ateliers : un spécifiquement dédié aux Autochtones, « La puissance de nos voix », et un second ouvert à tous, « Guérison des mémoires ».

C'est cette idée que toute personne a quelque chose à raconter et que toute souffrance devrait pouvoir être exprimée et accueillie. [...] C'est créer cet espace où chaque personne peut raconter ce qu'elle a vécu. Et toutes ces souffrances-là vont résonner. Les gens vont se rendre compte qu'on est plusieurs, on est ensemble. L'effet de groupe est très puissant. [...] La guérison des mémoires va permettre de recréer des liens de confiance à l'intérieur de soi, mais aussi avec les autres et la communauté (Entrevue, Mathieu Lavigne).

Initiatives et Changement organisent également de nombreux ateliers qui visent à transformer la société de façon positive en commençant par les individus eux-mêmes. Geneviève Dick est chargée du projet « Bâtir la confiance », ce projet vise à travailler sur les causes des manques de confiances dans la société québécoise et canadienne notamment sur la question de la colonisation et des relations avec les peuples autochtones « qui sont en dégradation rapide en ce moment » pour établir des relations (Entrevue, Geneviève Dick). Dans les mots de la chargée de projet,

L'idée c'est de commencer par soi-même [...] chaque personne est située dans la société et en fonction de ça quelles transformations, quelles reconnaissances de ces propres angles morts, du travail à faire pour redevenir digne de confiance, puis faciliter un travail sur la confiance.

Les projets d'Initiatives et Changement ne sont pas uniquement destinés aux Autochtones. Ces projets ont pour but de déconstruire les biais de tous les individus d'une société et notamment les

biais envers les Autochtones. Initiatives et Changement met également en place des séances d'exercice des couvertures. Cet atelier vise à sensibiliser des non-Autochtones à « l'expérience historique de la dépossession vécue par les peuples autochtones du Canada et à ses conséquences aujourd'hui » (Vumiliya, 2018). Cela fait maintenant trois ans qu'Initiatives et Changement anime cet exercice en collaboration avec des membres des communautés autochtones. Selon Joseph Vumiliya, « mon idée c'est vraiment d'aller plus loin et de s'engager maintenant que l'on a cette information sur les Autochtones »

Enfin, un cinquième exemple provient de Madame Rose-Anne Gosselin qui nous a également parlé de son travail au sein de la commission développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec (CDRHPNQ). Son travail s'écarte quelque peu de notre recherche, cependant nous avons relevé certains éléments intéressants. En effet, la CDRHPNQ a adopté une approche très locale pour ses interventions. Comme nous l'explique Rose-Anne,

Ils ont l'autonomie d'organiser des activités qui correspondent à leur profil ou à la région ou ils sont situés. [...] En Abitibi dans la communauté du Lac Simon ils vont organiser des formations qui vont permettre aux jeunes de travailler dans les mines. Alors que Kanawake ce n'est pas une région minière ou urbaine donc ici c'est des formations en construction.

Ce qui est intéressant dans cette approche c'est que l'accent est mis sur l'approche locale. Cette façon de faire semble être plus porteuse et adéquate selon ce que nous avons remarqué à plusieurs reprises. Le second élément intéressant est son approche par la culture. Comme nous l'expliquait Rose-Anne, « on est encouragés à avoir recours à l'apprentissage de la culture dans nos interventions ». Ce recours à la culture peut prendre plusieurs formes, par exemple l'accompagnement par les aînés, l'apprentissage du savoir traditionnel, apprendre la cuisine traditionnelle, la connaissance des plantes ou vivre quelques jours dans le territoire avec les personnes aînées. C'est donc une approche par culture et la spiritualité qui est mise de l'avant. Cela montre donc l'importance de la spiritualité chez les Autochtones.

Wet'suwet'en

Notre sujet d'étude nous a amené à tenter de faire un portrait actuel de la réconciliation. Nous avons entrepris ce mémoire au mois de janvier 2019. Étant un sujet d'actualité, nous savions que nos constats seraient amenés à être modifiés au cours de notre recherche. Cependant, nous ne pouvions prévoir que plusieurs événements allaient secouer aussi largement notre étude. Le premier de ces événements fut la tenue de la commission d'enquête nationale sur les femmes et les filles

autochtones disparues et assassinées dont le rapport est paru en juin 2019. Cette enquête répondait à l'appel à l'action 51 de la CVRC. Il semblait donc dans l'opinion publique que le gouvernement prenait à cœur la réconciliation et s'engageait activement dans ce sens. Malgré certaines critiques, cette commission laissait entrevoir un engagement pour la réconciliation. Le second événement est venu confirmer cet espoir, la sortie du rapport de la commission Viens en septembre 2019, une commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec. Il semblait donc que nous nous engagions dans le chemin vers la réconciliation, surtout au Québec. C'est ce que plusieurs de nos participants nous ont confirmé. Cependant, l'évènement Wet'suwet'en est venu balayer tous ces espoirs. Cet évènement a débuté vers la fin de notre terrain de recherche et a influencé la vision de certains de nos participants sur la réconciliation. Nous avons recueilli ces propos.

Selon Simon Labrecque,

Y' a un risque de se draper dans le discours et que les relations elles-mêmes ne changent pas. Comme le montrent des enjeux comme les Wet'suwet'en en Colombie-Britannique dans les manifestations il y avait des signes « la réconciliation est morte ». À quel point c'est le concept ou le projet politique porté par le gouvernement qui est critiqué. Y'a eu cette commission importante, CVR qui a permis de faire des choses importantes notamment de conscientiser la société coloniale de l'ampleur des crimes qui ont été commis. Ce n'est pas suffisant de s'excuser si après on passe des pipelines sans consulter des gens, y'a rien qui change. Je pense qu'il peut y avoir une perspective pastorale intéressante là-dessus.

Pour Jacinthe Conolly, la réconciliation va prendre du temps,

Ça va être long encore, rien que de réparer qu'est-ce qui se vit aujourd'hui [...] c'est comme si avec tout ce que je lis sur Facebook ou que j'entends comme commentaires des animateurs de radio ou de TV aussi, ils n'ont rien compris donc il va falloir qu'on travaille encore plus fort. Pour la réconciliation en ce moment entre les Églises pis les peuples autochtones, moi je dirais aujourd'hui c'est non, ce n'est pas une priorité.

Conclusion : de l'appel à l'action 58 aux réalités de terrain

En menant cette recherche, nous avons réussi à faire entendre une perspective peu mobilisée dans la recherche sur la réconciliation et dans les médias. En approchant des acteurs locaux du « *grassroot leadership* » pour reprendre les termes du cadre conceptuel de Lederach, nous nous sommes rendu compte que les perceptions sont différentes de ce que notre travail théorique laissait entrevoir. Tout d'abord, la CVRC ainsi que sa médiatisation et les engagements du gouvernement nous ont laissés présager que la réconciliation était importante. Effectivement, notre enquête a

montré que pour certains acteurs, la réconciliation est importante pour les communautés autochtones tout comme pour les Églises. Cependant, il semblerait que pour d'autres, la réconciliation n'est pas importante. Ou du moins ce n'est pas la réconciliation comme on l'entend qui est importante. En effet, au cours de nos recherches nous nous sommes rendu compte que le mot de réconciliation lui-même posait certaines difficultés, notamment à cause de sa connotation religieuse, son utilisation politique ou le recours excessif à ce terme. C'est la raison pour laquelle plusieurs acteurs et organismes préfèrent de ne pas l'utiliser. Cela confirme les doutes que nous soulevions dans notre cadre théorique, c'est-à-dire que la réconciliation est un terme qui dans notre contexte peut être problématique. De plus, cette enquête nous a permis de démontrer que la définition de réconciliation n'est pas universellement admise puisque plusieurs de nos participants ne mettent pas l'accent sur les mêmes dimensions de la réconciliation. Par exemple, pour certains la réconciliation doit être individuelle en premier lieu, pour d'autres, la réconciliation demande l'établissement de la vérité.

Malgré ces différentes compréhensions, nos intervenants nous ont parlé de l'état, des avancées et des avenues possibles pour la réconciliation. Nous nous sommes rendu compte que le contexte actuel est caractérisé par une hétérogénéité des situations et des problèmes. Nous ne pouvons donc pas faire un bilan exhaustif de l'état de la réconciliation, qui dépend de toute façon d'un choix définitionnel que nous ne désirons pas faire dans le cadre de cette recherche. Quoiqu'il en soit, il semblerait que ce contexte demeure encore marqué par de nombreuses blessures et un manque de confiance. Cela pourrait confirmer notre perception que nous avions au début de nos recherches, à savoir une perception d'échec de la réconciliation. Néanmoins, plusieurs de nos intervenants sont d'avis qu'il y a des avancées dans la réconciliation; on assiste à une certaine conscientisation, une ouverture et une reconnaissance collective. Le chemin pour la réconciliation tel que suggéré dans le rapport de la CVRC n'est peut-être pas complètement engagé, mais ces avancées sont importantes et suggèrent une nuance de cette perception d'échec. De nombreux défis se présentent encore dans la réconciliation entre les Autochtones et les églises catholiques notamment celui du vieillissement des personnes impliquées dans l'Église.

Dans cette recherche, nous nous sommes également intéressés à la notion de pardon. Nous nous sommes rendu compte que pour certaines communautés autochtones, cette notion n'existe pas. Ceci pourrait confirmer notre hypothèse selon laquelle le pardon du pape pourrait ne pas être

nécessaire à la réconciliation. Cependant, nous nous sommes également rendu compte que le pardon existait dans d'autres communautés autochtones dû notamment au travail missionnaire. Comme nous l'expliquait Brian McDonough, aujourd'hui on ne peut plus parler d'une tradition autochtone qui soit « pure ». C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas affirmer que la notion de pardon n'est pas importante pour les Autochtones.

En nous intéressant ensuite à la résolution de conflits dans les communautés autochtones, nous nous sommes rendu compte que trois aspects sont particulièrement importants : la victime doit être placée au centre du processus, la communauté y joue un rôle important et l'offensé requiert une réparation. Au vu de ces éléments, et contrairement à ce que nos recherches initiales nous laissaient penser, il semblerait que le pardon n'ait pas un rôle essentiel dans la résolution de conflit étudiée. Cela nous a menés à nous interroger sur l'absence de demande de pardon du pape. Il semblerait que cette absence de demande constitue effectivement un blocage, mais dans le discours, pas dans les faits. En effet, plusieurs de nos intervenants sont d'avis que la demande de pardon du pape serait symbolique, mais n'effacera pas le passé ni ne fera avancer la réconciliation. Ce qui semble être un obstacle est la tournure médiatique et politique de l'enjeu. Ainsi, contrairement à ce que nos recherches préliminaires nous ont montré, l'absence de demande de pardon du pape ne constitue pas pour certains un obstacle à la réconciliation. Pour d'autres, si cette demande n'est pas suivie d'engagement, elle pourrait constituer un obstacle en soi.

Enfin, en menant cette recherche qui a inclut douze entrevues semi-dirigés avec différents acteurs pour la réconciliation entre les communautés autochtones et les églises, nous nous sommes rendu compte que des liens entre les deux communautés se renouaient grâce à des développements tant en milieux autochtones qu'en milieux catholiques. Dans les premiers, on retrouve par exemple la mise en place d'atelier de réconciliation et de guérison avec soi-même et avec sa communauté. Dans les seconds, le rôle des agents de pastorale ainsi que celui des organismes de financement qui leur permettent d'œuvrer dans les communautés. À l'échelle provinciale, nous avons vu également que l'AECQ tentait de recréer des liens. En faisant état de ces différentes initiatives, nous nous sommes rendu compte que la réconciliation doit avoir lieu entre les individus, mais également avec soi-même et sa spiritualité.

Toutes ces initiatives favorisent la réconciliation locale de personnes à personnes. Et selon la majorité de nos participants, c'est par cette approche interpersonnel le plus souvent locale que la

réconciliation va pouvoir se réaliser. Cela semble confirmer notre théorie selon laquelle dans un contexte de *peace building*, l'attention se porte généralement sur le plus haut niveau d'acteur comme le pape alors que pour avoir une réconciliation en profondeur, nos actions doivent se concentrer à l'échelle locale.

Conclusions générales

L'objectif de ce mémoire était de saisir le rôle particulier du pardon dans un processus de réconciliation. Pour ce faire, nous avons choisi de mener une étude de cas approfondie sur le Canada en nous demandant pourquoi l'absence de demande de pardon du pape constitue un obstacle à la réconciliation sociale au Canada entre les églises catholiques et les Autochtones.

Sur la base de nos lectures préliminaires, nous avons supposé que l'absence de demande de pardon constituait effectivement un obstacle à la réconciliation. Cette hypothèse s'appuyait sur deux sous-hypothèses à savoir que le pardon est un élément important d'un point de vue politique et d'un point de vue théologique, et que le pardon est un élément essentiel au processus de réconciliation. Nous nous sommes donc intéressés dans un premier temps au pardon d'un point de vue politique. Nous avons alors constaté que le pardon est un élément largement mobilisé en politique depuis la Seconde Guerre mondiale. Dans un premier temps, nous avons fait état des nombreux attributs du pardon pour les victimes, les coupables et la société. Nous nous sommes ensuite interrogés sur le rôle et la légitimité des dirigeants politiques à demander pardon au nom d'un collectif. Ce faisant, nous avons constaté qu'au-delà des attributs que nous avons cernés, les dirigeants politiques peuvent avoir d'autres incitations qui motivent leur demande de pardon. Parmi ces incitations, l'on retrouve notamment la situation d'une société en recherche de réconciliation. De cette première partie, nous avons conclu que le pardon est un élément important d'un point de vue politique et pour la réconciliation.

Nous nous sommes ensuite interrogés sur la place du pardon dans la spiritualité. En nous intéressant au pardon pour les chrétiens, nous avons constaté que cette notion occupe une place fondamentale dans la religion. En effet, il caractérise la relation renouvelée entre Dieu et les hommes à l'origine du christianisme. Tout comme nous l'avons relevé pour le pardon d'un point de vue politique, le

pardon a également de nombreux attributs pour les offensés, les offenseurs et la communauté. Nous nous sommes ensuite intéressés au pardon dans les spiritualités autochtones. Nous avons constaté que, contrairement à l'idée générale, les Autochtones ne pratiquent pas une religion ou spiritualité unique. Il est donc difficile de généraliser concernant l'importance spirituelle du pardon. Nous avons cependant constaté deux éléments importants : le mot pardon n'existe pas dans toutes les langues autochtones et les Autochtones ont un rapport différent aux croyances en comparaison de la pratique occidentale du catholicisme romain. Ce faisant nous en avons conclu que si le pardon existe d'un point de vue spirituel pour les Autochtones, il est donc important pour la réconciliation spirituelle et politique. Nous sommes arrivés à cette conclusion puisque, selon les recherches à ce sujet, la politique en milieu autochtone a un caractère spirituel. De cette étude approfondie du pardon d'un point de vue politique, théologique et spirituel, nous sommes arrivés à une première conclusion, le pardon est un élément important du processus de réconciliation. Nous avons donc confirmé notre première hypothèse selon laquelle l'absence de demande de pardon constitue effectivement un obstacle à la réconciliation.

Nous avons ensuite décidé d'interroger cette conclusion en menant une enquête de terrain. En rencontrant des acteurs et des organismes impliqués dans la réconciliation nous nous sommes rendu compte que la réconciliation n'est pas un concept uniformément partagé. Cela est venu nuancer notre conclusion selon laquelle le pardon est un élément essentiel du processus de réconciliation. Cette nuance s'est confirmée lorsque nous avons abordé la question du pardon avec nos participants. Bien que le pardon ne soit pas initialement une conception autochtone, il est devenu un élément qui a un sens pour beaucoup d'entre eux. De plus, malgré notre conclusion initiale, pour la majorité de nos intervenants, l'absence de demande de pardon du pape ne constitue pas en soi un blocage à la réconciliation. Au contraire, pour eux, le blocage réside dans l'attention médiatique portée sur l'absence et le refus de demander pardon. Pour certains de nos intervenants, cette demande de pardon est un acte symbolique, certes, mais surtout politique. Selon eux, cela n'empêche pas le processus de réconciliation. En effet, bien que peu médiatisées à ce jour, il existe de nombreuses actions menées pour la réconciliation au niveau local et provincial. Cela a donc infirmé notre première hypothèse. Cependant, cela confirme notre seconde hypothèse basée sur la théorie de *peace building* de John Paul Lederach à savoir, l'attention portée sur l'absence de demande de pardon du pape constitue en soi un obstacle à la réconciliation. L'utilisation de ce cadre conceptuel nous a permis de mettre en lumière les actions menées aux niveaux les moins

médiatisés. Néanmoins, nous souhaitons souligner que le choix de cette théorie comporte certaines limites. En effet, bien que très accessible, ce cadre ne présente pas une complexité suffisante pour faire état des subtilités que revêt le cas canadien. Nous sommes d'avis que l'utilisation d'une théorie plus complexe serait une avenue intéressante pour une prochaine recherche.

Enfin, cette recherche nous a permis de constater que le cas canadien et plus particulièrement, le cas québécois est en changement constant. Entre les différentes commissions (la CVRC, la Commission Viens et l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées) qui se sont tenues et la mobilisation pancanadienne de Wet'suwet'en dès la fin de 2019 pour le Canada et début 2020 pour le Québec, nous avons pu assister à de nombreux changements dans les actions et les perceptions. Ces perceptions que nous avons eu la chance de recueillir mettent en lumière la richesse de la pensée autochtone. Toutefois, notre étude de terrain a été réalisée uniquement dans la province de Québec. Nos conclusions ne peuvent donc être généralisées à l'entièreté du pays. Notons également que nous avons fait le choix d'interroger des acteurs de la réconciliation. En ce sens, il serait pertinent pour une future recherche de comparer nos résultats aux perceptions d'autres acteurs. Aussi, il serait intéressant de confronter nos conclusions au nouveau contexte que nous traversons, caractérisé notamment par la mobilisation Wet'suwet'en et la pandémie du COVID-19. Finalement, cette étude ouvre la porte à de nombreuses pistes de recherche. D'une part, elle nous incite à réfléchir sur la façon d'appréhender le sujet. En ce sens, il serait pertinent pour une prochaine recherche d'élargir notre cadre à d'autres perspectives notamment en adoptant une approche plus décoloniale. D'autre part, nous sommes d'avis qu'une réflexion plus approfondie de la notion de pardon chez les communautés autochtones ainsi que sur les alternatives de réparation des liens brisés à cause d'injustices, qu'elles soient passées ou présentes, constitue des avenues de recherches intéressantes.

Références bibliographiques

- Agence France Presse Ottawa. 2015. « Trudeau demande pardon aux autochtones au nom de l'État ». *La Presse*, 16 décembre 2015. <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201512/15/01-4931488-trudeau-demande-pardon-aux-autochtones-au-nom-de-letat.php>
- Agence France-Presse. 2020. « L'Algérie attend des excuses de la France pour son passé colonial ». *Radio Canada*, 5 juillet 2020. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1717330/algerie-france-macron-tebboune-colonisation>.
- Aimun-Mashinaikan. s. d. « Traduction Pardonner ». Aimun-Mashinaikan Dictionnaire innu. Consulté le 11 avril 2020. <https://dictionnaire.innu-aimun.ca/Words>.
- Alami, Sophie, Dominique Desjeux, et Isabelle Garabua-Moussaoui. 2013. « L'approche qualitative ». *Que sais-je ?* 2e éd. (février): 11-29.
- Anctil, Gabrielle. 2018. « Vous habitez en territoire autochtone non-cédé. Est-ce que c'est pertinent de le dire avant chaque conseil municipal ? » *Urbania*, 28 juin 2018. <https://urbania.ca/article/territoire-autochtone-non-cede/>.
- Angom, Sidonia. 2018. « Women in peacemaking and peacebuilding processes in northern Uganda ». Vol. 22. *The Anthropocene: Politik—Economics—Society—Science*. New York, NY : Springer Berlin Heidelberg.
- Archives du Vatican. s. d. b. « Article 10 “Je crois au pardon des péchés”. Catéchisme de l'Église Catholique ». *Archives du Vatican*. Consulté le 20 mai 2020. https://www.vatican.va/archive/FRA0013/___P27.HTM
- Archives du Vatican. s. d. a. « Catéchisme de l'Église Catholique : V. Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés ». *Archives du Vatican*. Consulté le 3 avril 2020. http://www.vatican.va/archive/FRA0013/___PA5.HTM.
- Asseily, Alexandra. 2007. *Breaking the Cycles of Violence in Lebanon - and Beyond*. Guerrand-Hermès Foundation for Peace Publishing.
- Assemblée des Premières Nations (APN) 2018b. « Assemblée générale annuelle 2018 — Vancouver, c.-b les 24, 25 et 26 juillet 2018 — finales de résolutions ». Assemblée des Premières Nations. https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2018/08/2018_Resolutions_FRE.pdf.
- Assemblée des Premières Nations (APN). 2018a. « À l'occasion du troisième anniversaire des appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation, l'Assemblée des Premières Nations exhorte le gouvernement et tous les Canadiens à s'engager envers le progrès et les résultats ». Assemblée des Premières Nations. 2018.

- Australian Government. 2017. « Sorry Day and the Stolen Generations ». 27 août 2017. <https://web.archive.org/web/20170827105434/http://www.australia.gov.au/about-australia/australian-story/sorry-day-stolen-generations>.
- Barrera, Jorge. 2019. « Pensionnats autochtones : le pape “n’a aucun respect pour les survivants” ». *Radio Canada*, 20 février 2019. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1154157/pensionnats-autochtones-agressions-sexuelles-pretres-soeurs-agressions>.
- Bélaïr-Cirino, Marco, et Dave Noël. 2018. « La révision de manuels d’histoire dérange ». *Le Devoir*, 19 novembre 2018. <https://www.ledevoir.com/societe/education/541673/histoire-une-revision-contestee>.
- Bellavance, Joël-Denis. 2011. « Le million d’oubliés : les problèmes de pauvreté sur les réserves ». *La Presse*, 2011. <https://www.lapresse.ca/actualites/national/201112/04/01-4474550-le-million-doublies-les-problemes-de-pauvrete-sur-les-reserves.php>.
- Benghellab, Nour. 2016. « Des mythes aux réalités de la justice transitionnelle. Catharsis thérapeutique, (re)constructions nationales et légitimation politique ». *Justice pénale internationale* 13. <https://journals.openedition.org/champpenal/9235>.
- Benoit, Karoline. 2017. « Les Autochtones veulent avoir leur mot à dire en santé ». *Radio Canada*, 2017. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1033190/autochtones-sante-sommet-montreal-reconciliation>.
- Blackfoot: online dictionary. 2020. « Traduction Forgive ». Blackfoot: online dictionary. 2020. <https://dictionary.blackfoot.atlas-ling.ca/#/results>.
- Bousquet, Marie-Pierre. 2012. « “On a juste besoin d’être aimés” Les bases de la tolérance religieuse chez les Anicinabek (Algonquins) du Québec ». *Dans Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques. Religious dynamics of indigenous people of the Americas* par Marie-Pierre Bousquet et Robert Crépeau, 243–270. Hommes et sociétés. Paris : Éditions Karthala.
- Brahm, Éric. 2004. « Truth Commissions ». *Beyond Intractability*. 2004. <https://www.beyondintractability.org/essay/truth-commissions>.
- Brunelle, Janice. 2018. « Réponse de la Ville d’Ottawa aux appels à l’action de la Commission de vérité et réconciliation ». *Rapport au Comité des services communautaires et de protection et au Conseil. Ville d’Ottawa*, 18.
- Bucaille, Lætitia. 2007. « Vérité et réconciliation en Afrique du Sud ». *Politique étrangère* Été (2) : 313-25.

- Burgess, Heidi, et Guy M. Burgess. 2016. « John Paul Lederach's Peacebuilding Pyramid ». *Beyond Intractability*. 2016. <https://www.beyonدينtractability.org/moos/lederach-pyramid>.
- Capitaine, Brieg. 2017. « Sortir de la violence : La Commission de vérité et de réconciliation du Canada sur les pensionnats indiens ». *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit Et Société* 32 (3): 349–69. <https://doi.org/doi:10.1017/cls.2017.22>.
- Cardinal, Éric. 2018. « Les médias influencent l'image négative des autochtones dans l'opinion publique ». *National*, 2018. <https://www.national.ca/fr/perspectives/detail/les-medias-influencent-limage-negative-des-autochtones-dans-lopinion-publique/>.
- Carignan, Marie-Ève. 2012. « L'état de l'information locale, régionale et nationale au Québec : le point de vue des Premières Nations ». *Recherches amérindiennes au Québec* 42 (1): 49-57. <https://doi.org/10.7202/1023720ar>.
- Causse, Guilhem. 2016. « Le pardon, un geste politique ? » *Nouvelle revue théologique* Tome 138 (2) : 257-72.
- Centre de ressources sur la non-violence, (CRNV). 2016. « Commission de vérité et réconciliation du Canada : Les parties iront-elles ensemble jusqu'au bout ? » Centre de ressources sur la non-violence. 2016. <http://nonviolence.ca/index.php/commission-de-verite-reconciliation-canada/>.
- Champagne, Vincent. 2017. « Les Autochtones plus nombreux et plus urbains, mais aussi plus pauvres ». *Radio Canada*, 2017. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1063272/recensement-2016-statistique-canada-peuples-autochtones>.
- Chaurette, Mathieu. 2012. « L'opposition des missionnaires catholiques à la scolarisation des Autochtones au Bas-Canada, 1826-1845 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 65 (4): 473-502. <https://doi.org/10.7202/1021050ar>.
- Chevalier, Françoise, et Vincent Meyer. 2018. « Chapitre 6. Les entretiens ». Dans *Les méthodes de recherche du DBA*. EMS Editions. <https://www.cairn.info/les-methodes-de-recherche-du-dba--9782376871798-page-108.htm>.
- Christian Aboriginal Infrastructure Developments. 2019. « Canada's Indian Residential Schools Apology ». 2019. http://caid.ca/Dcanada_apology.html.
- CliquezJustice.ca. 2018. « Terres autochtones : pourquoi des revendications territoriales au Canada et quel est l'impact ? » CliquezJustice.ca, mars. <https://www.cliquezjustice.ca/dossiers-speciaux/terres-autochtones-pourquoi-des-revendications-territoriales-au-canada-et-quel-est>.
- Cloutier, Mario. 2018. « Les artistes autochtones veulent 20 millions sur cinq ans ». *La Presse*, 2018. <https://www.lapresse.ca/actualites/201802/09/01-5153296-les-artistes-autochtones-veulent-20-millions-sur-cinq-ans.php>.

- Commission de vérité et réconciliation du Canada, (CVRC), éd. 2015. *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Bibliothèque et Archives Canada. Montreal : Publié pour la Commission de vérité et réconciliation du Canada par McGill-Queen's University Press.
- Commission ontarienne des droits de la personne, (CODP). 2015. « 11. Pratiques spirituelles autochtones ». Dans *Politique sur la prévention de la discrimination fondée sur la croyance*, Commission ontarienne des droits de la personne. <http://www.ohrc.on.ca/fr/politique-sur-la-pr%C3%A9vention-de-la-discrimination-fond%C3%A9e-sur-la-croyance/11-pratiques-spirituelles-autochtones>.
- Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC). S.d. « Excuses de l'Église catholique à propos des pensionnats autochtones ». *Conférence des évêques catholiques du Canada*, 2019. <https://www.cccb.ca/site/frc/salle-de-presse/dossiers/2630>.
- Conférence des évêques catholiques du Canada, (CECC). 2020. « L'Église catholique au Canada et les peuples autochtones ». Conférence des évêques catholiques du Canada. Consulté le 3 avril 2020. <https://www.cccb.ca/site/frc/eglise-au-canada-et-ailleurs/leglise-catholique-au-canada/les-peuples-autochtones>.
- Conférence des évêques de France. s.d.a. « Définition : Réconciliation ». Église catholique en France. Consulté le 4 avril 2020. <https://eglise.catholique.fr/glossaire/reconciliation/>.
- Conférence des évêques de France. s.d.b. « Le baptême ». Église catholique en France. Consulté le 3 avril 2020. <https://eglise.catholique.fr/approfondir-sa-foi/la-celebration-de-la-foi/les-sacrements/le-bapteme/>.
- Corbu, Michelle Mei Lee. 2016. « Les implications de la Commission de vérité et réconciliation du Canada pour l'État de droit et la justice transitionnelle : étude comparée avec l'Afrique du Sud ». Mémoire de maîtrise, Montréal : Université de Montréal. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/18629>.
- Cortassel, Jeff. 2012. « Re-Envisioning Resurgence: Indigenous Pathways to Decolonization and Sustainable Self-Determination ». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1): 86-101.
- Cuoq, J. A. 1882. *Lexique de la langue iroquoise : avec notes et appendices*. CIHM/ICMH Digital series = CIHM/ICMH collection numérisée; no. 27053. Montréal : JChapleau. <http://online.canadiana.ca/view/oocihm.27053>.
- Daase, Christopher, Stefan Engert, Michel-André Horelt, Judith Renner, Renate Strassner, Stefan Engert, Michel-André Horelt, Judith Renner, et Renate Strassner. 2015. *Apology and Reconciliation in International Relations: The Importance of Being Sorry*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315743554>.

- De Sauto, Martine. 2014. « “Pardoner jusqu’à soixante-dix fois sept fois” ». *La Croix*, 22 mars 2014. <https://www.la-croix.com/Archives/2014-03-22/Pardoner-jusqu-a-soixante-dix-fois-sept-fois-2014-03-22-1124093>.
- Deglise, Fabien. 2019. « Politique du repentir : jouer l’excuse pour alléger son passé ». *Le Devoir*, 2019. <https://www.ledevoir.com/monde/etats-unis/547091/politique-du-repentir-jouer-l-excuse-pour-alleger-son-passe>.
- Desaulniers Turgeon, Sébastien. 2011. « Entre Politique et Thérapeutique : Usages Du Rituel de La Tente à Sudation Dans Le Cadre de La Revitalisation Culturelle Amérindienne Au Québec ». Mémoire de maîtrise, Montréal : Université de Montréal. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/4779>.
- Dickson, Janice. 2018. « Justin Trudeau s’excuse-t-il trop souvent ? » *Métro*, 9 mai 2018. <https://journalmetro.com/actualites/national/1556838/justin-trudeau-sexcuse-t-il-trop-souvent/>.
- Dufour, Jules. 1993. « Les revendications territoriales des peuples autochtones au Québec ». *Cahiers de géographie du Québec*, Géopolitique du territoire québécois, 37 (101): 263-90. <https://doi.org/10.7202/022345ar>.
- Durkheim, Émile. 1893. De la division du travail social. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris : Les Presses universitaires de France, 8e édition. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine.
- Dyck, Noel, Tonio Sadik, et Gretchen Albers. 2016. « Autochtones : organisations et activisme politiques ». *l’Encyclopédie Canadienne*, 2016. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/organisations-et-activisme-politiques-des-autochtones>.
- Encyclopædia Universalis. s. d. a. « Définition de église ». Encyclopædia Universalis. Consulté le 6 avril 2020. <https://www.universalis.fr/dictionnaire/eglise/>.
- Encyclopædia Universalis. s.d. b. « Définition de repentir ». Encyclopædia Universalis. Consulté le 6 avril 2020. <https://www.universalis.fr/dictionnaire/repentir/>.
- Encyclopædia Universalis. s.d. c. « Définition de pardon ». Encyclopædia Universalis. Consulté le 6 avril 2020. <https://www.universalis.fr/dictionnaire/pardon/>.
- Espace Art Nature. 2020. « Qui sommes-nous ? » Espace Art Nature — le Chemin qui Marche. 2020. <http://espaceartnature.com/qui-sommes-nous/>.
- Fast, Elisabeth, et Brenda Cleary. 2017. « Le respect des autochtones passe par la connaissance de leur histoire ». *La Presse*, 26 mars 2017. https://plus.lapresse.ca/screens/28130c6c-18b6-4641-9b4e-d08583845c92__7C__0.html.

- Fondation Ousseimi. 2014. « Initiatives et Changement - Une histoire de consolidation de la paix et facilitation du changement ». Prix de la tolérance 2014. http://www.fondationousseimi.org/new/wp-content/uploads/2014/02/brosch_prixdelatolerance2014-FR.pdf.
- Fortin, Jean. 1992. *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980*. 2e éd. Wendake, Québec : Institut culturel et éducatif montagnais : Missionnaires oblats de Marie-Immaculée.
- François. 2015. « Voyage apostolique - Bolivie : Participation à la IIe Rencontre mondiale des mouvements populaires - Discours du Saint-Père ». Vatican. 9 juillet 2015. http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html.
- Gagnon, Yves-Chantal. 2012. *L'étude de cas comme méthode de recherche*. 2de ed. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Gendron, Lionel. 2018. « Lettre du président de la CECC aux peuples autochtones du Canada ». Conférence des évêques catholiques du Canada. https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2020/04/4.-Letter_to_Indigenous_Peoples_-_27_March_2018_-_fr.pdf.
- Gilbert, Nicolas L., Nathalie Auger, et Michael Tjepkema. 2015. « La mortinaissance et la mortalité infantile dans les communautés autochtones du Québec ». Statistique Canada. 18 février 2015. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/82-003-x/2015002/article/14139-fra.htm>.
- Girard, Jocelyn. 2018. « Autochtones et Église : dur temps pour la réconciliation ». *Présence information religieuse*, 2018. <http://presence-info.ca/article/autochtones-et-eglise-dur-temps-pour-la-reconciliation>.
- Glatz, Carol. 2018. « Autochtones et abus sexuels marquent la rencontre avec le pape ». *Présence information religieuse*, 2018. <http://presence-info.ca/article/autochtones-et-abus-sexuels-marquent-la-rencontre-avec-le-pape>.
- Glosbe. s. d. a. « Pardon Traduction - Français-Algonquin Dictionnaire ». Glosbe. Consulté le 11 avril 2020. <https://glosbe.com>.
- Glosbe. s. d. b. « Pardon Traduction - Français-Cri Dictionnaire ». Glosbe. Consulté le 11 avril 2020. <https://glosbe.com>.
- Glosbe. s. d. c. « Pardon Traduction - Français-Ojibwé Dictionnaire ». Glosbe. Consulté le 11 avril 2020. <https://glosbe.com>.
- Gosselin, Patrice. 2009. *L'héritage des pensionnats indiens au Québec*. Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. Youtube : 26 : 09. <https://www.youtube.com/watch?v=4sZaoLiv934>.

- Goulet, Henri. 2016. Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec: le rôle déterminant des pères oblats. PUM. Montréal, Québec : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Gouvernement du Canada. 2012. « Points saillants du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones ». *Gouvernement du Canada. Affaires autochtones et du Nord Canada*, Consulté le 3 avril 2020. <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100014597/1100100014637>.
- Gouvernement du Canada. 2014. « Document d'information - Septième évènement national de la Commission de vérité et réconciliation ». Documents d'information. Gouvernement du Canada. 27 mars 2014. <https://www.canada.ca/fr/nouvelles/archive/2014/03/document-information-septieme-evenement-national-commission-verite-reconciliation.html>.
- Gouvernement du Canada. 2017a. « Peuples et communautés autochtones ». Gouvernement du Canada. 4 décembre 2017. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100013785/1529102490303>.
- Gouvernement du Canada. 2017b. « Peuples et communautés autochtones ». Page administrative ; fiche de renseignements ; liste de référence. Gouvernement du Canada. Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada. 2017. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100013785/1529102490303>.
- Gouvernement du Canada. 2018. « Donner suite aux appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation ». Gouvernement du Canada. Affaires autochtones et du Nord Canada. 23 avril 2018. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1524494530110/1557511412801>.
- Grignon-Francke, Isabelle. 2019. « Projet de loi sur les langues autochtones : les Inuits en veulent plus ». *La Presse*. 6 février 2019. <https://www.lapresse.ca/actualites/national/201902/06/01-5213814-projet-de-loi-sur-les-langues-autochtones-les-inuits-en-veulent-plus.php>.
- Harper, Stephen. 2008. « Présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats indiens. Gouvernement du Canada ». *Gouvernement du Canada*, 2008. Consulté le 14 novembre 2019. <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100015644/1100100015649>.
- Hubert-Rodier, Jacques. 2005. « Le pape, le monde et les limites de l'influence ». *Les Echos*, 7 avril 2005. <https://www.lesechos.fr/2005/04/le-pape-le-monde-et-les-limites-de-linfluence-1065356>.
- Inuulitsivik, Centre de santé. 2019. « Le peuple inuit ». Centre de santé Inuulitsivik. 2019. <https://www.inuulitsivik.ca/activites-et-culture/le-peuple-inuit/>.
- Jaccoud, Mylène. 2016. « La portée réparatrice et réconciliatrice de la Commission de vérité et réconciliation du Canada ». *Recherches amérindiennes au Québec* 46 (2-3) : 155-63. <https://doi.org/10.7202/1040443ar>.

- Jacques, Robert. 1999. « Le “spirituel” et le “religieux” à l’épreuve de la transcendance ». *Théologiques* 7 (1): 89-106.
- Jean-Paul II. 1984. « Exhortation apostolique Post-synodale Reconciliatio et Paenitentia à l’épiscopat, au clergé et aux fidèles sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l’église aujourd’hui ». *Site du Saint Siège*, 2 décembre 1984. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html.
- Kane, Laura. 2018. « Trans Mountain : des Autochtones veulent une part ». *Métro*, 9 septembre 2018. <https://journalmetro.com/actualites/national/1784349/trans-mountain-des-autochtones-veulent-une-part/>.
- Kina8at. 2017. « À propos de nous ». L’Organisme Kina8at. 2017. <https://www.kina8at.ca/a-propos-de-nous>.
- Kwaswa. s. d. « Dictionnaire : Sioux - Français ». Kwaswa Ange de Dieu. Consulté le 11 avril 2020. <http://kwaswa2.tripod.com/id76.html>.
- La Croix. 2009. « Les regrets du pape aux Amérindiens canadiens ». *La Croix*, 30 avril 2009. https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Les-regrets-du-pape-aux-Amerindiens-canadiens-_NG_-2009-04-30-534231.
- La Croix. 2013. « I. Identité du prêtre », 25 juin 2013. <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documents/Actes-du-Saint-Siege/I.-Identite-du-pretre-2013-06-25-978076>.
- La presse canadienne. 2018a. « Le Canada doit en faire plus pour améliorer le sort des Autochtones, selon l’ONU ». *Radio Canada*, 11 mai 2018. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1100641/canada-sort-autochtones-onu-enquete-nationale-filles-femmes>.
- La presse canadienne. 2018b. « Les Autochtones veulent l’interdiction des superpétroliers au large de la C.-B. ». *L’actualité*, 4 décembre 2018. <https://lactualite.com/actualites/les-autochtones-veulent-linterdiction-des-superpetroliers-au-large-de-la-c-b/>.
- La presse canadienne. 2018c. « Le pape n’offrira pas ses excuses aux victimes des pensionnats pour Autochtones ». *Radio Canada*, 27 mars 2018. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1091868/pape-excuses-pensionnats-autochtones>.
- La presse canadienne. 2019. « Le dilemme des militants face à la déclaration : “territoire autochtone non cédé” ». *Radio Canada*, 29 janvier 2019. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1149630/le-dilemme-des-militants-face-a-la-declaration-territoire-autochtone-non-cede>.
- Lambert, Jean. 1994. « Chapitre I. L’hostie, l’hôte et l’hostile : mythologiques du pardon ». Dans *Pardonner*, par Françoise Smyth-Florentin, Philibert Secretan, Jean Zumstein, et Joseph

- Moingt, 17-40. Collection générale. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis. <http://books.openedition.org/pusl/18012>.
- Landry, Marie-Claude. 2017. « Déclaration — Dix Ans de Pleine Reconnaissance Des Droits Des Autochtones Par Les Nations Unies — Où En Est Le Canada ? » *Commission Canadienne Des Droits de La Personne*, 13 septembre 2017. <https://www.chrc-ccdp.gc.ca/fra/contenu/declaration-dix-ans-de-pleine-reconnaissance-des-droits-des-autochtones-par-les-nations>.
- LaRochelle, Dominic, et Richard Chamberland. 2015. « Quand les chiffres parlent de religion ». Centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse de l'Université Laval. <https://croir.ulaval.ca/wp-content/uploads/2015/10/Quand-les-chiffres-parlent-de-religion.pdf>.
- Larousse. s. d. a. « Définitions : indien ». Dictionnaire de français Larousse. Consulté le 4 avril 2020. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/indien/42588>.
- Larousse. s. d. b. « Définitions : réconciliation ». Dictionnaire de français Larousse. Consulté le 5 avril 2020. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/r%C3%A9conciliation/67102>.
- Larousse. s. d. c. « Définitions : réconcilier ». Dictionnaire de français Larousse. Consulté le 5 avril 2020. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/r%C3%A9concilier/67103>.
- Larousse. s. d. d. « Définitions : amnistie ». Dictionnaire de français Larousse. Consulté le 3 avril 2020. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/amnistie/2963>.
- Lecombe, Delphine. 2008. « Mobilisations autour d'un modèle de sortie de conflit. » *Raisons politiques* n° 29 (1) : 59-75.
- Lederach, John Paul. 1997. *Building peace: sustainable reconciliation in divided societies*. Washington, D.C: United States Institute of Peace Press.
- Lefranc, Sandrine. 2002. « Introduction ». *Fondements de la politique*, 7-18.
- Maiese, Michelle. 2016. « Levels of Action (Lederach's Pyramid) ». *Beyond Intractability*. 12 juillet 2016. https://www.beyondintractability.org/essay/hierarchical_intervention_levels.
- Martin, Arnaud, éd. 2009. *La mémoire et le pardon : les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique latine*. Pouvoirs comparés. Paris : Harmattan.
- Metta Center for non-violence. 2010. « Truth and Reconciliation Commission ». METTA Center for Non-Violence. 13 avril 2010. <https://mettacenter.org/definitions/gloss-concepts/rehumanization-3/>.
- Migmaq/Mikmaq online dictionary. s. d. « Lexemes containing english word “forgive” ». Migmaq/Mikmaq online dictionary. Consulté le 11 avril 2020.

<https://www.mikmaonline.org/servlet/dictionaryFrameSet.html?arg0=forgive&method=searchFromEnglish>.

- Moingt, Joseph. 1994. « Chapitre V. L'imprescriptible fondement ». Dans *Pardonner*, par Jean Lambert, Françoise Smyth-Florentin, Philibert Secretan, et Jean Zumstein, 89-103. Collection générale. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis. <http://books.openedition.org/pusl/18024>.
- Moran, Ry. 2017. « Commission de vérité et réconciliation du Canada ». L'Encyclopédie Canadienne. 2017. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/commission-de-verite-et-reconciliation-du-canada>.
- Moreau, Michèle. 2016. « Appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation – Il n'y a pas meilleur moment que le moment présent ! » Institut canadien d'administration de la justice. 17 novembre 2016. <https://ciaj-icaj.ca/fr/2016/11/17/appels-a-laction-de-la-commission-de-verite-et-reconciliation-il-ny-a-pas-meilleur-moment-que-le-moment-present/>.
- Niosi, Laurence. 2018. « Élections : les chefs autochtones veulent être entendus ». *Radio Canada*, 24 août 2018. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1119863/elections-quebec-chefs-autochtones-rencontre-premier-ministre>.
- Oakeshott, Michael. 2003. « Le rationalisme en politique ». *Cites* n° 14 (2): 121-57.
- Painchaud, Lucie. 2014. « Returning to Spirit / Retour à l'esprit – Residential School Reconciliation Inc. » Justice Réparatrice de Québec. 2014. <https://justicereparatricedequbec.org/returning-to-spirit-retour-a-lesprit-residential-school-reconciliation-inc/>.
- Phelps, Teresa Godwin. 2004. *Shattered Voices*. University of Pennsylvania Press. www.jstor.org/stable/j.ctt3fh8vr.
- Picard, Ghislain. 2018. « Non, les Autochtones ne sont pas des Amérindiens ». *HuffPost Québec*, 26 septembre 2018. https://quebec.huffingtonpost.ca/ghislain-picard/autochtones-pas-amerindiens-terminologie-colonialisme_a_23541813/.
- Picard, Isabelle. 2017. « Waskapiwin Nahitatowin ou comment résoudre les conflits internes d'une manière légitime dans la communauté des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan ». Mémoire de maîtrise, Montréal : Université de Montréal <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/20026>.
- Pierre, Lacroix. 2018. « Le vrai pardon est divin ». Pierre Lacroix. 6 mars 2018. <https://www.pierrelacroix.com/blogue/vrai-pardon-divin/>.
- Poirier, Phillippe Jean. 2017. « Les sinueux chemins de la réconciliation ». *Présence information religieuse*, 6 juin 2017. <http://presence-info.ca/article/les-sinueux-chemins-de-la-reconciliation>.

- Prince Albert Grand Council. 2014. « Dene Language Learning ». Prince Albert Grand Council. 2014. <https://www.pagc.sk.ca/education/programs-and-services/language-culture-programs/dene-language-learning/>.
- Radio Canada. 2008. « Le Canada demande pardon aux Autochtones ». *Radio Canada*, 11 juin 2008. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/400551/excuses-autochtones>.
- Robert, Paul, Alain Rey, Josette Rey-Debove, et Fabienne Verdier, dir. 2018. *Le Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Nouvelle édition millésime. Paris : Le Robert.
- Robitaille, Norbert, et Éric Guimond. 1994. « La situation démographique des groupes autochtones du Québec ». *Recherches sociographiques* 35 (3): 433-54. <https://doi.org/10.7202/056900ar>.
- Rogers, Shelagh, Mike DeGagné, Jonathan Dewar, et Glen Lowry. 2013. « *Clamer ma vérité* » : réflexions sur la réconciliation et le pensionnat. Fondation autochtone de guérison.
- Rognon, Frédéric. 2016. « Expiation, repentance, pardon et réconciliation : concepts religieux et valeurs des sociétés européennes contemporaines ». *Les Cahiers Sirice* N° 15 (1) : 15-23.
- Rondeau, Dany. 2016. « Justice centrée sur la faute ou justice centrée sur les victimes ? Le dilemme des commissions de vérité et de réconciliation ». *Éthique publique*, n° vol. 18, n° 1 (janvier). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.2572>.
- Rosoux, Valérie. 2014. « Portée et limites du concept de réconciliation. Une histoire à terminer ». *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 45 (3-4): 21-47. <https://doi.org/10.4074/S0338059914003027>.
- Ross, Rupert. 1992. *Dancing with a ghost: exploring Indian reality*. Markham, Ont: Octopus Books : Distributed by Butterworths.
- Roussel, Jean-François. 2015. « La Commission de vérité et réconciliation du Canada sur les pensionnats autochtones : bilan et prospective ». *Théologiques* 23 (2): 31-58. <https://doi.org/10.7202/1042742ar>.
- Royal Canadian Geographical Society. 2018. « L'identité Métisse ». Dans *Canadian Geographic Indigenous Peoples Atlas of Canada*, Canadian Geographic. Indigenous Resources Collection.
- Royer, Laurence. 2018. « Pénurie de main-d'œuvre : les Autochtones veulent faire partie de la solution ». *Radio Canada*, 27 septembre 2018. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1126512/immigration-travail-emploi-uashat-malietenam>.
- Sampson, Ximena. 2013. « La réconciliation est-elle possible ? » *Radio Canada*, 19 avril 2013. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/609931/commission-verite-reconciliation-analyse>.

- Sargent, Neil C. 2019. « Chapitre 15 : Justice Displaced or Justice Restored? The Emergent Properties of Alchemy as a Means of Addressing Past Wrongs » Dans *Awakening: Exploring Spirituality, Emergent Creativity, and Reconciliation*, par Redekop, Gloria Neufeld, Megan Price, Nadia Delicata, Kelly Kilrea, Jamie Price, Matthew A. MacDonald, Patrice Brodeur, et al. 2019. Lanham : Lexington Books.
- Sauvé, Mathieu-Robert. 2018. « Les Autochtones du Lac-Saint-Jean veulent rapatrier des objets d'un musée américain ». UdeMNouvelles. 4 octobre 2018. <https://nouvelles.umontreal.ca/article/2018/10/04/les-autochtones-du-lac-saint-jean-veulent-rapatrier-des-objets-d-un-musee-americain-1/>.
- SBS News. 2018. « Australia marks 20-year anniversary of Sorry Day ». SBS News, 26 mai 2018. <https://www.sbs.com.au/news/australia-marks-20-year-anniversary-of-sorry-day>.
- Secretan, Philibert. 1994. « Chapitre III. Le pardon Immédiateté et médiation ». Dans *Pardonner*, par Jean Lambert, Françoise Smyth-Florentin, Jean Zumstein, et Joseph Moingt, 55-72. Collection générale. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis. <http://books.openedition.org/pusl/18018>.
- Sheikh, Munir A. 2011. « Good Data and Intelligent Government ». Dans *New Directions for Intelligent Government in Canada: Papers in Honour of Ian Stewart*. , 305-36. Centre for the Study of Living Standards. <https://ideas.repec.org/h/sls/ndphis/13.html>.
- Short, Damien. 2003. « Reconciliation, Assimilation, and the Indigenous Peoples of Australia ». *International Political Science Review / Revue internationale de science politique* 24 (4) : 491-513.
- Simpson, Graeme. 2004. « Amnistie et crime en Afrique du Sud après la Commission « Vérité et réconciliation » ». *Cahiers d'études africaines* 44 (173-174) : 99-126. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.4554>.
- Simpson, Leanne Betasamosake. 2018. *Danser sur le dos de notre tortue : nouvelle émergence des Nishnaabeg = Niimtoowaad mikinaag gijiying bakonaan*. Collection Proses de combat. Montréal, Québec : Varia/Groupe Nota bene.
- Smith, Dereck G. 2019. « Religion et spiritualité des Autochtones au Canada ». *l'Encyclopédie Canadienne*. 2019. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/religion-des-autochtones>.
- Smyth-Florentin, Françoise. 1994. « Chapitre II. Les traversées du pardon ». Dans *Pardonner*, par Jean Lambert, Philibert Secretan, Jean Zumstein, et Joseph Moingt, 41-53. Collection générale. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis. <http://books.openedition.org/pusl/18015>.

- Société biblique canadienne. 2020. « Traduction en langues autochtones ». *Société biblique canadienne* (blog). <https://biblesociety.ca/traduction-biblique/indigenoustranslations/?lang=fr>.
- Statistique Canada. 2018. « Les langues autochtones au Canada ». Statistique Canada. https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-314-x/98-314-x2011003_3-fra.cfm.
- Terrier, Jean. 2012. « Personnalité individuelle et personnalité collective selon Émile Durkheim et Georg Simmel ». *Sociologie et sociétés* 44 (2): 235-59. <https://doi.org/10.7202/1012928ar>.
- Thériault, Bernard. 2017. « Les excuses en politique ». *Acadie Nouvelle*, 10 décembre 2017, sect. Chroniques. <https://www.acadienouvelle.com/chroniques/2017/12/10/les-excuses-en-politique/>.
- Tjepkema, Michael, Tracey Bushnik, et Evelyne Bougie. 2019. « Espérance de vie des populations des Premières Nations, des Métis et des Inuits à domicile au Canada ». Statistique Canada. 18 décembre 2019. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/82-003-x/2019012/article/00001-fra.htm>.
- Tornielli-Blaj, Andrea. 2019. « François aux Roms : Une demande de pardon dans le sillage de la tradition ». *Vatican News*, 2 juin 2019. <https://www.vaticannews.va/fr/pape/news/2019-06/editorial-pape-francois-demande-pardon-aux-roms.html>.
- Turbide, Olivier. 2018. « Le repentir en politique sur la scène canadienne (2005-2014) : les risques de l'équivoque ». *Politique et Sociétés* 37 (1) : 53-73. <https://doi.org/10.7202/1043574ar>.
- Uqausiit. 2017. « Liste complète des mots du dictionnaire ». Uqausiit en ligne. <http://polaires.free.fr/Dictionnaire/index.php?>
- Viriot-Durandal, Jean-Philippe. 2017. « La honte et le remords. Peut-on parler de génération coupable ? » *Pensee plurielle* n° 44 (1) : 117-28.
- Visage de la foi. 2014. « Les traditions spirituelles autochtones ». The faith project. http://thefaithproject.nfb.ca/wp-content/uploads/2015/03/TFP_Autochtones_Dec2014.pdf.
- Vumiliya, Joseph. 2018. « Exercice des couvertures. Initiatives et Changement Canada ». Université Laval. https://www.fd.ulaval.ca/sites/fd.ulaval.ca/files/document_preparatoire_-_exercice_des_couvertures.pdf.
- Weber, Bob. 2017. « Parcs nationaux : les Autochtones veulent avoir leur mot à dire ». *Le Soleil*, 5 mars 2017. <https://www.lesoleil.com/actualite/environnement/parcs-nationaux-les-autochtones-veulent-avoir-leur-mot-a-dire-d21df1465d7c845eca54ae593b769dca>.
- Winfield, Nicole, et Jacobo Garcia. 2015. « Le pape s'excuse auprès des autochtones d'Amérique du Sud ». *La Presse*, 9 juillet 2015, sect. Amérique latine.

<http://www.lapresse.ca/international/amerique-latine/201507/09/01-4884417-le-pape-sexcuse-aupres-des-autochtones-damerique-du-sud.php>.

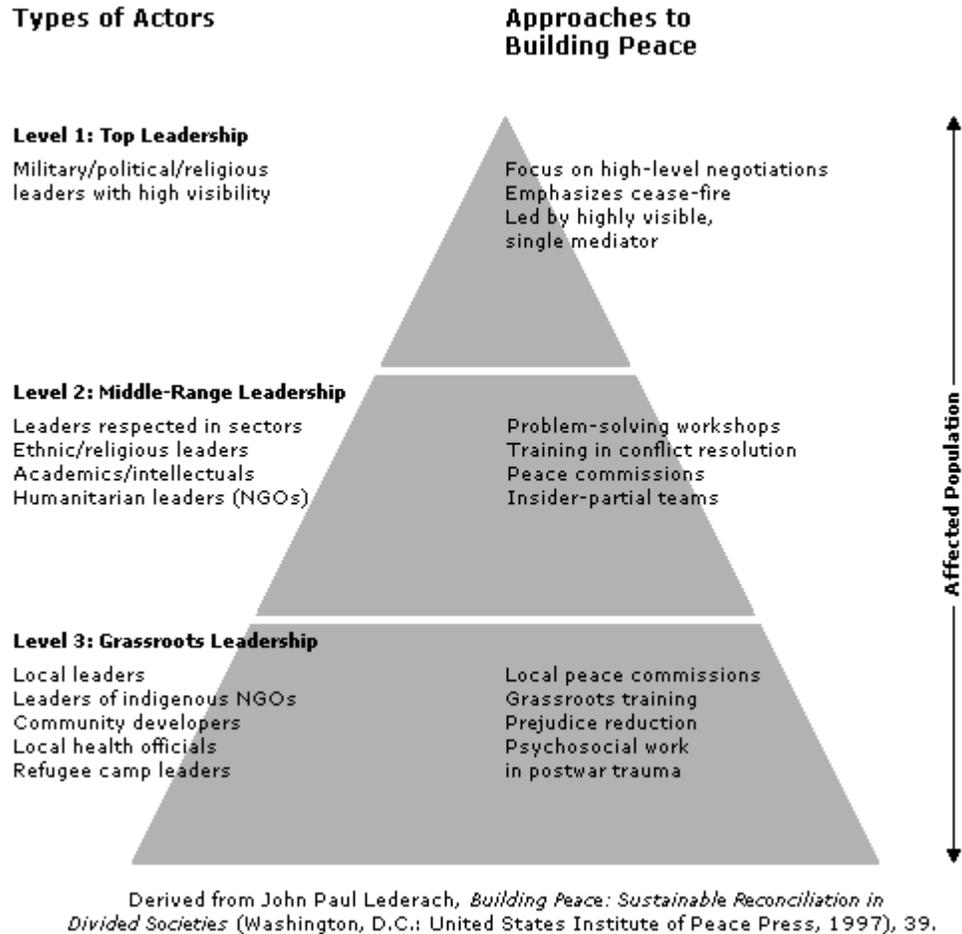
Wright, Walter. 2004. « John Paul Lederach: A Peacebuilder Bibliography ». Mediate.com. <https://web.archive.org/web/20140818175357/http://www.mediate.com/articles/wrightw2.cfm>.

Wylde, Cyndy. 2019. « Les Autochtones dans les médias : être invisibles ou problématiques ». Radio Canada, 17 mai 2019. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1170194/les-autochtones-dans-les-medias-etre-invisibles-ou-problematiques>.

Zumstein, Jean. 1994. « Chapitre IV. Le pardon dans le Nouveau Testament (Jésus, Paul et Jean) ». Dans *Pardonner*, par Jean Lambert, Françoise Smyth-Florentin, Philibert Secretan, et Joseph Moingt, 73-88. Collection générale. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis. <http://books.openedition.org/pusl/18021>.

Annexes

Annexe 1



Annexe 1 : Reproduction de la pyramide de John Paul Lederach. Maiese, Michelle. 2016.

« Levels of Action (Lederach's Pyramid) ». *Beyond Intractability*.

Annexe 2 : Certificat d'approbation éthique



N° de certificat
CERSC-2019-114-P

Comité d'éthique de la recherche – Société et culture (CER-SC)

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche – Société et culture (CER-SC), selon les procédures en vigueur, en vertu des documents qui lui ont été fournis, a examiné le projet de recherche suivant et conclu qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal.

| Projet | |
|------------------------------|---|
| Titre du projet | La construction de la réconciliation sociale au Canada |
| Requérante | Cassandra Prieto, candidate à la maîtrise |
| Sous la direction de: | Patrice Brodeur, professeur agrégé, FAS - Institut d'études religieuses, Université de Montréal |
| Financement | |
| Organisme | Non financé |

MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche doit être communiqué au Comité qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique. Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave doit être immédiatement signalé au Comité.

Selon les règles universitaires en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi est disponible sur la page web du Comité.



François Duchesneau, président
Comité d'éthique de la recherche – Société et culture (CER-SC)
Université de Montréal

4 décembre 2019
Date de délivrance

1er janvier 2021
Date de fin de validité

1er janvier 2021
Date du prochain suivi