

Université de Montréal

*Napeuat tipatshimitishuat :*  
*Récits d'hommes autochtones sur l'arrêt de la violence en contexte conjugal*

Par  
Philippe Boucher

École de criminologie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès sciences (M. Sc.)  
en criminologie, option mémoire

Août 2023

© Philippe Boucher, 2023

Université de Montréal

École de criminologie, Faculté des arts et des sciences

---

*Ce mémoire intitulé*

*Napeuat tipatshimitishuat :*

*Récits d'hommes autochtones sur l'arrêt de la violence en contexte conjugal*

*Présenté par*

**Philippe Boucher**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Marie-Marthe Cousineau**  
Présidente-rapporteuse

**Mylène Jaccoud**  
Directrice de recherche

**Lisa Ellington**  
Membre du jury

## RÉSUMÉ

La prévalence et la persistance de la violence en contexte conjugal sont préoccupantes dans les communautés autochtones (Brassard et al., 2011, 2015). En effet, les hommes (54 %) et les femmes (61 %) autochtones sont plus susceptibles d'être victimes de violence en contexte conjugal que les allochtones (36 % et 44 %, respectivement) (Cotter, 2021). La présente étude vise à comprendre comment les hommes autochtones mettent fin à la violence en contexte conjugal. D'une part, l'objectif est d'explorer le sens donné à l'arrêt de la violence en contexte conjugal. D'autre part, l'étude s'intéresse aux récits et aux processus de bifurcation vers cet arrêt de la violence. Des entretiens qualitatifs ont été menés auprès de six hommes innus et innus-naskapis ayant vécu de la violence bidirectionnelle ou unidirectionnelle.

Les résultats démontrent que la plupart des hommes identifient les contextes coloniaux, communautaires et familiaux comme des sources de la violence en contexte conjugal. L'intersection entre un contexte d'épuisement et de déstabilisation crée un environnement propice aux processus de bifurcation vers l'arrêt de la violence en contexte conjugal. Trois types de processus de bifurcation sont développés, mettant en évidence différentes conceptions de l'arrêt de la violence : 1) un processus « spontané, mais inachevé », 2) un processus « constant et efficient » et 3) un processus « mouvementé et abouti ». Ces processus impliquent des apprentissages sur le passé, la violence et la communauté pour développer une posture non-violente. Souvent accompagnés de diverses sources de soutien, les hommes résolvent les sources de la violence afin d'apaiser leurs souffrances et ainsi réagir différemment aux expériences éprouvantes.

**Mots-clés :** Autochtones, hommes autochtones, violence conjugale, récit, victime, désistement, bifurcation, violence bidirectionnelle, guérison, qualitatif.

## ABSTRACT

The prevalence and persistence of violence within the conjugal context in Indigenous communities are concerning (Brassard et al., 2012, 2015). In fact, Indigenous men (54%) and women (61%) are more likely to be victims of violence within the conjugal context than non-Indigenous people (36% and 44%, respectively) (Cotter, 2021). This study aims to understand how Indigenous men end violence within the conjugal context. On the one hand, the objective is to explore the meaning given to ending violence within the conjugal context. On the other hand, the study focuses on the narratives and bifurcation processes towards ending violence. Qualitative interviews were conducted with six Innu and Innu-Naskapi men who had experienced bidirectional or unidirectional violence.

Findings show that most men identify colonial, community, and family contexts as sources of violence within the conjugal context. The intersection between a context of exhaustion and destabilization creates an environment conducive to the bifurcation processes towards ending violence within the conjugal context. Three types of bifurcation processes are proposed, highlighting different conceptions of violence cessation: 1) a “spontaneous, but incomplete” process, 2) a “constant and efficient” process and 3) a “hectic and thorough” process. These processes involve learning about the past, violence and the community, in order to develop a non-violent posture. Often accompanied by various sources of support, men resolve the sources of violence to alleviate their suffering and thus react differently to distressing experiences.

**Keywords:** Indigenous, Indigenous men, conjugal violence, victim, desistance, healing, qualitative, bifurcation, narrative, bidirectional violence.

# TABLE DES MATIÈRES

<b>Résumé</b> .....	<b>3</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>4</b>
<b>Table des matières</b> .....	<b>5</b>
<b>Liste des tableaux</b> .....	<b>8</b>
<b>Liste des sigles et abréviations</b> .....	<b>9</b>
<b>Remerciements – <i>Tshinashkumitinau</i></b> .....	<b>12</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>15</b>
<b>Chapitre 1 – Recension des écrits</b> .....	<b>17</b>
1.1 Définitions et enjeux méthodologiques.....	17
1.1.1 Définitions.....	17
1.1.2 Enjeux méthodologiques sur les critères d'échantillonnage .....	20
1.2 Études sur les processus d'arrêt de la violence en contexte conjugal .....	21
1.2.1 Modèles par stades .....	21
1.2.2 Déclencheurs de l'arrêt : externes et internes.....	23
1.2.3 Changements cognitifs .....	26
1.2.4 Changements comportementaux et relationnels.....	28
1.2.5 Sources et conséquences de la violence en contexte conjugal .....	31
1.3 Études sur les ressources en matière d'arrêt de la violence en contexte conjugal .....	34
1.3.1 Ressources formelles : sociojudiciaires et psychosociales.....	34
1.3.2 Ressources mobilisant des pratiques autochtones .....	38
1.3.3 Ressources informelles.....	40
1.4 Synthèse et limites des études recensées .....	41
1.4.1 Synthèse des connaissances .....	41
1.4.2 Limites soulevées dans la littérature .....	44
<b>Chapitre 2 – Méthodologie</b> .....	<b>47</b>
2.1 Objet d'étude et objectifs de recherche .....	47
2.2 Approche qualitative et cadre théorique.....	47
2.2.1 Approche qualitative .....	47
2.2.2 Cadre théorique et conceptuel .....	48
2.3 Outils de collecte de données et terrain de recherche .....	50
2.3.1 Entretien semi-directif.....	51
2.3.2 Stratégie d'échantillonnage et profil des répondants .....	51
2.3.3 <i>Tipatshimuna</i> : Récits chronologiques .....	54
2.3.4 Déroulement du terrain et stratégies de recrutement.....	60
2.4 Stratégies d'analyse.....	63
2.5 Éthique de la recherche .....	64
2.6 Forces et limites de la démarche .....	66

### **Chapitre 3 – Mise en récit de l’arrêt de la violence en contexte conjugal.....69**

3.1 Contextes entourant la violence en contexte conjugal : naviguer en eaux troubles .....	69
3.1.1 Contextes coloniaux, communautaires et familiaux : « Ça vient de loin » .....	70
3.1.1.1 Institutions coloniales : « Ils ont tellement colonisé nos grands-pères ».....	70
3.1.1.2 Enjeux communautaires : « La communauté ne me croyait pas » .....	73
3.1.1.3 Violences familiales et victimisations : « Je croyais que c’était correct » .....	74
3.1.2 Contextes individuels : « À cause de mon passé » .....	75
3.1.2.1 La consommation et ses conséquences : « Je consommait pour oublier ».....	75
3.1.2.2 Les difficultés relationnelles et identitaires : « On m’a trop brisé ».....	76
3.1.3 Dynamiques de violence en contexte conjugal : « Il fallait que je frappe ».....	77
3.1.3.1 Violence bidirectionnelle : rôle prédominant d’auteur .....	78
3.1.3.2 Violence bidirectionnelle : rôle de victime et d’auteur .....	78
3.1.3.3 Violence unidirectionnelle : rôle de victime .....	79
3.2 Les bifurcations : entre déstabilisation et épuisement.....	80
3.2.1 Les trois registres d’événements inauguraux et leurs conséquences immédiates .....	80
3.2.1.1 Les interventions judiciaires : « C’est surtout la peur qui m’a réveillé » .....	81
3.2.1.2 Les séparations : « Ma femme est partie elle aussi avec un autre homme » .....	83
3.2.1.3 Les expériences révélatrices : « Ça a changé ma vie ».....	84
3.2.2 Le contexte d’épuisement : la goutte qui fait déborder le canot .....	86
3.3 Changements secondaires découlant des bifurcations.....	87
3.3.1 Sphère spirituelle.....	88
3.3.1.1 La diversité des relations avec la spiritualité : « Je me suis suivi ».....	89
3.3.1.2 Le rôle des pratiques spirituelles : « Ça me cherchait en dedans » .....	90
3.3.2 Sphère mentale .....	92
3.3.2.1 L’identification des sources de la violence : « Pourquoi j’ai fait ça? ».....	92
3.3.2.2 L’acceptation du passé et de soi : « lâcher prise » et « se pardonner ».....	95
3.3.3 Sphère émotionnelle.....	97
3.3.3.1 Vivre des changements émotionnels : « Ça m’a ouvert le cœur ».....	97
3.3.3.2 Se libérer par la parole : « Partager pour ôter ma violence » .....	99
3.3.4 Sphère comportementale et relationnelle .....	100
3.3.4.1 Gérer ses dépendances : « C’était dur pour moi d’arrêter » .....	101
3.3.4.2 Bâtir des relations saines : « Ma femme m’a accepté ».....	103
3.3.5 Sphère globale .....	105
3.3.5.1 <i>Eshi-uinitishut auen</i> / l’identité, se connaître : « Je l’ai trouvé, qui j’étais » .....	105
3.3.5.2 <i>Innu-aitun</i> / la culture comme assise identitaire : « Je me suis senti Innu ».....	106
3.3.5.3 <i>Uauitshitun</i> / l’aide et l’entraide : « C’est ça être Innu, accueillir et donner ».....	108
3.4 Synthèse des récits .....	110

### **Chapitre 4 – Processus de bifurcation vers l’arrêt de la violence en contexte conjugal.....113**

4.1 Conceptions de l’arrêt de la violence en contexte conjugal : « Il y a un chemin » .....	113
4.1.1 Représentations de l’arrêt de la violence en contexte conjugal .....	113
4.1.2 Concepts liés à l’arrêt de la violence en contexte conjugal.....	116
4.2 Les types de processus de bifurcation .....	118
4.2.1 Un processus spontané, mais inachevé : « Je suis parti directement de là » .....	118
4.2.2 Un processus constant et efficient : « Quand j’ai arrêté, j’étais vraiment décidé ».....	120

4.2.3 Un processus mouvementé et abouti : « Ça a pris du temps » .....	122
4.3 Les expériences favorisant les processus de bifurcation .....	124
4.3.1 Les expériences externes : le rapport à l'autre .....	125
4.3.1.1 Les institutions pénales : entre souffrance et éveil.....	125
4.3.1.2 Les sources de soutien formel et informel : « Je vais être là, à côté de toi ».....	126
4.3.1.3 Les séparations et les relations conjugales : entre rupture et pardon .....	128
4.3.2 Les expériences internes : le rapport à soi.....	130
4.3.2.1 Son passé : le déconstruire pour se reconstruire .....	130
4.3.2.2 La violence : la comprendre pour réagir différemment.....	132
4.3.2.3 Sa communauté : naviguer entre identités, tensions et partages .....	134
<b>Conclusion.....</b>	<b>139</b>
Pistes de réflexion pour la pratique .....	143
<b>Références bibliographiques .....</b>	<b>145</b>
<b>Annexes .....</b>	<b>167</b>
Annexe 1 – Formulaire de consentement .....	167
Annexe 2 – Certificat d'éthique .....	169
Annexe 3 – Guide d'entretien .....	170
Annexe 4 – Fiche du répondant.....	172

## **LISTE DES TABLEAUX**

<b>Tableau 1</b>	Profil sociodémographique des participants .....	52
<b>Tableau 2</b>	Profil des participants en lien avec l'objet d'étude .....	53



## LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AA : Alcooliques anonymes

AEC : Attestation d'études collégiales

CERP : Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec

CER-SC : Certificat d'éthique du Comité d'éthique de la recherche – Société et culture

CIÉRA : Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones

CRPA : Commission royale sur les peuples autochtones

CRSH : Conseil de recherches en sciences humaines

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

CVR : Commission de vérité et réconciliation du Canada

DEC : Diplôme d'études collégiales

DEP : Diplôme d'études professionnelles

DPJ : Direction de la protection de la jeunesse

ENFFADA : Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées

FAQ : Femmes autochtones du Québec

GRC : Gendarmerie royale du Canada

NA : Narcotiques anonymes

OQLF : Office québécois de la langue française

PCU : Prestation canadienne d'urgence

VCC : Violence en contexte conjugal



*En hommage à la force des hommes et des garçons autochtones.*

*Tshissinuatshitakannu ka isphish shutshiteieht innuat: napeuat mak napessat.*

## REMERCIEMENTS – *TSHINASHKUMITINAU*

*Tshinashkumitinau* à tous les hommes rencontrés. Sans vous, ce projet n’aurait pas été possible. Merci pour votre sensibilité, votre ouverture et votre authenticité. Je suis très reconnaissant d’avoir rencontré des personnes aussi inspirantes et bienveillantes. Je souhaite exprimer ma gratitude aux organismes et membres des communautés pour leur accueil lors du terrain de recherche. *Tshinashkumitin* Ingrid pour ton hospitalité, ta générosité et tout ce que tu as fait pour nous.

Je remercie chaleureusement ma directrice de maîtrise, Mylène Jaccoud, pour son soutien indéfectible depuis notre première rencontre. Ta disponibilité, ta rigueur et ton sens de l’humour m’ont accompagné à toutes les étapes du processus de recherche. Merci de me ramener à l’ordre quand je m’éparpille dans mille et un projets. Merci de m’avoir fait confiance en m’intégrant à votre projet de recherche dès le début de ma maîtrise.

J’aimerais remercier Renée Brassard, chercheuse principale du projet « Parcours de sortie de la violence familiale d’adultes autochtones au Québec ». Ce mémoire découle directement des entretiens effectués dans le cadre de ce projet. Merci à tout le reste de l’équipe de recherche Myriam Spielvogel, Jeanne Renaud, Audrey Bergeron-Bilodeau et Marie Pierre Valcourt. C’est un plaisir et un privilège d’apprendre et de travailler à vos côtés.

Merci à l’École de criminologie pour les opportunités comme auxiliaire d’enseignement. Merci au comité autochtone pour votre travail acharné à rendre le département plus ouvert aux perspectives autochtones. Je remercie la professeure Marion Vacheret pour sa confiance et les opportunités qui m’ont permis d’acquérir une précieuse expérience en recherche.

J’aimerais souligner le soutien financier des organismes suivants : le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH), le Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC), la Fondation Desjardins, Forces AVENIR, Les Offices jeunesse internationaux du Québec (LOJIQ) et l’Université de Montréal pour la bourse d’excellence J. A. DeSève et la bourse d’engagement de la Faculté des arts et des sciences.

Un remerciement particulier au Centre interuniversitaire d’études et de recherches autochtones (CIÉRA) pour leur soutien financier, les opportunités de stage et d’implication dans des

événements scientifiques. À tous et toutes mes collègues en recherche en études autochtones, votre engagement et votre dévouement sont une grande source d'inspiration.

*Tshimishta-nashkumitinau* Miniam, Ipet, Clémence *mak* Jenny pour la transmission de votre amour de l'innu-aimun. Avec humilité, je suis heureux de pouvoir apprendre un peu de votre langue, mais surtout d'apprendre à vous connaître.

Je tiens à remercier du fond du cœur toute ma famille pour leur amour inconditionnel et leur appui perpétuel. Merci, maman, papa et Simon, d'être à mes côtés. Un énorme merci à mes grands-parents qui m'ont soutenu tout au long de mes études. Merci d'avoir été mes premiers cobayes avec qui je pouvais pratiquer mes techniques d'entrevue. Une pensée à grand-maman Lise et grand-maman Lucille qui nous ont quittés dans les dernières années.

Mes remerciements à tous mes amis qui ont été présents de près ou de loin, je suis honoré de pouvoir compter sur vous. Un immense merci à Myriam Laliberté pour la relecture et ses commentaires éclairants, c'est vraiment apprécié.

Finalement, je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à mon conjoint, Mathieu, pour son amour, sa patience et sa dévotion. Ton réseau et ton aide ont été un apport inestimable durant le terrain de recherche. Merci pour toutes ces discussions animées et ces profondes réflexions. Merci de me permettre de décrocher quand je suis envahi par la vie. Je ne pourrais rêver d'un meilleur compagnon pour me suivre dans mes aventures et pour m'amener à me dépasser.

*Nin, Pinip.*



## INTRODUCTION

La violence en contexte conjugal (VCC<sup>1</sup>) est un phénomène important au sein de la société. Au Québec, environ 30 % des infractions rapportées à la police sont des crimes contre la personne en contexte conjugal (Ministère de la Sécurité publique du Québec, 2017). La prévalence et la persistance de ce phénomène sont encore plus préoccupantes en milieux autochtones<sup>2</sup> (Brassard et al., 2011, 2015). Dans le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA), la violence familiale<sup>3</sup> est identifiée comme « le problème social le plus courant de notre époque et sans doute le plus coûteux » (CRPA, 1996, p. 72-73). En effet, les hommes (54 %) et les femmes (61 %) autochtones sont plus susceptibles d'avoir été victimes de VCC dans leur vie que les allochtones (36 % et 44 %, respectivement) (Cotter, 2021). Contrairement aux idées reçues, les taux de victimisation des hommes et des femmes en contexte conjugal sont similaires (Cotter, 2021). Cependant, les hommes rapportent moins souvent de conséquences émotionnelles et physiques (Cotter, 2021). D'ailleurs, environ 58 % des personnes rapportant de la VCC vivent de la violence bidirectionnelle selon une méta-analyse (Langhinrichsen-Rohling et al., 2012). De plus, 18 % des détenus autochtones au Québec déclarent être aux prises avec des problèmes de VCC (Brassard et al., 2011). Cela représente un taux trois fois plus élevé que chez les allochtones.

Cela dit, nombreux sont ceux qui mettent fin à cette forme de violence. Selon des données récoltées en Australie dans un bassin majoritairement autochtone, le taux de désistement de la VCC est de 88,2 % après 4 ans (Kerr et al., 2017). Parmi les personnes autochtones interrogées dans le cadre de l'Enquête sociale générale sur la sécurité des Canadiens, 7,5 % d'entre elles ont vécu de la violence de la part de partenaires intimes dans les cinq dernières années tandis que seulement 3 % en ont vécu dans la dernière année (Conroy, 2021). Cela signifie que 60 % des personnes ayant été victimes dans les cinq dernières années n'ont plus vécu cette forme de violence dans la dernière année (Conroy, 2021). La majorité des personnes ayant vécu une dynamique de VCC y ont mis fin, mais on comprend mal comment elle s'y prend.

---

<sup>1</sup> L'acronyme VCC est utilisé tout au long du texte pour parler de la violence en contexte conjugal.

<sup>2</sup> Au Canada, le mot « autochtone » fait référence aux Premières Nations, aux Inuit et aux Métis (OQLF, 2022).

<sup>3</sup> La violence familiale englobe diverses formes de violence telles que la violence conjugale, la maltraitance et la négligence des enfants et des personnes âgées (Ministère de la Justice du Canada, 2022).

Plusieurs recherches et rapports gouvernementaux, dont l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA) ont permis de mieux appréhender la victimisation des femmes et des filles autochtones (A.-S. Bergeron, 2012; Bourque, 2008; Flynn et al., 2013; Montminy et al., 2012). Toutefois, peu de recherches se sont intéressées aux expériences des hommes autochtones relatives à la VCC (Brassard et al., 2017; Ellington, 2015; Marchetti et Daly, 2017). Parmi celles-ci, la majorité traite des causes, des caractéristiques et des dynamiques de la violence, ainsi que des interventions pour y faire face (Brassard et al., 2017; Brownridge, 2010; Cheers et al., 2006; Comack, 2008; Ellington, 2015; Fisher-Townsend, 2018; Pleasant, 2016; Rizkalla et al., 2021; Sørensen, 2001; Vedan, 2002). Il y a donc un manque de connaissances sur l'arrêt de la VCC chez les hommes autochtones, auquel notre étude tente de répondre.

Ce mémoire s'inscrit dans le projet « Parcours de sortie de la violence familiale d'adultes autochtones au Québec » dirigé par les professeures Renée Brassard (Université Laval) et Mylène Jaccoud (Université de Montréal). Environ 35 hommes et femmes autochtones ont été rencontrés dans le cadre de cette recherche. Ce projet est issu d'une collaboration avec la Maison communautaire Missinak, le Conseil de la Nation Atikamekw et le Cree Men Gathering.

Ce mémoire porte sur les récits de six hommes innus et innus-naskapis sur l'arrêt de la violence bidirectionnelle et unidirectionnelle en contexte conjugal. Il vise à saisir le sens donné à l'arrêt de la violence par les hommes autochtones, ainsi qu'à analyser les récits et les processus de bifurcation vers l'arrêt de la VCC. L'étude se distingue du projet plus large en s'intéressant uniquement aux perspectives d'hommes issus des communautés innues<sup>4</sup> et naskapies<sup>5</sup>. Notre but est de mettre en lumière les histoires de réussite pour insuffler l'espoir afin de freiner la VCC en milieu autochtones.

Notre étude est divisée en quatre chapitres. Le premier présente une recension des écrits sur l'arrêt de la VCC. Le deuxième chapitre étaye la méthodologie de notre recherche. Le chapitre 3 présente la mise en récit de l'arrêt de la VCC et le quatrième chapitre analyse les processus de bifurcation vers cet arrêt.

---

<sup>4</sup> Les membres de la Nation innue sont issus de 11 communautés sur la Côte-Nord, au Saguenay–Lac-Saint-Jean et au Labrador. Les villes de Roberval, Sept-Îles et Québec comptent aussi une population innue importante.

<sup>5</sup> Les membres de la Nation naskapie sont établis majoritairement dans la communauté de Kawawachikamach.



# CHAPITRE 1 – RECENSION DES ÉCRITS

Depuis que je vis la vie des Blancs, tout ce que j'y trouve personnellement, c'est le mensonge et l'injustice. C'est tout ce qu'il y a. Voilà à quel point la vie que nous menons est difficile depuis que notre mode de vie indien a été détruit. Nous n'avions auparavant jamais vu de policiers nous faire souffrir et nous offenser. Pendant les années où le policier a voulu nous « civiliser », il aurait valu beaucoup mieux qu'il essaie de se civiliser lui-même puisque c'est lui qui est le moins civilisé.

– An ANTANE KAPESH, *Je suis une maudite sauvageonne*, 1976, p. 141

L'objectif de ce chapitre est de présenter l'état des connaissances sur l'arrêt de la VCC. Cette recension concerne spécifiquement les études qualitatives et porte une attention particulière aux hommes autochtones. Deux objets d'études se dégagent : les processus d'arrêt de la VCC et les ressources pour y mettre fin.

La première section aborde les définitions importantes et certains enjeux méthodologiques. La deuxième traite des études sur les processus d'arrêt de la VCC en contexte autochtone et allochtone. La troisième partie porte sur les recherches concernant les ressources en matière d'arrêt de la VCC. Nous présentons à la dernière section une synthèse des connaissances et les limites de la littérature. Dans chaque section, les recherches sur les victimes, les auteurs<sup>6</sup> et les couples seront analysées conjointement. Au fil du développement, nous effectuerons les distinctions qui s'imposent en fonction du genre et de l'identité autochtone.

## 1.1 Définitions et enjeux méthodologiques

Avant d'analyser les résultats des études recensées, nous présentons certaines définitions liées à l'arrêt de la VCC et des enjeux relatifs aux critères d'échantillonnage.

### 1.1.1 Définitions

Dans le cadre de cette étude, nous utilisons le concept de violence en contexte conjugal (VCC). Notre définition s'inspire partiellement de la définition de la violence conjugale proposée dans la Politique d'intervention en matière de violence conjugale mise sur pied par le gouvernement du

---

<sup>6</sup> Le terme « auteur » est employé pour parler d'un auteur de VCC.

Québec (1995). La VCC « comprend les agressions psychologiques, verbales, physiques et sexuelles ainsi que les actes de domination sur le plan économique » (Gouvernement du Québec, 1995, p. 23). Le contexte conjugal s'étend aux relations maritales, extramaritales ou amoureuses.

Les approches féministes situent la violence conjugale comme un « produit historique des rapports inégaux » entre les hommes et les femmes (Flynn et al., 2018), c'est-à-dire une conséquence du système patriarcal. Selon la définition féministe de cette Politique de 1995, la violence conjugale « ne résulte pas d'une perte de contrôle, mais constitue, au contraire, un moyen choisi pour dominer l'autre personne et affirmer son pouvoir sur elle » (p. 23). Cette définition permet de mettre de l'avant le contexte particulier de nombreuses femmes et leur oppression systémique largement documentée.

Toutefois, notre définition de la VCC n'est pas restreinte aux contextes où la violence est utilisée pour dominer et affirmer son pouvoir sur l'autre. Elle s'étend à toutes les formes de violence vécues en contexte conjugal que la violence soit bidirectionnelle ou unidirectionnelle. Notre définition de la VCC est davantage ancrée dans le champ des études autochtones, plutôt que dans le champ des études féministes. Nous privilégions une approche passant par le prisme du colonialisme, plutôt que celui du patriarcat. Sans nier les rapports de pouvoir asymétriques entre les hommes et les femmes, nous appréhendons le phénomène de la VCC à partir des perspectives des hommes autochtones. Pour ce faire, nous nous éloignons d'une vision où « les hommes, en tant que sujet politique, sont perçus comme étant les oppresseurs et les agresseurs » (Flynn et al., 2018) afin de privilégier une analyse inductive de leurs expériences.

Afin de privilégier les approches autochtones en matière de VCC, nous nous inspirons des travaux de l'organisation Femmes autochtones du Québec (2011), laquelle conçoit la VCC comme un phénomène complexe inscrit dans des dynamiques familiales, intergénérationnelles et communautaires. À la manière Bopp et ses collègues (2003), nous évitons de considérer ces violences comme des événements ponctuels relevant d'une anomalie sociale. De plus, nous nous inspirons des travaux du professeur saulteaux Robert Alexander Innes et de la professeure crie/Métis Kim Anderson (2015) sur les masculinités autochtones. Nous souscrivons à une critique de la masculinité hégémonique afin de remettre en question la position privilégiée des hommes, tout en soulignant les conséquences du colonialisme sur les personnes autochtones. Notre approche

intègre donc les dimensions historiques et communautaires afin de mieux appréhender les fondements, les caractéristiques et les répercussions de la VCC (Papatie, 2019).

La notion d'arrêt prend aussi différents sens dans la littérature sur la VCC. De manière générale, elle s'inscrit sur un continuum allant d'un arrêt temporaire à court terme jusqu'à un arrêt à long terme. Ce concept et ses dérivés semblent compatibles avec les perspectives des victimes et des auteurs de violence en contexte autochtone et allochtone. Par exemple, les termes « cessation » (Brassard et al., 2017; Fagan, 1989; Riesen, 2006), « fin » (Burke et al., 2001; Mills, 2008) et « arrêt » (Gondolf et Hanneken, 1987; Hellman et al., 2010; Riddell et al., 2009) s'appliquent, peu importe le rôle des protagonistes dans la relation conjugale. Ces termes n'impliquent pas nécessairement une fin à la relation, mais plutôt un arrêt de la violence. La séparation est donc une avenue possible sans être une condition *sine qua non* à l'arrêt de la violence. Dans le cadre de notre recherche, l'expression « arrêt de la VCC » est utilisée sans égard à la distinction entre auteur et victime. Considérant la diversité des perspectives théoriques dans la littérature, certains concepts connexes à l'arrêt sont abordés brièvement, tels que les « changements » et le « départ de la relation ».

Parmi tous les textes recensés, le concept de changement est le plus répandu. Les études utilisent parfois l'expression « *stories of change* » (Chovanec, 2014; Roy et al., 2016; Takano, 2014) ou « *process of change* » (Cluss et al., 2006; Eckhardt et al., 2004; Walker et al., 2015). Ce concept est mobilisé dans la littérature qui porte sur les auteurs (Buchbinder, 2018; Roy et al., 2016; Scott et Wolfe, 2000; Silvergleid et Mankowski, 2006) et sur les victimes (Burke et al., 2001; Cluss et al., 2006; Keeling et al., 2016; Scott et Wolfe, 2000; Senter et Caldwell, 2002). Certains auteurs mobilisent la notion de désistement pour parler des processus de changements soutenant l'arrêt de la criminalité (Kazemian, 2007; Walker et al., 2013). Cependant, l'étude des changements n'implique pas nécessairement un désistement et un arrêt de la VCC.

Du côté des travaux auprès des victimes, les expressions les plus souvent mobilisées renvoient à l'idée de « quitter la relation ». En effet, les termes les plus communs sont « *to leave* » (D. K. Anderson et Saunders, 2003; Enander et Holmberg, 2008; Estrellado et Loh, 2013; Kim et Gray, 2008; Patzel, 2001; Senter et Caldwell, 2002; Wuest et Merritt-Gray, 1999), « sortir » (Flynn et al., 2013; Kabile, 2012; Lefaveur et al., 2012) « *to get out* » (Dziewa et Glowacz, 2021). Ces études conçoivent généralement la fin d'une relation intime comme une condition à l'arrêt de la violence.

Ce choix méthodologique est propre aux recherches auprès des victimes. Toutefois, les études sur la violence post-séparation démontrent que la séparation n'est pas nécessairement suffisante pour mettre fin à la violence (Hay et al., 2023). De manière générale, les choix lexicaux impliquent certains enjeux méthodologiques dans les études sur l'arrêt de la VCC.

### **1.1.2 Enjeux méthodologiques sur les critères d'échantillonnage**

L'opérationnalisation de l'arrêt de la VCC ne fait pas consensus. Selon notre analyse, les deux principaux points de divergence des critères d'échantillonnage sont 1) l'évaluation des changements et 2) la période d'interruption de la violence (Kazemian, 2007).

Le premier critère d'échantillonnage se rapporte à l'évaluation des changements vécus par les participants (Kazemian, 2007). Certaines études utilisent un échantillon mixte de personnes ayant vécu différents niveaux de changements (Brassard et al., 2017; Burke et al., 2001; Flinck et Paavilainen, 2008; Giordano et al., 2015; Marchetti et Daly, 2017; Pandya et Gingerich, 2002; Walker et al., 2018). Par exemple, certains échantillons sont constitués de personnes vivant dans une relation violente et de personnes ayant mis fin à la violence. Ces études n'ont pas de critère minimal d'admissibilité concernant l'arrêt de la violence. D'autres études identifient un niveau minimal de changements pour qu'une personne soit admissible à la recherche. Par exemple, des « changements significatifs » (Scott et Wolfe, 2000) ou des « changements substantiels » (Morran, 2013; Takano, 2014) sont nécessaires afin d'être inclus dans certains échantillonnages. L'évaluation de ces changements n'est pas standard et est effectuée par une diversité de personnes, telles que les auteurs, leur partenaire ou le personnel des ressources de soutien. Dans certains cas, les responsables du programme de traitement sélectionnent les personnes ayant le plus changé (Morran, 2013; Scott et Wolfe, 2000; Silvergleid et Mankowski, 2006). Le niveau de changement exigé varie donc énormément et peut aussi être évalué en fonction du temps.

Le second critère d'échantillonnage porte sur la période minimale sans violence pour être admissible (Kazemian, 2007). Le critère temporel se retrouve surtout dans les études auprès d'auteurs de violence et fait particulièrement débat dans le champ du désistement (Kazemian, 2007). Certaines études se basent sur le niveau de changements sans égard à la durée depuis le dernier incident de violence (Giesbrecht, 2018; Gottzén, 2019; Riesen, 2006). D'autres recherches déterminent que la période sans violence doit être supérieure à trois mois (Gottzén, 2019), six mois (Scott et Wolfe, 2000; Takano, 2014), dix mois (Gondolf et Hanneken, 1987), un an (Walker et al.,

2018) ou deux ans (Stefanakis, 1998). Dans tous les cas, il est impossible de savoir si un arrêt de la VCC est ponctuel ou définitif. Certaines études avancent que plus le temps d'interruption est élevé, plus les risques de récurrence diminuent (Kazemian, 2007; Kazemian et Farrington, 2006). Ainsi, l'absence de standardisation dans les critères constitutifs des échantillons dans l'étude de l'arrêt de la VCC complexifie l'analyse de cet objet de recherche.

Les choix méthodologiques ont donc une incidence indéniable sur les résultats des études recensées. La diversité des approches pour évaluer les changements et déterminer la période sans violence rend plus difficile la comparaison entre les études. À la prochaine section, nous présentons l'état des connaissances sur l'arrêt de la VCC et les limites inhérentes à cet exercice.

## **1.2 Études sur les processus d'arrêt de la violence en contexte conjugal**

Les processus d'arrêt de la VCC sont appréhendés sous différents angles. Les principaux résultats des études de ces processus portent sur : 1) les modèles par stades, 2) les déclencheurs de l'arrêt, 3) les changements cognitifs, 4) les changements comportementaux et relationnels, ainsi que 5) les sources et conséquences de la VCC.

La plupart des études sur les processus d'arrêt de la VCC portent sur l'expérience des personnes allochtones. Nous avons tout de même recensé six études avec des personnes autochtones ayant mis fin à la VCC. Parmi celles-ci, une étude québécoise porte sur la résilience de parents en milieu *anicinape* (Sioui, 2017) et deux autres traitent des expériences de femmes autochtones au Québec (Bourque et al., 2009) et en Nouvelle-Zélande (Wilson et al., 2021) en lien avec l'arrêt de la VCC. Du côté des hommes, trois études traitent des expériences d'hommes autochtones ayant mis fin à la VCC au Québec (Brassard et al., 2017; Ellington, 2015) et en Australie (Marchetti et Daly, 2017). Les éléments spécifiques aux contextes autochtones sont mentionnés au fil du chapitre.

### **1.2.1 Modèles par stades**

L'élaboration de modèles par stades sert à comprendre les phases du processus d'arrêt de la VCC. Cette approche est plus répandue dans les études en psychologie, en travail social et en sciences de la santé auprès d'allochtones (Alexander et Morris, 2008; Burke et al., 2001; Chovanec, 2009; Eckhardt et al., 2004; Keeling et al., 2016; Patzel, 2001; Walker et al., 2018). Le modèle transthéorique est répandu dans les études auprès des auteurs et des victimes. D'autres modèles sont développés indépendamment, mais suivent la même logique.

Le modèle transthéorique développé par Prochaska et DiClemente (1983) théorise des processus de changements. Il a d'abord été appliqué aux changements de comportements liés à la santé physique (Prochaska et DiClemente, 1983). D'autres études l'ont mobilisé dans le cas de divers problèmes sociaux, notamment en contexte d'arrêt de la VCC. Cette application aux violences en contexte conjugal s'est faite auprès de femmes victimes (Burke et al., 2001) et d'hommes auteurs (Alexander et Morris, 2008; Eckhardt et al., 2004; Hellman et al., 2010). Certaines études adaptent les stades du modèle transthéorique pour les concevoir comme des cycles non linéaires, ponctués par des progrès et des rechutes (Burke et al., 2001; Chang et al., 2010). D'autres recherches remettent en question l'applicabilité du modèle transthéorique en raison de la difficulté de classer une personne dans un stade précis (Cluss et al., 2006; Weinstein et al., 1998).

Certaines études développent des modèles par stade auprès de victimes (D. K. Anderson et Saunders, 2003; Landenburger, 1993; Wuest et Merritt-Gray, 1999) et d'auteurs de VCC (Walker et al., 2015, 2018). Ces recherches présentent généralement trois stades semblables au modèle transthéorique. Le stade initial consiste à vivre dans une dynamique de violence et à commencer à reconnaître son caractère problématique. Durant cette phase, la victime endure la violence et prend conscience de ses conséquences (D. K. Anderson et Saunders, 2003). Les auteurs adoptent plutôt des comportements violents et commencent à se remettre en question (Walker et al., 2015). Le stade intermédiaire inclut des changements favorisant l'arrêt de la violence. Les victimes se désengagent et se libèrent de la violence, généralement par la rupture (Anderson et Saunders, 2003; Landenburger, 1993; Wuest et Merritt-Gray, 1999). Chez les auteurs, ce stade est marqué par des points tournants menant à une décision de changer. Le stade final implique des actions pour prévenir une « rechute » vers la violence (Burke et al., 2001). Pour les victimes, cela implique de « ne pas retourner » et « passer à autre chose » (Wuest et Merritt-Gray, 1999). Ce stade implique pour les auteurs de gérer les déclencheurs de la violence en adoptant des compétences communicationnelles et en réduisant la consommation d'alcool.

Toutefois, certaines études remettent en question la polarisation entre victime et auteur et s'intéressent aux perspectives de couples (Barth et Jiranek, 2023; Merchant et Whiting, 2018; Mills, 2008). Bien que leurs résultats soient semblables aux modèles par stades développés auprès d'hommes auteurs, il y a certaines particularités propres aux couples. L'arrêt de la violence doit impliquer une décision de changer commune aux deux membres du couple (Merchant et Whiting,

2018). De plus, la responsabilité des changements doit être partagée afin d'atteindre une stabilité et une satisfaction dans le couple (Merchant et Whiting, 2018). Les changements s'effectuent donc en couple pour éviter une rupture et mettre fin à la violence ensemble.

Bref, les modèles par stades recensés suivent généralement une logique similaire. Il y a d'abord une première phase de déni et de préparation, suivie de points tournants et d'actions pour arriver à une phase finale de maintien des changements. Les divergences entre les modèles par stade concernent la forme des changements. Du côté des victimes, il faut se libérer de la violence par la rupture. Chez les auteurs, les changements individuels sont au cœur des modèles d'arrêt de la violence. Le modèle de stades en couple permet d'incorporer les deux perspectives pour arriver à des processus de changements communs et partagés. Le maintien du couple est possible, mais demande des efforts considérables de part et d'autre. Toutefois, le cadre d'analyse par stades n'est pas répandu en contexte autochtone. De nombreuses études s'intéressent davantage aux événements et aux changements favorisant l'arrêt de la violence sans les catégoriser dans des stades successifs. Nous aborderons donc ces thèmes en commençant par les déclencheurs de l'arrêt.

### **1.2.2 Déclencheurs de l'arrêt : externes et internes**

Les déclencheurs constituent des moments clés dans les processus d'arrêt de la VCC (Walker et al., 2017, 2018). L'approche basée sur l'étude des déclencheurs est surtout répandue dans des recherches en contexte allochtone auprès des victimes, des auteurs et des couples (Chang et al., 2010; Cluss et al., 2006; Enander et Holmberg, 2008; Kelly, 2009; Marchetti et Daly, 2017; Merchant et Whiting, 2018; Murray et al., 2015; Patzel, 2001). Nous présentons d'abord les concepts englobant les déclencheurs, puis les déclencheurs externes et internes afin de comprendre leur rôle dans les processus d'arrêt.

Plusieurs termes s'apparentent à ces déclencheurs : les points tournants (Chang et al., 2010; Murray et al., 2015; Sheehan et al., 2012), les catalyseurs, les stimuli de changement, les transitions (Sørensen, 2001; Wendt et Baker, 2013), les « *hook for change* » (Giordano et al., 2015) et les expériences épiphaniques (Gottzén, 2019). Le terme « point tournant » est le plus répandu. L'approche de parcours de vie considère un « point tournant » (*turning point*) comme « *a time or event when one took a different direction from that in which one had been travelling* » (Clausen, 1998, p. 202; Rönkä et al., 2003). Les points tournants sont des événements de vie structurels amenant les personnes à changer de comportement en réaction à un contrôle social (Gottzén, 2019;

Sampson et Laub, 2003). En somme, le point tournant représente une période de changement qui amène des transformations menant vers le désistement (Carlsson, 2012). Considérant les multiples termes apparentés, le terme « déclencheur » est utilisé dans cette recension comme concept englobant pour identifier les moments clés amorçant la fin de la VCC.

À partir des études sur les processus d'arrêt de la VCC, nous classons les déclencheurs de l'arrêt en deux catégories : externe et interne. Les déclencheurs externes de l'arrêt les plus fréquents sont intrarelacionnels. Ils constituent des événements au sein du couple mettant la vie des victimes en danger ou occasionnant des blessures (Cluss et al., 2006; Enander et Holmberg, 2008; Merchant et Whiting, 2018; Murray et al., 2015; Patzel, 2001; Walker et al., 2018). L'infidélité, la trahison et la séparation peuvent aussi être des déclencheurs externes de l'arrêt (Chang et al., 2010; Murray et al., 2015). Les victimes autochtones remettent aussi en question la relation empreinte de violence lorsque leur seuil de tolérance est atteint (Wilson et al., 2021). Chez les auteurs autochtones et allochtones, les déclencheurs externes sont vus comme des événements éprouvants qui stimulent une réponse émotionnelle souffrante comme la culpabilité, la honte et la peur, voire la dépression (Brassard et al., 2017; Fagan, 1989; Marchetti et Daly, 2017; Walker et al., 2018).

L'autre type de déclencheur externe est extrarelacionnel, surtout en lien avec des interventions et de la sensibilisation. Ces déclencheurs de l'arrêt se produisent à la suite d'interventions des enfants, de l'entourage ou des ressources de soutien. La sensibilisation par rapport à la VCC et ses conséquences peut déclencher également un arrêt de la VCC chez les victimes et les auteurs allochtones (Chang et al., 2010; Chovanec, 2014; Cluss et al., 2006; Morrison et al., 2018; Murray et al., 2015) et autochtones (Bourque, 2008; Brassard et al., 2017; Marchetti et Daly, 2017; Montminy et al., 2012). Par exemple, les victimes informées sur la VCC peuvent mieux l'identifier et y réagir (Cluss et al., 2006). Les informations légales et les références aux ressources peuvent aussi jouer un rôle dans l'arrêt de la violence (Chang et al., 2010; Cluss et al., 2006). Flasch (2020) souligne également l'importance des actions sociales pour sensibiliser la population – dont les auteurs de violence – et les autorités aux enjeux de VCC.

Les déclencheurs extrarelacionnels chez les auteurs autochtones et allochtones peuvent se dérouler, entre autres, dans le système pénal, ainsi qu'auprès de ressources psychosociales et informelles (Brassard et al., 2017; Comack, 2008; Fagan, 1989; Gottzén, 2019; Vedan, 2002; Walker et al., 2018). Dans une étude réalisée auprès de 30 hommes autochtones en Australie, la prise en charge



par un tribunal autochtone représente pour certains un déclencheur de l'arrêt (Marchetti et Daly, 2017). Accompagnée d'un soutien des membres de la communauté, la culture est la source d'une réappropriation des valeurs autochtones, de l'héritage et de l'identité culturelle de la personne. Dans certaines recherches menées auprès d'hommes autochtones, les paroles des membres de leur communauté, de leur famille, de leur partenaire ou de leurs enfants déclenchent une prise de conscience (Brassard et al., 2017; Marchetti et Daly, 2017). Toutefois, le désistement est souvent déclenché lorsque les personnes sont prêtes, motivées et ouvertes à changer (Chovanec, 2014; Marchetti et Daly, 2017; Morran, 2013; Morrison et al., 2018).

Les déclencheurs internes prennent plutôt la forme de prises de conscience ou d'un « éveil » chez les auteurs et les victimes autochtones et allochtones (Brassard et al., 2017; Cluss et al., 2006; Dzierwa et Glowacz, 2021; Marchetti et Daly, 2017; Murray et al., 2015; Patzel, 2001; Walker et al., 2018). Chez les victimes, il est surtout question de la prise de conscience des risques pour leur sécurité et des conséquences de la violence sur les enfants (Enander et Holmberg, 2008; Kelly, 2009; Murray et al., 2015; Patzel, 2001). Le fait de reconnaître le caractère abusif de la relation et la nécessité de changements importants peut agir comme déclencheur interne.

Les prises de conscience des hommes auteurs concernent surtout la reconnaissance des conséquences de la violence sur leur relation interpersonnelle, sur leurs enfants et sur les risques de sanctions criminelles (Giordano et al., 2015; Riesen, 2006; Silvergleid et Mankowski, 2006; Walker et al., 2018). Certaines personnes réalisent leur besoin de soutien, mais le processus de demande d'aide nécessite de la motivation et du temps (Burke et al., 2001; Chang et al., 2010; Flinck et Paavilainen, 2008; Murray et al., 2015; Patzel, 2001). Certains couples allochtones ont une introspection commune sur leurs désirs et sur leurs aspirations (Merchant et Whiting, 2018). Les déclencheurs internes occasionnent des changements de perception de soi et de la violence.

Selon Hirschi (1969) et Riesen (2006), l'effet des déclencheurs de l'arrêt varie et dépend du niveau d'adhésion des conjoints ayant des comportements violents aux systèmes de contrôle social. Bien que les déclencheurs n'apportent pas des changements profonds, ceux-ci peuvent créer un contexte propice à des transformations subséquentes (Giordano et al., 2015). Lorsque ces déclencheurs se cumulent, ceux-ci peuvent contribuer à une décision de changer.

L'accumulation de déclencheurs externes et internes peut engendrer une décision de mettre fin à la violence selon certaines études en contexte allochtone et autochtone (Burke et al., 2001; Cluss et

al., 2006; Dziewa et Glowacz, 2021; Fagan, 1989; Marchetti et Daly, 2017; Silvergleid et Mankowski, 2006; Walker et al., 2018). La prise d'action contre la VCC et la mobilisation de sources de soutien formel et informel accompagnent souvent cette décision (Flinck et Paavilainen, 2008; Gottzén, 2019; Morran, 2013; Walker et al., 2018). Cette prise en charge personnelle amène une variété de changements. Nous nous attarderons d'abord aux changements cognitifs (Scott, 2004) présents dans les processus d'arrêt de la VCC, pour ensuite aborder les changements comportementaux et relationnels (Scott, 2004), ainsi que les sources et les conséquences de la VCC (Takano, 2014).

### **1.2.3 Changements cognitifs**

Les changements cognitifs ponctuant l'arrêt de la violence concernent, chez les auteurs, la responsabilisation, le rapport à soi et à la masculinité, et chez les victimes, la connaissance de soi et l'agentivité. La spiritualité est abordée dans les études auprès des deux groupes.

Dans les études portant sur les auteurs de violence, l'un des premiers changements dans la relation à soi est l'acceptation de la responsabilité des comportements violents (Flinck et Paavilainen, 2008; Gondolf et Hanneken, 1987; Morrison et al., 2018; Scott et Wolfe, 2000; Sheehan et al., 2012; Takano, 2014; Wangsgaard, 2000). Certains auteurs cherchent d'ailleurs à se punir eux-mêmes, entre autres, en abusant de substances (Flinck et Paavilainen, 2008). La question de la responsabilisation est probablement le concept pivot qui départage les expériences des auteurs de celles des victimes dans l'arrêt de la violence.

Les changements cognitifs englobent aussi l'évolution des perceptions de soi et de la masculinité. Selon Walker et ses collègues (2018), les hommes auteurs passent par un processus d'auto-identification comme agent de changement afin d'arrêter la violence. Pour se créer une identité distincte, les hommes modifient radicalement la perception de leurs comportements et se projettent comme des personnes non-violentes (Stefanakis, 1998; Walker et al., 2018). Selon certaines études avec une perspective féministe, des changements doivent s'opérer par rapport à la masculinité et aux relations de pouvoir entre les genres (Buchbinder, 2018; Giesbrecht, 2018; Takano, 2014). Les hommes allochtones redéfinissent leur relation aux genres pour développer une masculinité saine en évitant de prendre une position dominante et oppressive (Giesbrecht, 2018; Gondolf et Hanneken, 1987; Silvergleid et Mankowski, 2006). Les changements cognitifs peuvent donc amener un questionnement profond des croyances et des relations de pouvoir.

Dans d'autres études, les changements cognitifs sont moins radicaux et relèvent davantage de la connaissance et de la maîtrise de soi. Apprendre à se connaître permet d'être en mesure d'explorer ses forces, mais aussi de reconnaître les déclencheurs de la violence (Giesbrecht, 2018; Merchant et Whiting, 2018; Morran, 2013; Takano, 2014). Cela serait essentiel pour développer des compétences de gestion de la colère et de contrôle de soi. Pour y arriver, plusieurs auteurs réussissent à identifier et comprendre les déclencheurs de la violence pour mieux les gérer (Walker et al., 2018). L'identification des émotions précurseurs et des conditions propices à la violence contribue à mieux gérer les déclencheurs de la violence et les situations tendues (Merchant et Whiting, 2018; Morrison et al., 2018; Walker et al., 2018). Dans d'autres recherches, la remise en cause de la pertinence de la violence est mise de l'avant (Giesbrecht, 2018; Giordano et al., 2015). Cependant, les changements cognitifs se manifestent différemment pour les victimes.

Du côté des victimes autochtones et allochtones, les changements cognitifs concernent surtout les notions d'agentivité et d'*empowerment* (Cluss et al., 2006; Enander et Holmberg, 2008; Flasch, 2020; Patzel, 2001; Wilson et al., 2021). La notion d'agentivité permet de reconnaître les forces personnelles et les ressources internes de la personne. En mobilisant ses forces et ses ressources, une personne augmente son sentiment d'auto-efficacité (Cluss et al., 2006; Patzel, 2001). Cette perception positive de soi permet de croire en soi et en son pouvoir d'agir. Favoriser l'agentivité et l'*empowerment* des victimes permet donc de contribuer à la prise d'action vers l'arrêt de la violence (Giesbrecht, 2018; Merchant et Whiting, 2018; Morran, 2013; Takano, 2014). Cela peut prendre la forme d'une réappropriation de son identité autochtone (Bourque, 2008), de sa parole et de sa foi (Patzel, 2001). Les changements cognitifs visent à reconstruire la confiance des victimes pour arriver à mettre fin à la VCC.

Ces changements cognitifs impliquent parfois la pratique d'une spiritualité chez les victimes et les auteurs, plus particulièrement en contexte autochtone. Selon plusieurs études effectuées auprès d'auteurs autochtones, la spiritualité et une réappropriation culturelle favorisent un arrêt de la violence et aussi un maintien de cet arrêt (Brassard et al., 2017; Fisher-Townsend, 2018; Marchetti et Daly, 2017; Puchala et al., 2010). Qu'elle soit autochtone ou religieuse, la spiritualité permet à certaines personnes de trouver un sens à la vie et de transformer leur rapport à eux-mêmes et aux autres (Flasch, 2020; Puchala et al., 2010; Senter et Caldwell, 2002; Takano, 2014). Le lien avec une entité supérieure sert de source de réconfort et de bien-être (Senter et Caldwell, 2002). La

spiritualité permet de se rassembler et trouver une signification dans les événements du passé (Brassard et al., 2017; Senter et Caldwell, 2002). D'ailleurs, la dimension familiale et communautaire de la spiritualité ressort dans les parcours de personnes autochtones ayant mis fin à la VCC (Brassard et al., 2017; Marchetti et Daly, 2017).

En somme, les changements cognitifs chez les auteurs touchent davantage à la responsabilisation, à l'identité masculine et à la maîtrise de soi, tandis que pour les victimes, l'accent est mis sur la valorisation de soi, la reprise de pouvoir et la déculpabilisation. La forme des changements cognitifs diffère en fonction des rôles dans les dynamiques de violence. Certains recoupements existent concernant la pratique de la spiritualité et la reconstruction identitaire. Au-delà de la relation à soi, la relation aux autres est fondamentale dans l'arrêt de la VCC.

#### **1.2.4 Changements comportementaux et relationnels**

Plusieurs études abordent les changements comportementaux et relationnels des auteurs et des victimes mettant fin à la VCC. Les changements comportementaux impliquent le développement de compétences et de nouvelles habitudes de vie tandis que les changements relationnels touchent les liens entre les partenaires, la décision de mettre fin à la relation, la création de nouvelles relations et le partage d'expériences.

Pour les auteurs de violence, les changements comportementaux portent sur l'amélioration des compétences interpersonnelles par la communication et l'empathie. La communication est un outil à développer afin de mieux gérer les conflits et favoriser des relations saines (Morrison et al., 2018; Scott et Wolfe, 2000). Les auteurs développent des compétences relatives à l'expression émotionnelle et à la compréhension des besoins de l'autre (Giesbrecht, 2018; Giordano et al., 2015; Gondolf et Hanneken, 1987; Merchant et Whiting, 2018; Scott et Wolfe, 2000; Walker et al., 2018). Ces aptitudes permettent de percevoir les situations différemment et d'y réagir adéquatement, tout en acceptant la critique constructive.

Les changements comportementaux liés à l'arrêt de la violence incluent, entre autres, une meilleure gestion des dépendances et la découverte de nouveaux intérêts. Dans les études auprès des auteurs et des couples, les personnes autochtones et allochtones ont fréquemment abandonné leur mode de vie de consommation excessive de drogue et d'alcool (Brassard et al., 2017; Merchant et Whiting, 2018; Walker et al., 2018). Toutefois, le chemin vers la sobriété peut être difficile et passe souvent

par une démarche thérapeutique ou spirituelle (Brassard et al., 2017). Le développement de nouveaux intérêts et de nouvelles activités positives peut faciliter ces changements (Flasch, 2020; Hou et al., 2013; Morran, 2013). Les changements comportementaux sont surtout observables auprès des auteurs de violence et sont généralement accompagnés de changements relationnels.

À travers les études traitant des changements relationnels, le thème des liens avec les partenaires ressort de plusieurs façons. Selon certaines études sur les couples autochtones et allochtones vivant de la violence, des changements relationnels doivent impliquer chacun des partenaires pour assurer le maintien d'une relation (Karakurt et al., 2016; Merchant et Whiting, 2018; Riel et al., 2016). Cependant, seule une minorité d'études remet en question la nécessité de se séparer pour mettre fin à la violence (Barth et Jiranek, 2023; Merchant et Whiting, 2018; Mills, 2008; Riel et al., 2016). La réparation des torts et les demandes de pardon peuvent favoriser le rétablissement de liens brisés avec leur partenaire et être compatibles avec l'arrêt de la violence (Brassard et al., 2017; Takano, 2014). Ce processus tend à favoriser un engagement dans la guérison des enfants et des partenaires lorsque cela est possible. Toutefois, un pan de la littérature auprès des victimes critique la mobilisation d'une logique réparatrice en contexte de VCC (Jokinen, 2020; Stubbs, 2014). La présence de relations inégales de pouvoir rendrait une démarche de réconciliation insoutenable. Le rétablissement de liens sociaux avec l'autre partenaire violent est un sujet controversé, mais est surtout mis en avant dans les recherches auprès d'auteurs de violence et de couples.

Les changements relationnels chez les victimes concernent surtout la décision de rester dans une relation violente ou de partir (Flasch, 2020; Flasch et al., 2019; Wuest et Merritt-Gray, 1999). Contrairement à la littérature qui porte sur les auteurs, la séparation est généralement vue comme une condition pour que la VCC cesse. Selon certaines études, la décision de partir implique la balance des avantages et des inconvénients (Humphreys et al., 2011; Kelly, 2009; Rhatigan et al., 2006). Par exemple, les personnes prennent en compte des facteurs internes tels que la satisfaction dans la relation, ainsi que des facteurs externes tels que les impacts économiques d'une séparation, l'influence du réseau social et les conséquences de la violence sur les enfants (Rhatigan et al., 2006; Strube, 1988). D'autres études sur la décision de quitter une relation violente sont spécifiques aux victimes de VCC. Celles-ci avancent plutôt que l'exposition à la violence découragerait les femmes victimes de quitter une relation violente (Brockner et Rubin, 1985; Painter et Dutton, 1970; Seligman, 1975). Dans certaines études auprès de femmes vivant des niveaux sévères de violence,

ce contexte favoriserait la dépendance aux partenaires violents et les piégerait dans la relation (Rhatigan et al., 2006). Selon l'étude de Wilson et ses collègues (2021), les femmes Māori prennent en compte dans leur processus de décision des impératifs culturels liés à la compassion et l'empathie pour leur partenaire, ainsi qu'à l'importance des relations et de la généalogie. Les facteurs permettant de prédire une séparation en cas de violence restent sujets à débat. Toutefois, il est important de souligner que la violence peut continuer à la suite d'une rupture (Bates et Taylor, 2021; Hay et al., 2023), comme ce serait le cas pour 36 % des femmes et 25 % des hommes victimes de violence par un ex-partenaire au Canada (Lindsay, 2014). L'importance accordée aux ruptures conjugales pour mettre fin à la violence reste largement répandue dans les études auprès des victimes.

Le développement de nouvelles relations et d'un nouveau réseau constitue une autre forme de changements relationnels documentés auprès d'auteurs autochtones et allochtones (Brassard et al., 2017; Merchant et Whiting, 2018; Walker et al., 2018). Ces transformations relationnelles passent parfois par un changement de lieu afin de prendre ses distances avec de mauvaises influences et rebâtir un réseau social plus sain (Brassard et al., 2017). En contexte autochtone, cela peut signifier quitter sa communauté afin de changer de dynamiques et profiter de l'anonymat de la ville (Brassard et al., 2017). Cette stratégie peut être obligatoire pour les hommes autochtones exclus de leur communauté à la suite de crimes graves. En général, les changements relationnels créent une meilleure stabilité et réduisent les sources de stress (Flasch, 2020; Walker et al., 2018).

Les changements relationnels liés à l'entraide et au partage d'expériences peuvent contribuer à l'arrêt de la VCC. La littérature sur le désistement général (Maruna, 2001) et sur le rétablissement des dépendances (Yates et Malloch, 2010) documente l'importance d'aider les autres (Morran, 2013). Chez les hommes auteurs de VCC, les partages d'expériences et la solidarité au sein de thérapies de groupe peuvent amener des changements chez les participants (Morran, 2013; Roy et al., 2016; Takano, 2014). Pour certains, le fait de participer à une recherche est aussi une manière de « redonner » aux autres (Giesbrecht, 2018). Plusieurs auteurs deviennent eux-mêmes des intervenants auprès d'autres hommes et représentent un modèle pour leurs enfants et leur entourage (Brassard et al., 2017; Riesen, 2006). La création de liens avec des personnes ayant des expériences similaires de VCC aide aussi les victimes.

En effet, certaines femmes victimes trouvent une manière de rendre leur vie signifiante et valorisante en aidant les autres malgré les difficultés inhérentes au dévoilement de traumatismes. Les concepts de résilience et de croissance permettent d'expliquer comment les victimes autochtones et allochtones donnent une signification aux expériences vécues, entre autres, par le partage (K. M. Anderson et al., 2012; Muckle et Dion, 2008; Sioui, 2017). Le partage d'expériences et le soutien à la communauté permettent de prendre conscience des progrès effectués et de favoriser le maintien de l'arrêt.

Enfin, des changements comportementaux et relationnels concernant le partage du vécu sont similaires chez les auteurs et les victimes. Parler publiquement de leurs expériences participe à leur développement personnel, ce qui contribue à éviter un retour de la violence. Pour les auteurs de violence, il est surtout question d'acquisition de compétences relationnelles, de modifications d'habitudes de vie et de création d'un nouveau réseau, afin de faire cesser les comportements violents. Les études auprès des victimes ont tendance à promouvoir les processus de séparation et rejeter la possibilité de rétablir des liens avec l'autre partenaire. Un autre pan de la littérature étudie l'arrêt de la violence sous l'angle des sources et des conséquences de la VCC.

### **1.2.5 Sources et conséquences de la violence en contexte conjugal**

Certaines études mobilisent les thèmes des sources et des conséquences de la violence dans l'analyse de l'arrêt de la violence. L'identification et la résolution des sources de la violence par certains auteurs de violence mettent en lumière leur double rôle de victime et d'auteur. Comme plusieurs d'entre eux ont aussi été victimisés, l'atténuation des conséquences de leurs victimisations contribue à l'arrêt de la VCC (Takano, 2014; Walker et al., 2018). Toutefois, les concepts de rétablissement et de guérison sont presque exclusivement mobilisés dans les études en contexte autochtone et auprès de victimes de VCC.

L'identification des sources de la colère et la résolution des traumatismes du passé sont présentes dans les processus de certains hommes ayant commis de la VCC (Gilbar et al., 2021; Livings et al., 2022; Takano, 2014; Voith, Logan-Greene, et al., 2020; Voith, Topitzes, et al., 2020). Quelques études mentionnent que les conjoints autochtones et allochtones ayant des comportements violents avaient été victimisés durant l'enfance (Brassard et al., 2017; Takano, 2014; Voith, Topitzes, et al., 2020). Ces victimisations surviennent souvent en contexte familial, mais prennent aussi la forme d'humiliation et de violence extrafamiliale entre hommes (Jennings et Murphy, 2000). Il y a

effectivement un lien entre les expériences traumatisantes et la violence commise en tant qu'adulte (Gilbar et al., 2020; Jennings et Murphy, 2000; Rangul Askeland et al., 2011; Takano, 2014). Takano (2014) conceptualise ces blessures du passé comme une perte de pouvoir. Pour récupérer ce pouvoir, les hommes utiliseraient la violence comme un mécanisme de reprise de contrôle (Takano, 2014). Dans certains cas, les auteurs de violence cherchent à comprendre l'origine de leur violence, notamment en revisitant leurs traumatismes vécus à l'enfance (Takano, 2014).

La présence d'une transmission intergénérationnelle des traumatismes et de la violence est documentée en contexte autochtone (Bombay et al., 2014; Innes et Anderson, 2015; Mussell, 2005). Il existe des « pertes traumatiques » propres aux contextes autochtones.

Les pertes traumatiques comprennent la perte de la langue, des pratiques spirituelles et culturelles et de l'identité; la perte de la terre, de l'autosuffisance et de l'autonomie gouvernementale; la perte de l'enfance au profit des pensionnats indiens et des systèmes de protection de l'enfance; la perte du rôle parental et des compétences associées; la rupture des liens familiaux et des structures sociales. (Mussell, 2005, p. 85)

Selon certaines études en victimologie, le rétablissement (*recovery*) et la guérison (*healing*) contribuent à éviter le retour de la victimisation. Cependant, leurs effets sur l'arrêt de la VCC restent flous. Selon la théorie de la dépendance de l'événement (*boost theory*), le fait d'agir sur les conséquences de la victimisation peut contribuer à prévenir une nouvelle victimisation (Ruback et al., 2014; Wemmers et Courteau, 2017). En effet, les conséquences de victimisations antérieures créent un contexte de plus grande vulnérabilité (G. Farrell, 1995; Pease, 1998; Tillyer, 2014; Tseloni et Pease, 2003; Wang et Zhang, 2020; Wemmers et Courteau, 2017). Le fait de favoriser le rétablissement des victimes pourrait réduire leur vulnérabilité et participer au processus d'arrêt de la VCC. Toutefois, cette théorie n'est pas appliquée aux études recensées sur l'arrêt de la VCC.

Les thèmes du rétablissement et de la guérison sont particulièrement abordés dans des études sur le maintien de l'arrêt de la violence. Selon Flasch (2020), ce processus consiste à déconstruire le passé, à s'adapter au présent et à aller de l'avant (Allen et Wozniak, 2010; Flasch, 2020; Hou et al., 2013). Dans les études auprès d'hommes victimes, le rétablissement comporte certaines particularités en lien avec la relation père-enfant et leur non-conformité aux attentes de genre (Bates et Taylor, 2021; Hogan, 2016). Le concept de guérison prend différents sens selon le contexte (Allen et Wozniak, 2010; Evans et Lindsay, 2008; M. L. Farrell, 1996; Flasch, 2020; Hou et al., 2013). Généralement, la guérison représente une composante d'un processus de rétablissement plus



large. La guérison est un processus psychoaffectif et cognitif par lequel les victimes ne se définissent plus par rapport aux traumatismes du passé (Allen et Wozniak, 2010).

Chez les peuples autochtones, la guérison s'inscrit dans un mouvement de guérison en réaction aux traumatismes collectifs vécus (Brassard et al., 2017; Waldram, 2008). Waldram (2008) la décrit comme « le rétablissement de relations sociales harmonieuses et saines, alors que celles-ci étaient perturbées et désordonnées » (p. 8). Parmi les études qui concernent les auteurs de VCC, la notion de guérison apparaît presque seulement dans les études en contexte autochtone (Andrews et al., 2021; Brassard et al., 2017; Gallant et al., 2017). Toutefois, le terme « guérison » ne fait pas l'unanimité en contexte autochtone. Pour certains, il est préférable de parler de « mieux-être » ou de « bien-être », car il n'est pas possible de guérir, il faut plutôt se soigner (Jérôme, 2008).

En somme, le rôle de la victimisation chez les hommes autochtones et allochtones est peu abordé dans la littérature sur l'arrêt de la VCC. Le rétablissement et la guérison sont importants pour les femmes victimes, mais on en sait encore peu sur leur place dans l'arrêt de la VCC chez les hommes victimes et/ou auteurs. Ces notions sont rarement utilisées dans les études auprès d'auteurs de VCC malgré la prévalence élevée de leur victimisation.

En conclusion, les études sur les processus d'arrêt révèlent une récurrence de certains thèmes communs aux auteurs et aux victimes en contexte conjugal. D'abord, plusieurs modèles allochtones sont construits à partir d'une classification par stade des changements vers l'arrêt de la VCC (Burke et al., 2001; Chovanec, 2009; Keeling et al., 2016; Walker et al., 2018). De plus, l'analyse des déclencheurs facilite la compréhension des contextes favorisant l'arrêt de la violence (Chang et al., 2010; Gottzén, 2019; Murray et al., 2015; Walker et al., 2017). En réaction à ces déclencheurs, des changements cognitifs ont lieu, tels que la responsabilisation et la reprise de pouvoir. Sur le plan comportemental et relationnel, le développement de compétences interpersonnelles et d'un nouveau mode de vie amène des transformations vers l'arrêt de la violence (Enander et Holmberg, 2008; Hou et al., 2013; Walker et al., 2018). La résolution des sources et des conséquences de la VCC reste peu explorée chez les auteurs (Hogan, 2016; Takano, 2014). Bien que les études sur les processus s'intéressent à l'individu, d'autres portent sur les ressources de soutien dans l'arrêt de la violence.

## **1.3 Études sur les ressources en matière d'arrêt de la violence en contexte conjugal**

Une part importante de la littérature sur l'arrêt de la VCC s'intéresse spécifiquement aux rôles des ressources de soutien. En 2019, environ 44 % des femmes et 26 % des hommes victimes de VCC ont fait appel à des services de soutien formel au Canada (Conroy, 2021). Le recours au soutien informel est davantage répandu chez les femmes (72 %) que les hommes (55 %) au Canada (Conroy, 2021). Dans les études recensées, les victimes et les auteurs ont aussi fréquemment recours à de l'aide formelle pour mettre fin à la VCC (Flinck et Paavilainen, 2008; Gottzén, 2019; Morran, 2013; Walker et al., 2018). Toutefois, parmi les personnes mettant fin à la violence, la proportion ayant recours à des ressources reste inconnue. En résumé, les études portent sur les rôles des ressources formelles, des ressources mobilisant des pratiques autochtones et des ressources informelles dans l'arrêt de la VCC.

### **1.3.1 Ressources formelles : sociojudiciaires et psychosociales**

Les ressources formelles en contexte de VCC peuvent être divisées entre les prises en charge sociojudiciaires et les ressources psychosociales (Bourque, 2008; Brassard et al., 2017). Nous présentons d'abord certaines critiques des services sociojudiciaires en matière de VCC, suivies de leur contribution potentielle à l'arrêt de la violence. Nous terminons en discutant des études sur les ressources psychosociales auprès d'auteurs, de victimes et de couples.

D'abord, les victimes autochtones et allochtones contactent souvent les services sociojudiciaires pour se protéger des auteurs. Cela occasionne une arrestation, des poursuites et éventuellement des sanctions punitives ou une ordonnance de non-contact (Brassard et al., 2017; Cluss et al., 2006; Fagan, 1989). Toutefois, les effets des services sociojudiciaires sur l'arrêt de la VCC sont mitigés du point de vue quantitatif en contexte allochtone (Garner et Maxwell, 2010; Shuler, 2010) et selon des recherches qualitatives avec des personnes autochtones judiciairisées (Dyck, 2013; Martel et al., 2011; Martel et Brassard, 2008; Struthers Montford et Moore, 2018).

Sur le plan quantitatif, environ 20 % des victimes autochtones et allochtones canadiennes déclarent que la VCC a été signalée à la police (Conroy, 2021). Parmi les incidents rapportés à la police, environ 17 % se concluent par une condamnation dans les pays anglophones (Garner et Maxwell, 2010). Au Canada, parmi les peines d'emprisonnement relatives à la violence entre partenaires

intimes, seulement 3 % étaient de plus d'un an et environ la moitié étaient d'un mois ou moins (Beaupré, 2015). Ainsi, la proportion des dénonciations de VCC qui amènent une peine de prison est minime. De plus, les autrices de violences reçoivent des peines plus clémentes que les hommes auteurs de violence (Shuler, 2010). D'ailleurs, les hommes victimes de VCC suscitent moins de sympathie de la police que les femmes victimes (Shuler, 2010). Selon une méta-analyse, les sanctions criminelles n'ont pas un impact significatif sur la réduction de la répétition de la VCC (Garner et Maxwell, 2010). Bref, poursuivre ou condamner une personne ne réduit pas la fréquence des comportements violents en contexte conjugal, peu importe la gravité de la peine (Garner et Maxwell, 2010).

Si l'intervention policière permet un arrêt temporaire de la violence physique, le recours à la détention ne règle pas nécessairement les causes sous-jacentes à la violence (Brassard et al., 2017). Selon certaines études auprès de personnes incarcérées, l'incarcération peut exacerber la vulnérabilité des justiciables autochtones, car ils y sont davantage victimes de discrimination et de violence (Brassard et Martel, 2009; Gauvin, 2020). À la suite de l'incarcération, il peut y avoir une augmentation du sentiment de révolte et une marginalisation par la communauté, ce qui pousse certains vers un exode en milieu urbain (Brassard et Martel, 2009; Grobsmith, 1994; Ross, 1998). D'ailleurs, au Québec, dans les deux ans suivant une libération d'une peine continue provinciale de moins de deux ans, 51 % des justiciables autochtones ont été réincarcérés, comparativement à 41 % des allochtones (Ministère de la Sécurité publique du Québec, 2018). D'ailleurs, ce système pénal imposé aux communautés autochtones ne correspond souvent pas à leurs aspirations (Antane Kapeshe, 1976; Barbeau-Le Duc, 2018; Jaccoud, 2014). Ce contexte complique les relations entre les personnes autochtones et les services sociojudiciaires (Barbeau-Le Duc, 2018; Gauvin, 2020).

Dans certaines études, il est cependant observé que les services sociojudiciaires ont un effet dissuasif ou déclenchent une prise de conscience et des changements chez les personnes autochtones et allochtones (Brassard et al., 2017; Fagan, 1989). L'effet dissuasif de l'intervention judiciaire est plus important chez les personnes n'ayant pas d'antécédents criminels (Fagan, 1989; Frédéric Ouellet et al., 2017). En effet, le premier contact avec le système judiciaire peut être plus marquant, car il crée une rupture avec le quotidien. De plus, l'incarcération constitue pour certaines personnes autochtones un répit propice aux prises de conscience (Brassard et al., 2017; Gauvin, 2020). Une réintégration sociocommunautaire réussie des détenus autochtones nécessiterait une

guérison impliquant un développement identitaire prosocial, ainsi que la construction de liens familiaux et amicaux forts (Bracken et al., 2009; Heckbert et Turkington, 2001; Stansfield et al., 2022). Toutefois, considérant le manque de services en détention (Ellington, 2022; Gauvin, 2020; Vacheret et al., 2022), cette guérison passe surtout par des ressources psychosociales à l'extérieur du système pénal.

Les études sur les ressources psychosociales sont généralement réparties en fonction des rôles dans la violence : les auteurs, les victimes, et les couples. D'abord, chez les auteurs de violence, la majorité des études est effectuée auprès des hommes allochtones dans le cadre de traitements volontaires ou imposés par un tribunal. Les études empiriques et les méta-analyses sur les traitements auprès des auteurs de VCC observent des résultats variables, n'allant d'aucun effet à un impact important sur la récidive (Babcock et al., 2004; Karakurt et al., 2016, 2019; Nessel et al., 2019; Stephens-Lewis et al., 2019). Parmi les plus pessimistes, plusieurs études démontrent que les traitements basés sur l'approche féministe psychoéducative (Duluth) et sur l'approche cognitivo-comportementale avaient peu ou pas d'impact sur la réduction de la récidive au-delà de l'effet de l'arrestation (Babcock et al., 2004; M. Miller et al., 2013; Nessel et al., 2019). Une méta-analyse de 17 études rapporte que les programmes d'intervention pour les auteurs fonctionnent pour réduire la violence, sauf dans le cas de l'approche féministe (Karakurt et al., 2019). L'efficacité des programmes est supérieure lorsque les traitements incorporent des notions sur des enjeux sous-jacents tels que l'abus de substance et les traumatismes (Karakurt et al., 2019).

Plusieurs études qualitatives auprès d'hommes auteurs démontrent que les thérapies de groupes favorisent les changements comportementaux et émotionnels (Chovanec, 2014; Jury, 2023; Pandya et Gingerich, 2002; Roy et al., 2016). En effet, les échanges entre hommes encadrés d'un volet éducatif permettent de créer un espace d'apprentissage et d'entraide favorable à l'introspection (Chovanec, 2014; Pandya et Gingerich, 2002; Roy et al., 2016). Ces discussions peuvent être une source de motivation autant pour la personne partageant son histoire et celles qui l'écoutent. Ce processus permet la reconnaissance et l'identification des problèmes, ainsi que le développement d'outils concrets pour les résoudre (Pandya et Gingerich, 2002; Roy et al., 2016). Toutefois, les séances de groupe gagnent à être jumelées avec d'autres formes d'intervention afin de répondre aux besoins variés des auteurs de VCC (Pandya et Gingerich, 2002; Roy et al., 2016).

Chez les femmes victimes, les études sur les ressources psychosociales se concentrent surtout sur l'hébergement (Cluss et al., 2006; Flynn et al., 2013; Wendt et Baker, 2013), notamment en contexte autochtone (A. Bergeron, 2017; A.-S. Bergeron, 2012; Blagg et al., 2018; Flynn, 2010; Montminy et al., 2012; Pharand et Rousseau, 2014; Wendt et Baker, 2013). Les ressources d'hébergement sont davantage utilisées par les femmes vivant des niveaux de violence plus élevés (Ansara et Hindin, 2010). Ces ressources facilitent une transition vers la fin de la VCC. Les interventions ancrées dans des compétences culturelles et interpersonnelles permettent de tisser des liens de confiance avec les femmes autochtones et rendent leurs expériences en hébergement significatives (Flynn et al., 2013; Wendt et Baker, 2013). Les femmes autochtones vivent d'ailleurs des réalités particulières relatives, notamment, à l'accès aux services en milieu éloignés (A.-S. Bergeron, 2012), au sentiment de méfiance dû aux expériences d'injustices et de discrimination (A. Bergeron, 2017) et aux besoins culturels et communautaires (Montminy et al., 2012; Pharand et Rousseau, 2014). Ces études évaluent diverses approches d'intervention (Cluss et al., 2006; Tarzia et al., 2016) afin de mieux répondre aux besoins des victimes.

De plus, certaines études ont documenté l'utilisation par les hommes victimes des ressources formelles (Bates et Taylor, 2021; Douglas et Hines, 2011; Hines et al., 2007; Hogan, 2016; Rizkalla et al., 2021; Roebuck et al., 2020; Shuler, 2010; Tsui et al., 2010). Les hommes ont généralement moins tendance à mobiliser de l'aide externe (Conroy, 2021; Tsui et al., 2010). Lorsqu'ils le font, ils utilisent davantage de l'aide individuelle et juridique (Tsui et al., 2010). Les hommes autochtones et allochtones sont souvent perçus comme des auteurs et rarement comme des victimes (Bates et Taylor, 2021; Hogan, 2016; Rizkalla et al., 2021). Cette situation complexifie le dévoilement de leur victimisation et l'accès aux ressources. Il y aurait donc un manque de compréhension par les ressources des besoins spécifiques des hommes victimes.

Les ressources psychosociales auprès de couples permettraient d'intervenir efficacement. En effet, les thérapies de couple seraient bénéfiques pour les personnes autochtones (Ghanbari et al., 2019; Riel et al., 2016) et allochtones qui désirent arrêter la violence en poursuivant leur relation (Bennett et al., 2020; Karakurt et al., 2016; Maharaj, 2017; Stith et al., 2004). Toutefois, plusieurs ressources individuelles découragent les personnes à recevoir de l'aide en couple. Pour recevoir des services, certaines ressources pour femmes victimes exigent la fin de la relation violente afin que l'auteur de violence soit isolé de la victime (Karakurt et al., 2016; Stith et al., 2004). De plus, les thérapies

de couple sont controversées, car jugées trop risquées pour des formes graves de VCC (Karakurt et al., 2016). Elles seraient pourtant efficaces en contexte autochtone (Riel et al., 2016) et en cas de niveaux de violence plus bas (Bennett et al., 2020; Nieminen et Nokelainen, 2012).

En somme, les ressources formelles contribuent aux changements lorsqu'elles sont accessibles et perçues positivement (A.-S. Bergeron, 2012; Chang et al., 2010; Cluss et al., 2006; Murray et al., 2015). Le manque d'accès aux ressources en matière de VCC est particulièrement préoccupant dans les communautés isolées et complexifie l'arrêt de la violence (A.-S. Bergeron, 2012; Hervé et Laneuville, 2018). Plusieurs études soulignent aussi l'importance des relations du personnel des ressources avec les victimes et les auteurs (Chovanec, 2014; Cluss et al., 2006; Giesbrecht, 2018; Sheehan et al., 2012; Takano, 2014). En somme, il est difficile de déterminer quelles ressources formelles favorisent l'arrêt de la VCC et sous quelles conditions.

### **1.3.2 Ressources mobilisant des pratiques autochtones**

Les ressources mobilisant des pratiques autochtones ont tendance à être plus appropriées aux réalités des hommes autochtones. Plusieurs études ont fait un état des lieux des pratiques autochtones et des approches d'interventions pertinentes aux communautés autochtones (Blagg et al., 2018; Bopp et al., 2003; Cripps, 2007; Day et al., 2008; Descent, 1993; Holmes et Hunt, 2017; Shea et al., 2010). Nous présentons certaines pratiques autochtones dans les milieux judiciaires, correctionnels et communautaires, ainsi que sur le territoire.

Il existe des ressources au sein du système pénal tel que les comités de justice et les tribunaux spécialisés pour les personnes autochtones. Au Québec, parmi la vingtaine de comités de justice autochtones dans le programme de mesures de rechange, seulement deux ont l'autorisation de traiter les cas de violence en contextes conjugale et familiale (Sylvestre et Gaouette, 2018). Le recours à ce programme reste encore peu répandu et doit être approuvé par les procureurs à la suite d'une plainte (CERP, 2019). Au Canada et en Australie, les tribunaux spécialisés pour les personnes autochtones donnent une plus grande place aux personnes âgées et aux personnes autochtones, à leurs savoirs, ainsi qu'aux expériences des personnes judiciairisées (Marchetti et Daly, 2017; Maurutto et Hannah-Moffat, 2016). Toutefois, ils reproduisent le cadre légal colonial enclin à la détention (Maurutto et Hannah-Moffat, 2016). Bien que ces ressources judiciaires semblent prometteuses, elles restent peu étudiées en matière de VCC (Barbeau-Le Duc, 2018; Desrosiers et al., 2020; Marchetti et Daly, 2017; Maurutto et Hannah-Moffat, 2016).

En milieu correctionnel, il y a des tentatives d'intégration des pratiques autochtones, entre autres, par le biais de Pavillons de ressourcement et d'un personnel autochtone. Ces pratiques sont parfois décrites comme favorisant le désistement et la guérison (Ellington, 2022; Gutierrez et al., 2018; Hyatt, 2013; Morseu-Diop, 2010). D'autres les voient comme des initiatives panautochtones qui servent à justifier le recours à l'incarcération comme solution aux enjeux sociaux (Bird, 2021; Martel et Brassard, 2008; Struthers Montford et Moore, 2018). Généralement, les initiatives varient d'un établissement à l'autre avec des effets peu étudiés sur l'arrêt de la VCC (CERP, 2019; Jaccoud, 2014). La mobilisation des autorités punitives reste controversée en contexte autochtone avec des résultats mitigés.

Les pratiques émanant des communautés autochtones sont parmi les plus appréciées par les membres des communautés (Bopp et al., 2003; Bracken et al., 2009; Brassard et al., 2017; Heckbert et Turkington, 2001; Nechi Institute et KAS Corporation, 1994; Sullivan, 2012). En effet, elles permettent une réappropriation culturelle plus significative, car leur ancrage se trouve dans les communautés à l'extérieur des institutions coloniales (Andrews et al., 2021; Rizkalla et al., 2021; Zellerer, 2003). Que les pratiques autochtones prennent la forme d'activités culturelles ou de cérémonies, elles favorisent une guérison et des changements liés à l'arrêt de la VCC (Bopp et al., 2003; Brassard et al., 2017; Ellington, 2022). L'intervention par des personnes autochtones facilite d'ailleurs la relation thérapeutique, entre autres, grâce à une compréhension mutuelle des réalités autochtones (Bracken et al., 2009; Brassard et al., 2017).

La mobilisation du territoire et des valeurs autochtones contribuent aussi à rendre les pratiques autochtones plus appropriées. Pour les communautés autochtones, le territoire occupé par leurs ancêtres est un lieu particulièrement significatif et propice à l'intervention (Brassard et al., 2017; Guay et Delisle L'Heureux, 2019; Montminy et al., 2012). De plus, les pratiques autochtones favorisent les valeurs d'entraide et de solidarité, ainsi que le renforcement des relations avec les autres membres de la communauté (Bourque, 2008; Brassard et al., 2017; Flynn et al., 2013; Lester-Smith, 2012; Wendt et Baker, 2013). Pour certains hommes autochtones ayant mis fin à la VCC, leur cheminement passe par le mentorat d'un guide (Brassard et al., 2017). En somme, les ressources mobilisant des pratiques autochtones sont particulièrement appréciées par les hommes autochtones, mais leur rôle dans l'arrêt de la VCC reste flou.

### **1.3.3 Ressources informelles**

Malgré le recours fréquent aux ressources informelles, ces dernières sont moins documentées dans la littérature. Cela s'expliquerait par le fait que la plupart des études sont menées à travers des ressources venant en aide aux victimes ou aux auteurs de violence et que l'accent est mis sur l'effet de ces ressources. De plus, ce biais méthodologique invisibilise les voix des personnes mobilisant uniquement des ressources informelles.

Quelques études traitant des ressources informelles documentent les contributions de l'entourage et de la communauté dans l'arrêt de la violence en contexte allochtone (Beeble et al., 2009; Chovanec, 2014; Giesbrecht, 2018; Sheehan et al., 2012; Takano, 2014) et autochtone (Brassard et al., 2017; Graffam et Shinkfield, 2012; Marchetti et Daly, 2017; Nechi Institute et KAS Corporation, 1994; Willis et Moore, 2008). Le soutien familial et communautaire permet de créer un filet de sécurité, notamment pour répondre aux situations urgentes (Brassard et al., 2017; Meyer, 2016; Tan et al., 1995). Toutefois, le soutien peut s'avérer limité lorsque l'entourage ne répond pas aux besoins des victimes ou des auteurs de violence (Brassard et al., 2017; Meyer, 2016). Dans certains cas, des membres de l'entourage tentent de décourager la dénonciation de la violence par les victimes (Brassard et al., 2017). Les enfants et les partenaires peuvent aussi être une source de motivation importante pour les auteurs de violence et les victimes (Ellington, 2022; Humphreys et al., 2011; Kelly, 2009; Sullivan, 2012). Le rôle des ressources informelles reste encore peu abordé dans la littérature sur l'arrêt de la VCC.

En conclusion, les ressources formelles agissent sur le plan sociojudiciaire et psychosocial. Les services sociojudiciaires permettraient des changements à court terme, mais leurs effets sur la VCC restent mitigés (Cluss et al., 2006; Fagan, 1989; Garner et Maxwell, 2010). Les ressources psychosociales sont généralement plus appréciées par les auteurs et les victimes autochtones et allochtones (Alexander et Morris, 2008; Giesbrecht, 2018; Wendt et Baker, 2013). Les effets des ressources autochtones dans les sphères judiciaire et correctionnelle sur l'arrêt de la VCC sont sujets à débat (Brassard et al., 2017; Jaccoud, 2014; Marchetti et Daly, 2017). Quand les pratiques émergent d'initiatives des communautés autochtones, elles jouent généralement un rôle plus grand dans l'arrêt de la VCC (A. Bergeron et Boileau, 2015; Bopp et al., 2003).



## 1.4 Synthèse et limites des études recensées

### 1.4.1 Synthèse des connaissances

La notion d'arrêt de la VCC est conceptualisée de différentes manières dans la littérature et rend difficile la comparaison entre les études. D'abord, l'évaluation de l'arrêt de la violence dépend des critères d'échantillonnage. Certaines études exigent des « changements significatifs » (Scott et Wolfe, 2000) ou des « changements substantiels » (Morran, 2013; Takano, 2014), mais d'autres optent pour un échantillon mixte de personnes vivant et ne vivant plus de violence (Brassard et al., 2017; Burke et al., 2001; Flinck et Paavilainen, 2008; Giordano et al., 2015; Marchetti et Daly, 2017; Pandya et Gingerich, 2002; Walker et al., 2018). De plus, le critère de temps minimal sans violence se situe entre aucune durée minimale et deux ans. Plus le temps d'arrêt est long, moins les risques de récidive seraient importants (Kazemian, 2007; Kazemian et Farrington, 2006). Il n'y a donc pas une standardisation de la définition de l'arrêt de la violence et des critères pour l'évaluer, ce qui expliquerait certaines contradictions dans la littérature.

La prévalence élevée de la VCC en milieux autochtones est un phénomène largement documenté (Cotter, 2021; CRPA, 1996; CSSSPNQL, 2013). Malgré le rôle important des hommes dans ce phénomène, les études ont surtout porté sur les expériences des femmes autochtones victimes de VCC (A.-S. Bergeron, 2012; Bourque, 2008; Flynn et al., 2013; Montminy et al., 2012). Les quelques études auprès d'hommes autochtones vivant de la VCC ont surtout documenté les causes, les caractéristiques et les dynamiques de la VCC, ainsi que les interventions face à ce phénomène (Brassard et al., 2017; Brownridge, 2010; Cheers et al., 2006; Comack, 2008; Ellington, 2015; Fisher-Townsend, 2018; Marchetti et Daly, 2017; Pleasant, 2016; Rizkalla et al., 2021; Sørensen, 2001; Vedan, 2002). Quelques études recensées ont exploré les expériences d'hommes autochtones ne vivant plus de VCC (Brassard et al., 2017; Ellington, 2015; Marchetti et Daly, 2017). Toutefois, ces études ne portent pas spécifiquement sur l'arrêt de la VCC, mais plutôt sur le rôle des tribunaux autochtones (Marchetti et Daly, 2017) et sur l'expérience de la VCC (Brassard et al., 2017; Ellington, 2015).

Un premier objet de recherche identifié dans la recension des écrits sur l'arrêt de la VCC traite des processus d'arrêt de la VCC. Certaines études établissent des modèles théoriques par stades à partir des trajectoires d'auteurs et de victimes allochtones ayant mis fin à la VCC (Burke et al., 2001;

Cluss et al., 2006; Eckhardt et al., 2004; Merchant et Whiting, 2018; Patzel, 2001; Walker et al., 2018; Wuest et Merritt-Gray, 1999). Les modèles par stades chez les victimes ont tendance à présenter la séparation d'une relation violente comme essentielle. Les modèles développés auprès des auteurs et des couples mettent plutôt l'accent sur les processus de changements vers l'arrêt de la violence. La classification de changements dans des phases consécutives est critiquée.

Le thème des déclencheurs de l'arrêt est répandu dans les études sur les processus en contexte autochtone et allochtone. Les déclencheurs externes prennent des formes semblables dans les études sur les auteurs et les victimes. Ce sont généralement des événements intenses qui mènent à des prises de conscience du caractère problématique de la violence (Murray et al., 2015; Sheehan et al., 2012; Walker et al., 2017). Les déclencheurs internes consistent généralement à prendre conscience des conséquences néfastes de la violence sur soi et son entourage (D. K. Anderson et Saunders, 2003; Fagan, 1989; Kelly, 2009). Les déclencheurs de l'arrêt sont davantage étudiés en contexte pénal et thérapeutique chez les auteurs (Alexander et Morris, 2008; Chovanec, 2009; Fagan, 1989). Conceptuellement, la ressource en tant que telle n'est pas un déclencheur, mais représente un environnement propice aux déclencheurs. Ces derniers se cumulent pour mener à une décision de mettre fin à la violence.

Les changements dans le processus d'arrêt sont étudiés au niveau cognitif, comportemental et relationnel. Certaines études s'intéressent essentiellement aux aspects psychologiques individuels des personnes tels que les changements cognitifs (Chovanec, 2014; Enander et Holmberg, 2008; Fagan, 1989; Flinck et Paavilainen, 2008; Kelly, 2009; Morrison et al., 2018; Murray et al., 2015). Chez les auteurs, la fin des comportements violents implique une responsabilisation, la redéfinition de la masculinité, ainsi que de la connaissance et la maîtrise de soi (Flinck et Paavilainen, 2008; Gondolf et Hanneken, 1987; Morrison et al., 2018; Scott et Wolfe, 2000; Sheehan et al., 2012; Takano, 2014; Wangsgaard, 2000). Dans les études auprès de victimes, l'accent est davantage mis sur l'importance de l'agentivité, de l'*empowerment* et de la résilience (Cluss et al., 2006; Enander et Holmberg, 2008; Flasch, 2020; Patzel, 2001). Peu importe le rôle des protagonistes, la pratique de la spiritualité ressort des processus d'arrêt.

Du côté des changements comportementaux et relationnels, les études auprès des auteurs de violence soulignent le rôle du développement de compétences interpersonnelles et d'une transformation du mode de vie (Brassard et al., 2017; Merchant et Whiting, 2018; Walker et al.,

2018). Autant chez les auteurs que chez les victimes, un mode de vie non-violent implique le renforcement du réseau de soutien, le partage des expériences et le changement de lieu. Ce dernier est particulièrement évoqué chez les victimes, considérant les nombreuses études sur leur décision de partir ou de rester dans une relation violente (Enander et Holmberg, 2008; Rhatigan et al., 2006; Strube, 1988). La question du rétablissement ou de la rupture des liens avec les partenaires reste controversée et dépend de la conception de la VCC adoptée dans les études.

Les études sur les processus abordent aussi les thèmes des sources et des conséquences de la VCC. En effet, considérant le chevauchement entre les rôles d'auteurs et de victimes, certaines recherches explorent les sources de la VCC pour mieux y répondre. Explorer la transmission intergénérationnelle de la violence et résoudre des victimisations antérieures faciliterait la fin de la VCC en milieux autochtones et allochtones (Brassard et al., 2017; Jennings et Murphy, 2000; Rangul Askeland et al., 2011; Takano, 2014). Malgré les taux élevés de victimisations chez les auteurs de violence, ces thèmes sont peu abordés (Rangul Askeland et al., 2011; Takano, 2014). Les études auprès des victimes traitent davantage du rétablissement et de la guérison comme moyen d'atténuer les conséquences des victimisations afin d'éviter un retour dans la VCC (M. L. Farrell, 1996; Hou et al., 2013; Wuest et Merritt-Gray, 1999).

Un second objet d'étude abordé dans la littérature est les ressources en matière d'arrêt de la VCC. L'objectif de ces études est d'identifier et d'évaluer des ressources formelles (Fagan, 1989; Nieminen et Nokelainen, 2012; Patzel, 2001; Vedan, 2002; Walker et al., 2017; Wendt et Baker, 2013) et des ressources mobilisant des pratiques autochtones (Barbeau-Le Duc, 2018; Bopp et al., 2003; Bourque, 2008; Flynn et al., 2013). L'étude des ressources informelles concernant le rôle de l'entourage et du soutien communautaire est moins répandue (Beeble et al., 2009; Bennett et al., 2020; Karakurt et al., 2019; Wendt et Baker, 2013). Il en ressort que les différentes ressources et approches d'intervention développées en contexte allochtone ne sont pas toujours appropriées et sont parfois nuisibles aux personnes autochtones (Day et al., 2008; Flynn et al., 2013; Holmes et Hunt, 2017; Rizkalla et al., 2021). Les rares études auprès des hommes victimes notent le manque de ressources à leur égard et les difficultés à s'adapter à leurs besoins (Bates et Taylor, 2021; Brassard et al., 2017; Dziwiewa et Glowacz, 2021; Hogan, 2016).

### **1.4.2 Limites soulevées dans la littérature**

Premièrement, les divergences des critères d'échantillonnage dans les études sur l'arrêt de la VCC contribuent à la difficulté à conceptualiser cet arrêt. Les recherches quantitatives se basent généralement sur des données policières ou des sondages sur la victimisation autorévélee, mais elles ne permettent pas de comprendre les processus d'arrêt de la VCC (Conroy, 2021; Cotter, 2021; Frédéric Ouellet et al., 2017). Certaines études qualitatives décrivent et analysent les changements et les ressources mobilisées entourant l'arrêt de la violence, mais on en sait peu sur les différentes manières de concevoir l'arrêt de la VCC (Brassard et al., 2017; Cluss et al., 2006; Walker et al., 2015). De plus, encore moins d'études traitent des expériences d'arrêt des personnes ayant le double rôle de victime et d'auteur. Il est donc pertinent de se pencher sur la perception de l'arrêt de la VCC.

Deuxièmement, bien que la recherche sur la VCC soit de plus en plus abondante, encore peu d'études portent sur les expériences d'arrêt de la VCC des hommes (Burke et al., 2001; Cluss et al., 2006; Giesbrecht, 2018; Morran, 2013; Riesen, 2006) et encore moins en contexte autochtone (Brassard et al., 2017; Ellington, 2015; Marchetti et Daly, 2017). De plus, les résultats des études sur les processus d'arrêt de la VCC chez les hommes allochtones sont difficilement généralisables aux hommes autochtones. En effet, plusieurs différences existent par rapport à la conception de la VCC, ainsi qu'aux contextes historiques et contemporains. Ces différences peuvent influencer leurs expériences de la VCC, ainsi que les approches d'intervention à privilégier (Barbeau-Le Duc, 2018; Ellington, 2015; Rizkalla et al., 2021). Il est donc important de s'attarder spécifiquement aux contextes autochtones, considérant les échecs de la prise en charge étatique et les expériences de vie différentes des hommes autochtones.

Troisièmement, les recherches auprès des hommes ayant vécu un arrêt de la violence portent surtout sur des auteurs judiciairisés ou impliqués dans un traitement contre la VCC (Chovanec, 2014; Giesbrecht, 2018; Giordano et al., 2002; Morrison et al., 2018; Murray et al., 2015). En effet, les recherches auprès de personnes allochtones adoptent globalement une approche dichotomique en traitant les femmes comme des victimes et les hommes comme des auteurs. Ainsi, très peu d'études portent sur les expériences d'arrêt de la VCC d'hommes victimes (Dziwka et Glowacz, 2021) ou d'hommes disant avoir été victime et auteur de violence. Alors que certaines études révèlent des expériences similaires entre les hommes et les femmes victimes pour sortir de la

violence (Dziewa et Glowacz, 2021), d'autres études soulignent des différences dans leur rapport aux ressources et aux risques de revictimisation (Ansara et Hindin, 2010; Carbone-Lopez et al., 2012; Douglas et Hines, 2011; Hines et al., 2007; Tsui et al., 2010). Malgré une prévalence importante de la violence mutuelle entre partenaires intimes (Dokkedahl et Elklit, 2019; Langhinrichsen-Rohling et al., 2012), les études ont surtout analysé les expériences des hommes comme auteur en prenant rarement en compte leurs expériences de victimisation.

Quatrièmement, peu d'études abordent le rôle de la victimisation dans les expériences d'arrêt de la VCC chez les hommes auteurs et/ou victimes (Takano, 2014). Que la victimisation soit individuelle ou collective, vécue comme enfant ou adulte, son rôle semble surtout exploré dans la littérature auprès des femmes ayant mis fin à la violence (Flasch, 2020; Hou et al., 2013). On sait pourtant qu'il y a une transmission intergénérationnelle de la violence chez les hommes autochtones (Aguiar et Halseth, 2015; Brassard et al., 2017). De plus, les mouvements de guérison autochtone ont mis en lumière des approches de guérison communautaire impliquant la résolution des causes de la VCC (Bopp et al., 2003). Cependant, on ne comprend pas bien comment l'intervention par rapport aux victimisations passées des hommes autochtones peut faciliter l'arrêt de la VCC. Ces limites justifient la pertinence de notre projet et mettent la table pour présenter l'objet d'étude.



## CHAPITRE 2 – MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre présente l'objet d'étude et les objectifs de recherche, l'approche et le cadre théorique, ainsi que les outils de collecte de données et le terrain de recherche. Ensuite, nous abordons les stratégies d'analyse, les considérations éthiques, les forces et les limites de la démarche.

### 2.1 Objet d'étude et objectifs de recherche

En langue innue (innu-aimun), le titre de ce mémoire « *Napeuat tipatshimitishuat* » signifie « les hommes se racontent » (Y. Mollen, communication par courriel, 24 juillet 2023). En effet, le cœur de cette étude repose sur les récits de six hommes innus et innus-naskapis vivant dans une communauté autochtone. L'objectif général de la présente étude est de décrire et d'analyser l'arrêt de la VCC d'hommes autochtones. Notre approche vise à réfléchir à la VCC au-delà de la polarisation entre victime et auteur sans tenir pour acquis le rôle des protagonistes dans la VCC. Deux objectifs spécifiques sous-tendent l'objectif général :

1. Saisir le sens donné à l'arrêt de la VCC par les hommes autochtones. Nous voulons ainsi comprendre leur conception et leur représentation de l'arrêt de la VCC;
2. Décrire et analyser les récits et les processus de bifurcation vers l'arrêt de la VCC. Dans un premier temps, l'objectif est de retracer les bifurcations sur un plan narratif à partir des contextes, des événements et des changements dans les récits de l'arrêt de la VCC. Dans un deuxième temps, nous allons modéliser ces récits pour faire ressortir des processus de bifurcation et les expériences favorisant ces processus.

Nous souhaitons mieux comprendre les réalités des hommes autochtones vivant de la VCC et amener des pistes de réflexion afin de mieux soutenir ces hommes.

### 2.2 Approche qualitative et cadre théorique

#### 2.2.1 Approche qualitative

Nous utilisons une méthode qualitative puisque notre étude porte sur les récits de l'arrêt de la VCC. Cette approche est tout indiquée, car elle permet d'explorer en profondeur et de manière inductive les expériences subjectives des personnes. Cette profondeur est essentielle à la compréhension de

la complexité de la VCC et de son arrêt. Nous nous intéressons aux perceptions et aux conceptions des réalités des hommes autochtones en cohérence avec le paradigme constructiviste (Paillé et Mucchielli, 2005). L'approche qualitative nous pousse à mettre de côté nos préjugés pour analyser les récits des personnes à partir de leur construction et de leur interprétation subjective des phénomènes sociaux (Poupart, 1997). Le processus itératif des méthodes qualitatives offre la flexibilité pour étudier l'arrêt de la VCC tout en prenant en considération les réalités du terrain de recherche (Deslauriers et Kérisit, 1997).

Cette étude s'inscrit donc dans un paradigme constructiviste qui propose d'appréhender la réalité comme existant à travers la construction que chacun en fait. Il n'existerait donc pas une réalité véritable en soi, mais plutôt des perceptions de la réalité à partir des savoirs expérientiels de chacun (Mutelesi, 1998). La subjectivité de chacun constitue une richesse pour mieux comprendre le sens donné par les acteurs à l'arrêt de la VCC. Nous considérons que l'analyse découle des interactions intersubjectives entre le chercheur, les interlocuteurs et l'objet d'étude.

### **2.2.2 Cadre théorique et conceptuel**

Le cadre théorique et conceptuel est basé sur la sociologie de l'expérience, les épistémologies autochtones et l'étude des bifurcations. La sociologie de l'expérience permet d'appréhender le vécu des personnes au-delà de la dichotomie entre l'acteur déterminé en fonction de sa socialisation et l'acteur libre faisant des choix purement stratégiques (Dubet, 1994). Selon Dubet, l'expérience est avant tout une activité cognitive pour construire la réalité et résulte d'une combinaison de logiques d'action. Ces logiques d'action sont en tension au sein d'un système social à travers lequel l'acteur tente de se définir pour appartenir à une communauté, de défendre stratégiquement ses intérêts et de se situer dans un système culturel dominant (Dubet, 1994). L'identité est donc construite en fonction des expériences sociales produites par les interactions sociales encadrées dans différents systèmes communautaires, de marché et culturels. Dubet propose d'analyser les expériences sociales individuelles et collectives pour remonter aux systèmes sociaux et mieux comprendre ces derniers. La sociologie de l'expérience sera pertinente pour analyser les expériences d'arrêt de la VCC et comprendre comment elles sont liées aux systèmes sociaux.

Les épistémologies autochtones sont au cœur des réflexions théoriques et méthodologiques de notre étude. Elles conceptualisent les savoirs autochtones comme des savoirs expérientiels, car ceux-ci sont produits à partir du vécu des individus (Calliou, 2004; Castellano, 2000). L'expérience



peut donc être un objet de savoir, mais aussi un moyen de produire et transmettre des connaissances, entre autres par l'apprentissage imitatif (Castellano, 2000; Mussell, 2005). Tout comme dans la perspective constructiviste, l'expérience subjectivée des acteurs est valorisée par son caractère riche en tant que source de connaissance.

Concrètement, nous mobilisons certains savoirs autochtones liés à la roue de médecine comme outils d'analyse des changements secondaires vers l'arrêt de la violence. Cette roue est généralement conçue comme un cercle avec quatre cadrans représentant l'équilibre entre les sphères spirituelle, mentale, émotionnelle, ainsi que la sphère comportementale et relationnelle (Archibald, 1997; Lester-Smith, 2012). L'aspect holistique est central pour comprendre l'interaction entre l'individu, sa famille, sa communauté et sa nation (Archibald, 1997). De manière similaire à Wenger-Nabigon (2010) et à la chercheuse Métis Lester-Smith (2012), nous mobilisons une cinquième dimension (la sphère globale) afin de rendre compte des aspects holistiques en lien avec l'identité, la culture et la communauté. Symboliquement, la sphère globale est représentée par un plus petit cercle au centre de la roue de médecine.

De plus, l'oralité est centrale dans les modes de transmission des savoirs, et particulièrement chez les Innus et les Naskapis, à travers les récits, la narration (*storytelling*) et la tradition orale (Vincent, 2018). Les récits sont essentiels pour faire vivre la culture, les pratiques et les apprentissages d'une génération à une autre (Struthers et Peden-McAlpine, 2005). C'est pourquoi le *storytelling* est un élément central des épistémologies et des méthodologies de recherches autochtones selon plusieurs chercheuses autochtones (Archibald, 2008; Iseke, 2013; Kovach, 2021). L'étude des récits apparaît donc cohérente avec les épistémologies autochtones afin de comprendre l'arrêt de la VCC. Dans le cadre de ce mémoire, nous présentons la mise en récit de cet arrêt en employant une métaphore filée de la navigation en canot. Comme le canot est un moyen de transport central au mode de vie des Innus et des Naskapis pour monter et descendre les rivières de leur territoire, cette métaphore semble appropriée afin d'imager les récits des hommes.

Notre cadre conceptuel est élaboré autour de la notion de bifurcation. Inspirés des travaux de Hélandot (2006) et Bidard (2006), nous utilisons le terme de bifurcation en référence aux événements provoquant une déviation brusque du chemin des participants, c'est-à-dire des ruptures par rapport à une « linéarité biographique » (Bidart, 2006). Hélandot définit une bifurcation comme « une modification brutale, imprévue et durable de l'articulation biographique » (2006, p. 66). Les

bifurcations sont donc circonscrites dans le temps et peuvent être ponctuelles ou sur une courte période. Pour être qualifié de bifurcation, il faut que les acteurs concernés désignent cette modification comme un « point de bascule » permettant d'identifier un « avant » et un « après » (Hélaridot, 2006, p. 66).

Cette utilisation du terme « bifurcation » est donc assez proche du sens étymologique qui désigne la « fourche », c'est-à-dire l'endroit où une voie se divise en deux branches. Par extension, on peut admettre que la bifurcation consiste en une redéfinition des orientations possibles à un moment donné du parcours. (Hélaridot, 2006, p. 66)

Cet outil conceptuel permet de faire ressortir l'hétérogénéité et les impacts des événements ponctuant les récits (Bidart, 2006). Elle se distingue des « transitions » ou des « carrefours », plutôt définis comme des moments prévisibles impliquant une décision réfléchie, comme la décohabitation parentale et la fin des études (Bidart, 2006).

Dans le cadre de notre étude, nous reprenons la définition d'Hélaridot en précisant que les bifurcations doivent avoir un lien direct avec le récit d'arrêt de la VCC. Hélaridot (2006) identifie le point de départ de la bifurcation par un événement dit « inaugural » suivi de conséquences immédiates et secondaires. Nous faisons la distinction entre les changements initiaux associés à ces conséquences immédiates à court terme (présentés à la section 3.2) et les changements secondaires à long terme découlant des bifurcations (présentés à la section 3.3). Enfin, nous utilisons l'expression « processus de bifurcation » (Bidart, 2006) pour représenter l'interaction entre les bifurcations et pour présenter les changements secondaires découlant de ces bifurcations. Mobilisé dans des études sur le parcours socioprofessionnel en contexte allochtone (Denave, 2017; Hélaridot, 2006) et autochtone (Goyette et al., 2010; Ratel, 2019), le concept de bifurcation s'avère pertinent à l'étude de l'arrêt de la VCC.

Bref, l'étude des expériences d'arrêt est à l'intersection entre les épistémologies autochtones, l'approche du *storytelling* et la notion de bifurcation. Plusieurs perspectives théoriques issues d'approches autochtones et allochtones sont mobilisées de manière complémentaire afin de rendre compte des expériences des hommes autochtones de manière sensible et rigoureuse.

## **2.3 Outils de collecte de données et terrain de recherche**

Cette section aborde la technique d'entretien semi-directif, ainsi que les stratégies d'échantillonnage mobilisées afin de constituer notre groupe de participants. Par la suite, nous

présentons le profil des répondants et les résumés de leur récit. Pour finir, nous abordons le déroulement du terrain de recherche et les stratégies de recrutement.

### **2.3.1 Entretien semi-directif**

La technique de l'entretien semi-directif est privilégiée afin de recueillir les récits de l'arrêt de la VCC d'hommes autochtones. Le caractère semi-directif de l'entretien permet de diriger la personne vers les thèmes issus des objectifs de recherche (Blanchet et Gotman, 1992). En commençant avec une consigne de départ plutôt large, nous laissons la personne s'exprimer en la suivant dans le fil de sa pensée. Au fur et à mesure, les relances peuvent s'orienter à partir du contenu exprimé afin d'approfondir un thème ou afin d'en introduire de nouveaux, ce qui permet d'obtenir des informations précises et d'orienter l'échange. Grâce aux questions ouvertes, les participants élaborent leur propre récit basé sur leurs expériences et leurs points de référence. Ainsi, les personnes ont l'occasion de s'exprimer librement et d'aborder les sujets qu'elles considèrent comme importants (Poupart, 1997). La personne interrogée est considérée comme l'experte et peut amener des dimensions hors des questions préétablies. Cette flexibilité contribue à l'émergence de perspectives nouvelles. De cette manière, l'entretien semi-directif nous permet de répondre à nos questions de recherche tout en favorisant un discours libre.

Dans le guide d'entretien (voir Annexe 3), la consigne de départ portait sur le déroulement de l'arrêt de la VCC dans la vie de la personne. En suivant le chemin pris par la personne, nous avons abordé quatre thèmes principaux : 1) le contexte d'arrêt de la VCC, 2) l'expérience de cet arrêt, 3) la contribution des ressources à cet arrêt et 4) l'avenir de la VCC dans sa vie et dans sa communauté. Les pistes d'exploration de ces thèmes proposés dans le guide ont permis d'approfondir les expériences des répondants. Les partenaires autochtones ont évalué la pertinence des questions du guide d'entretien et leur cohérence avec les réalités pratiques.

### **2.3.2 Stratégie d'échantillonnage et profil des répondants**

D'abord, notre stratégie d'échantillonnage a été élaborée en suivant le principe d'homogénéisation afin d'avoir un groupe avec des caractéristiques communes par le biais de quatre critères d'échantillonnage (Pires, 1997). Dans notre étude, pour être sélectionnés, les participants devaient 1) s'identifier comme des hommes autochtones, 2) être âgés de plus de 18 ans, 3) avoir vécu de la VCC comme victime, auteur ou les deux et 4) considérer que la VCC a cessé dans leur vie. Un des

critères d'inclusion était un laps de temps minimal de deux ans entre l'arrêt de la violence et le moment de l'entretien. Bien que tous les participants vivent en communauté, aucun critère d'échantillonnage n'était lié au lieu de résidence.

A posteriori, notre échantillon comporte aussi une diversification interne grâce à la variété d'expériences des participants en lien avec l'arrêt de la VCC (Pires, 1997). Leurs parcours diversifiés permettent une analyse du phénomène plus représentative et approfondie (Charmaz, 2003; Ellington, 2015). Les critères de diversification touchent 1) la nation, 2) l'âge, 3) le niveau de scolarité, 4) la source de revenu et 5) la composition familiale. Ces caractéristiques sociodémographiques se retrouvent dans le tableau 1.

**Tableau 1**

Profil sociodémographique des participants

Nom <sup>7</sup>	Nation	Âge	Niveau de scolarité	Source de revenu	Composition familiale
Atenau	Innu-Naskapi	51	AEC	Allocation scolaire	Marié, 6 enfants
Matiu	Innu-Naskapi	36	3 <sup>e</sup> Secondaire	Chômage	Couple, pas d'enfant
Muniss	Innu	56	DEP	Travail	Marié, 4 enfants
Shenum	Innu	67	7 <sup>e</sup> Année	Pension	Célibataire, 2 enfants
Shushep	Innu	65	DEC non terminé	Pension	Couple, 4 enfants
Tshiuetin	Innu	38	6 <sup>e</sup> année	Travail	Célibataire, 8 enfants

Les six hommes proviennent de deux nations : innue et naskapie. Il y a quatre Innus, ainsi que deux participants innus et naskapis. Tous les participants vivent dans une communauté autochtone et ont grandi en milieu autochtone. Trois répondants n'habitent pas dans la communauté où ils ont grandi, car ils ont déménagé dans une autre communauté. Les participants ont entre 36 et 67 ans pour un âge moyen d'environ 52 ans. La moitié des hommes n'a pas terminé d'études secondaires. L'un des répondants a fait un diplôme d'études professionnelles (DEP). Deux autres ont fréquenté le cégep, Atenau a obtenu une attestation d'études collégiales (AEC) et Shushep a entamé un diplôme d'études collégiales (DEC). Deux participants travaillent tandis que les autres reçoivent une allocation pour leur éducation, le chômage ou la retraite. Un seul homme n'avait pas d'enfant et

<sup>7</sup> Les noms des personnes ont été remplacés par des noms fictifs afin d'anonymiser leur identité.

deux étaient célibataires au moment de l'entretien. La majorité de notre groupe était en couple ou marié et avait des enfants.

Le profil des participants en lien avec la VCC est aussi diversifié. Le tableau 2 donne un aperçu de certaines de leurs caractéristiques telles que le moment du dernier incident, les types de violence vécue, le rôle joué dans les dynamiques de VCC et le passé d'incarcération. Les hommes auraient uniquement vécu dans des relations hétérosexuelles.

**Tableau 2**

Profil des participants en lien avec l'objet d'étude

Nom	Dernier incident de VC	Victime de VCC <sup>a</sup>	Auteur de VCC <sup>a</sup>	Dynamique <sup>b</sup> de VCC	Passé carcéral
Atenau	11 ans	psy, ver, éco	psy, ver, éco, phy	B : prédominance A	oui
Matiu	2 ans	psy, éco, phy, sex	psy, éco, phy, sex	B : A et V	oui
Muniss	16 ans	phy	psy, ver, phy, sex	B : prédominance A	oui
Shenum	20 ans	psy, ver, éco phy	psy, ver, phy	B : A et V	oui
Shushep	31 ans	psy, ver, éco	psy, ver, éco	B : A et V	oui
Tshiuetin	4 ans	psy, ver, éco, phy	–	U : V	non

<sup>a</sup> phy : physique, psy : psychologique, sex : sexuelle, ver : verbale, éco : économique

<sup>b</sup> B : violence bidirectionnelle, U : violence unidirectionnelle, A : auteur de violence, V : victime de violence

Le dernier incident de violence remonte en moyenne à 14 ans avant l'entretien, mais se situe dans un intervalle entre 2 et 31 ans. Deux participants ont mis fin à la VCC plus récemment, c'est-à-dire depuis deux et quatre ans, tandis que les autres en sont sortis depuis plus de 11 ans. Par ailleurs, l'âge des participants au moment du dernier incident de VCC se situe dans un intervalle assez court, soit entre 34 et 47 ans et en moyenne à 38 ans.

Les personnes devaient évaluer sur une échelle de 1 à 5 la gravité de la VCC vécue comme victime et comme auteur en fonction de cinq types de violence : physique, psychologique, sexuelle, verbale et économique. Tous les répondants ont vécu plusieurs types de violence. Les types de violence les plus communs sont les violences psychologique et verbale présentes dans au moins une relation chez tous les hommes. Ensuite, cinq personnes ont vécu dans une relation avec de la violence physique et le même nombre avec de la violence économique. Le type de violence le moins évoqué est la violence sexuelle identifiée par deux hommes.

Les répondants occupent aussi des rôles variés dans les dynamiques de VCC (voir section 3.1.3). Ces rôles sont classés en fonction de la direction de la violence soit unidirectionnelle ou bidirectionnelle (Langhinrichsen-Rohling, 2010). Le seul homme ayant vécu de la violence unidirectionnelle occupait un rôle de victime (Tshiuetin). Dans les cas de violence bidirectionnelle, les hommes occupaient soit un rôle prédominant d'auteur (Muniss et Atenau) ou un rôle de victime et d'auteur (Matiu, Shenum et Shushep). Cette typologie facilite la compréhension des expériences des hommes, bien que nous soyons conscients des changements de rôles dans les dynamiques de VCC selon le contexte et les relations.

De plus, les expériences des participants avec le système correctionnel sont diversifiées. Cinq des six participants ont été incarcérés soit pour des infractions en lien avec la VCC (Muniss, Matiu et Atenau) ou pour d'autres types d'infractions (Shenum et Shushep). Aucun homme n'aurait porté plainte contre une partenaire. En somme, il y a une diversité de profils sur le plan sociodémographiques et une variété d'expériences relationnelles et pénales.

### **2.3.3 *Tipatshimuna*<sup>8</sup> : Récits chronologiques**

Afin de mieux comprendre la trajectoire de chaque participant, nous présentons un résumé des récits. Ces portraits démontrent la singularité des parcours et mettent en contexte les extraits d'entrevues dans la présentation des résultats. Cette démarche améliore la cohérence entre les données brutes et notre interprétation en conservant la trame narrative de chaque récit (Rubin et Babbie, 2008).

#### **Atenau (Innu-Naskapi, 51 ans)**

Né d'une mère naskapie et d'un père innu, Atenau a grandi dans une communauté innue en milieu éloigné. Son père a fréquenté un pensionnat pour enfants autochtones. Atenau a été témoin de la violence entre ses parents à maintes reprises et a été victime de violence de la part de son père. Durant son enfance, il raconte qu'ils étaient pauvres. Toutefois, ses parents trouvaient le moyen d'acheter de l'alcool même lorsqu'il manquait de nourriture. Durant son adolescence, Atenau consommait fréquemment de l'alcool au point de « quêter » de l'argent à l'entrée du dépanneur.

---

<sup>8</sup> *Tipatshimun* (au singulier) en innu-aimun signifie : une nouvelle, une histoire vécue, un récit historique (Junker et MacKenzie, 2016). Le -a final marque le pluriel des noms inanimés.

À 16 ans, Atenau a commencé une relation conjugale avec celle qui est devenue sa femme. Ils se sont éventuellement établis dans la communauté innue de sa femme. La violence a débuté tôt dans le couple. Le récit d'Atenau est ponctué par trois bifurcations sur une période d'environ 25 ans.

1) Vers l'âge de 16 ans, il a pris conscience de ses problèmes de consommation et de violence à la suite d'une remise en question. Il a décidé d'aller en thérapie en ville pour ses problèmes de consommation. Toutefois, il n'a pas terminé la thérapie et les dynamiques de consommation et de violence ont recommencé.

2) Alors qu'il avait 21 ans, Atenau était en état d'ébriété et il a battu un homme par jalousie. Il a été incarcéré et sa victime a été transportée à l'hôpital. En détention, il a réalisé l'ampleur de ses problèmes et la nécessité de trouver des moyens pour mettre fin à la violence. Il a obtenu une libération conditionnelle après 3 mois et a ensuite intégré une thérapie pour hommes violents.

Dans les années suivantes, il a participé à de nombreuses thérapies et a diminué sa consommation. Il a effectué des études collégiales et a occupé plusieurs emplois dans le domaine de la culture. Toutefois, les problèmes de violence persistaient, surtout sous forme psychologique et verbale. À quelques reprises, sa conjointe a déposé des plaintes ayant abouti à des probations et des amendes.

3) Vers l'âge de 40 ans, sa conjointe a fait appel à la police à la suite d'un incident de violence physique. Dans le cadre de poursuites judiciaires, une juge a formulé des commentaires constructifs qui ont marqué Atenau. Depuis ces événements, il y a eu un arrêt de la violence dans le couple.

Aujourd'hui, il est toujours en couple avec sa femme depuis plus de trois décennies sans interruption. Il a effectué un retour aux études et s'occupe de ses enfants et ses petits-enfants. Sans appartenance à une religion, il pratique plutôt une spiritualité autochtone.

### **Matiu (Innu-Naskapi, 36 ans)**

Matiu a été élevé dans une communauté innue en milieu éloigné. Sa mère a fréquenté un pensionnat et y a subi des sévices sexuels. Durant son enfance, Matiu a été témoin de violence de son beau-père contre sa mère. Vers l'âge de 10 ans, il a déménagé avec ses grands-parents où il a reçu beaucoup d'amour et d'enseignements en lien avec sa culture et la vie traditionnelle. Il raconte avoir subi des abus sexuels à l'adolescence. À 12 ans, il a commencé à consommer des drogues et de l'alcool.

Matiu a vécu dans des relations violentes à trois moments distincts : de 15 à 21 ans et vers l'âge de 28 ans et autour de l'âge de 34 ans. Chaque période de violence est associée avec une bifurcation entourant la fin d'une relation et l'arrêt de la VCC.

1) À l'âge de 21 ans, un ami a confronté Matiu par rapport à ses problèmes de violence et de consommation. Après avoir vu un aigle, ils se sont arrêtés et l'ami a remis à Matiu une plume d'aigle. Cet ami l'a invité à entamer une démarche spirituelle autochtone. Au fil des mois, Matiu a décidé de cheminer dans cette spiritualité et a mis fin à la VCC.

6 ans plus tard, le frère de Matiu s'est fait assassiner par un vendeur de drogue. Comme Matiu était proche de son frère, cela l'a fait retomber dans les drogues et l'alcool. Il a mis de côté sa spiritualité et a vécu une période trouble avec un retour de la VCC pendant plusieurs mois.

2) Autour de l'âge de 28 ans, la VCC s'est aggravée au point où sa conjointe a mis fin à la relation et a suggéré à Matiu d'aller chercher de l'aide. Il a accepté et a entrepris une thérapie allochtone en ville pour la violence où il a tenté de démêler les sources de sa violence et de lâcher prise. À sa sortie, il a discuté avec sa mère de la violence et de leur guérison. Il est ensuite retourné dans sa communauté et s'est impliqué dans des cercles de partage et des activités communautaires.

3) Quelques années plus tard, à la suite d'un déménagement en ville, la VCC a recommencé. Après avoir détecté des signes d'infidélité de sa nouvelle conjointe, il a tenté de vérifier son téléphone, mais elle a essayé de le grafigner. Alors qu'il faisait ses bagages pour partir, elle a commencé à lui tirer les cheveux et Matiu l'a frappé en lui disant d'arrêter. Plus tard dans la soirée, Matiu a été arrêté et détenu pendant 20 jours. Ce dernier événement a mis fin à la VCC dans la vie de Matiu vers l'âge de 34 ans.

Matiu n'avait pas d'enfant au moment de l'entretien, mais il était en couple avec une conjointe depuis environ deux ans. Il poursuit son implication dans des initiatives communautaires. Il a une appartenance à la religion catholique et pratique la spiritualité autochtone.

### **Muniss (Innu, 56 ans)**

Cet homme a grandi dans une communauté innue, dans une famille catholique. Sa mère a fréquenté un pensionnat autochtone pendant une année. Muniss raconte que ses parents travaillaient beaucoup et qu'il a manqué d'amour de leur part. Sa mère voulait l'élever comme un Blanc, ce qui a occasionné de l'humiliation dans sa jeunesse. Dès l'âge de 14 ans, il a commencé à consommer



de l'alcool pour oublier. Il travaillait la semaine, mais consommait excessivement la fin de semaine. Il devenait parfois violent en état d'ébriété et la police l'arrêtait pour le faire « dégriser ».

Muniss a eu son premier enfant à 18 ans et s'est marié avec la mère de ses enfants. Les années suivantes, ils ont déménagé en ville pour que Muniss termine des études professionnelles. Par la suite, ils se sont établis dans la communauté innue de sa femme. Dans cette communauté, Muniss a appris à chasser et pêcher avec son beau-père. Durant ces années, la relation conjugale était difficile et empreinte de violence verbale. Son parcours est ponctué par trois bifurcations.

1) À l'âge de 24 ans, lors d'une célébration, il était en état d'ébriété avancé et a battu sa femme. Il a été incarcéré durant quelques jours et a été libéré en attente de procès. Cet épisode a été le dernier incident de violence physique, mais la violence verbale a continué. À partir de ce moment, Muniss a cessé de consommer et a entrepris une thérapie suivant le modèle des AA. Il s'est impliqué au sein de groupes d'entraide et y a vécu un éveil spirituel. Durant ses premières années d'implication dans les AA, Muniss a compris progressivement son passé et les sources de sa violence.

2) Autour de l'âge de 35 ans, Muniss est revenu vivre dans sa communauté. Un jour, il a réalisé que sa femme l'avait trompé et a vécu une séparation bouleversante. Ces événements l'ont poussé à consulter un psychologue qui l'a accompagné à faire le deuil de sa relation. Ils se sont séparés quelques mois et sont revenus ensemble.

3) Au début de la quarantaine, Muniss a vécu un incident de violence verbale bidirectionnelle ayant mené à une séparation temporaire de deux années et à la fin de la violence verbale. Autour de cette période, Muniss a progressivement vécu un autre éveil spirituel, mais cette fois-ci en lien avec la spiritualité autochtone. Il s'est impliqué activement dans une multitude de cérémonies autochtones. Ces cérémonies ont contribué à son mieux-être et ont facilité le maintien de l'arrêt de la violence.

Au moment de l'entretien, Muniss et sa femme étaient séparés depuis peu, sans savoir s'ils reviendraient ensemble. Il s'identifie comme un aidant naturel : il organise des cérémonies spirituelles autochtones pour les membres de sa communauté et pour des personnes de l'extérieur.

### **Shenum (Innu, 67 ans)**

Shenum a grandi dans le bois avec sa famille. Sa mère a fréquenté un pensionnat en ville avec une majorité d'enfants allochtones. À l'âge de 6 ans, il a été amené au pensionnat pour enfants autochtones. Il s'est retrouvé dans un environnement inconnu où on lui parlait dans une langue

étrangère et où on l'appelait d'un autre nom. Ses années au pensionnat ont été marquées par la violence physique, sexuelle et psychologique. Il a vu son frère se faire battre par un religieux. Lorsqu'il a voulu dénoncer ces comportements, le religieux l'a menacé de lui tirer une balle.

À l'âge d'environ 13 ans, il a commencé à boire occasionnellement. Shenum se révoltait et s'enfuyait du pensionnat. Ses parents consommaient de l'alcool et se disputaient. À sa sortie du pensionnat, il a étudié à l'extérieur de sa communauté et a été placé dans un institut pour jeunes délinquants jusqu'à l'âge de 17 ans. De retour dans sa communauté, la consommation et la violence faisaient partie de sa vie. Vers 17 ans, il a commencé une relation avec celle qui est devenue la mère de sa fille. Cette relation marquée par la VCC a duré environ trois ans. À 25 ans, il a été incarcéré pendant presque six mois pour des vols et de la violence. Trois bifurcations marquent le récit de Shenum.

1) À 39 ans, lors d'un pow-wow, il est entré pour la première fois dans une tente à suer et a vécu un « réveil spirituel ». Il a pris conscience de la beauté de la nature et a débuté son cheminement, entre autres en arrêtant de consommer et en s'impliquant dans des cérémonies autochtones.

2) À la mi-quarantaine, alors qu'il était en couple avec une nouvelle conjointe, il s'est séparé sur un coup de tête. Malgré le fait qu'il a tenté de revenir avec sa conjointe, elle a refusé. Cet événement a marqué l'arrêt de la violence, mais l'a plongé dans une période difficile durant laquelle il a recommencé à consommer.

3) Quelques mois plus tard, lors d'un ressourcement, le partage d'un autre homme a amené un « déclic ». Shenum s'est souvenu tout à coup d'une expérience traumatisante vécue à l'âge de cinq ans. Dans son souvenir, il a été transporté à l'hôpital, a été obligé de porter des vêtements féminins et a été humilié. Cet événement a provoqué un éveil spirituel distinct lui permettant de prendre conscience des mensonges coloniaux et de se défaire de la honte et de la dépendance affective.

Au cours de sa vie, Shenum a eu environ quatre relations ayant toutes duré moins de trois ans. Aujourd'hui, il se sent bien en tant que célibataire. Il continue à s'impliquer dans la communauté en accueillant des jeunes allochtones de l'extérieur et en participant à des cérémonies.

### **Shushep (Innu, 65 ans)**

Shushep a grandi dans une communauté innue et a fréquenté une école de jour gérée par l'Église dans sa communauté. Son frère aîné a été au pensionnat. Shushep a vécu de la violence

psychologique sous forme de dénigrement de la part des autorités religieuses. Comme son père était un excellent chasseur, il n'a jamais manqué de nourriture en grandissant. Durant sa jeunesse, il a commis de multiples vols et développé une haine contre les personnes allochtones et la police. À l'adolescence, il a été placé temporairement dans une famille d'accueil. Il a été témoin des comportements violents de son père contre sa mère. Un jour, il a tué son père. Shushep a été incarcéré plusieurs années en pénitencier sans recevoir de soutien adéquat.

À sa sortie, il a déménagé dans une autre communauté innue où il a rencontré sa conjointe. La VCC était bidirectionnelle sous forme psychologique, verbale et économique. À cause de ses problèmes de consommation, ses employeurs lui ont demandé de faire des thérapies, mais la consommation excessive persistait. Son parcours est ponctué d'un enchaînement de deux événements sur une période d'environ un an :

1) Vers la mi-trentaine, Shushep a mis fin à cinq années de violence en décidant de se séparer et de partir dans une grande ville. Il y a vécu plusieurs mois en situation d'itinérance avec son frère. Un jour, il a pris conscience du mal qu'il avait fait et a décidé de quitter la ville.

2) En tentant de retourner dans sa région natale, il s'est arrêté dans une église pour faire une prière en disant : « Faites de moi ce que vous voulez. » Il a repris la route sur le pouce, mais comme il était tard, le conducteur a proposé de l'amener à une maison de thérapie pour la nuit. Rendu à cette maison, on lui a offert à manger et on lui a demandé s'il voulait faire une thérapie. Sans savoir que l'endroit était géré par des religieuses, il a accepté d'entreprendre une thérapie de neuf mois. Cette rencontre a été une expérience révélatrice qui lui a permis de mettre fin à sa consommation d'alcool.

À sa sortie de la thérapie, il a poursuivi ses études, s'est trouvé un emploi et est revenu en couple avec son ex-conjointe. Ils ont eu quatre enfants. Au fil des années, Shushep a occupé divers emplois en intervention. Il a aussi participé à une expédition marquante dans le territoire. Aujourd'hui, il est retraité et continue d'être présent pour les membres de sa communauté

### **Tshiuetin (Innu, 38 ans)**

Tshiuetin a une mère innue et un père allochtone. Sa mère a fréquenté un pensionnat pour les enfants autochtones. Il a été élevé dans une communauté innue par sa mère qui était « dure » avec lui. Depuis son enfance, il a de la difficulté à faire confiance aux autres. Il se décrit comme

quelqu'un de trop gentil qui tente de faire sa place malgré les difficultés. Il dit ne jamais avoir consommé d'alcool et fumer seulement du cannabis.

Il a commencé la relation avec son ex-femme vers l'âge de 17 ans. La violence a commencé quelques années après le début de la relation. Son ex-femme avait des problèmes de consommation. Il a surtout subi de la violence psychologique, verbale et économique, mais aussi physique. De son côté, il dit ne jamais avoir été violent avec elle ni avoir réagi à la violence. Sa conjointe a déjà déposé des plaintes sans fondement contre lui, mais les accusations ont été abandonnées.

Le récit de Tshiuétin est marqué par une seule bifurcation vers la mi-trentaine après presque 20 ans de vie commune. Un jour, quand il a réalisé que sa femme avait été infidèle, il est parti directement de leur maison. Cela a mené à une séparation immédiate et à la fin de la VCC. Après être parti, il s'est senti libre et heureux de ne plus être avec elle.

Par la suite, il a déménagé temporairement chez sa mère et s'est trouvé une maison dans la communauté. Par un concours de circonstances, il s'est retrouvé sans domicile et a dû retourner vivre chez sa mère, où il habitait au moment de l'entretien. Il prend soin de ses enfants et tente d'avoir une bonne relation avec leur mère, malgré ses inquiétudes lorsqu'ils sont avec elle. Sa séparation l'a amené à prendre conscience de sa dépendance affective et il tente de s'en défaire. Il participe occasionnellement à des cérémonies de tentes à suer, des ressourcements et des activités culturelles. Tshiuétin a huit enfants et est célibataire au moment de l'entretien. Il n'a pas d'appartenance religieuse ou spirituelle.

### **2.3.4 Déroulement du terrain et stratégies de recrutement**

Le terrain de recherche s'est déroulé dans trois communautés autochtones. L'étudiant-chercheur a effectué des entretiens auprès d'hommes et de femmes autochtones dans le cadre du projet de recherche plus vaste. À partir de la trentaine d'entretiens réalisés au sein de ce projet, nous avons sélectionné pour ce mémoire six entretiens effectués par l'étudiant-chercheur auprès d'hommes. Le fait que l'étudiant-chercheur ait rencontré ces hommes a facilité l'analyse et la validation des récits. Même si seulement six récits d'hommes sont analysés, le fait que nous ayons aussi mené des entretiens auprès des femmes a constitué une source d'enrichissement pour l'analyse des récits du corpus utilisé dans le cadre de ce mémoire.

Les séjours ont eu lieu à l'été 2021 et à l'automne 2021<sup>9</sup>. Durant cette période, les découvertes des sépultures anonymes d'enfants près d'anciens pensionnats dans l'Ouest canadien (Bousquet, 2021) ont affecté les membres des communautés. Ce contexte a pu teinter les réponses aux demandes de recrutement et le contenu des entretiens. Durant cette période, certaines personnes auraient été plus réticentes à participer au projet de recherche, tandis que ces événements pourraient avoir favorisé la participation de d'autres. D'ailleurs, plusieurs participants ont fait référence à ces découvertes durant les entretiens.

Durant les séjours, une famille de la communauté a hébergé l'étudiant-chercheur. Il y séjournait avec son conjoint qui a aussi grandement contribué au recrutement. Les membres de cette famille ont été extrêmement accueillants et ont aidé l'étudiant-chercheur à mieux connaître les différentes ressources et à identifier de potentiels participants. Vivre dans les communautés a permis une immersion dans les activités quotidiennes et a favorisé la rencontre de nombreuses personnes. De fil en aiguille, ces personnes ont dirigé l'étudiant-chercheur vers des membres de la communauté potentiellement intéressées par le projet, ce qui a facilité le recrutement. Par exemple, l'étudiant-chercheur a participé à plusieurs événements tels que l'ouverture d'une ressource communautaire, un tournoi sportif et des activités traditionnelles et culturelles. De nombreuses discussions informelles ont ponctué le séjour et ont permis de mieux comprendre le contexte particulier de chaque communauté. La collaboration avec les membres de la communauté a été particulièrement aidante afin de faciliter l'intégration à la communauté et la mise en relation avec des personnes potentiellement intéressées.

Considérant la difficulté à rejoindre des hommes, nous avons identifié un informateur clé et une informatrice clé afin d'enrichir notre compréhension de la VCC. Ces deux personnes issues d'une communauté innue ont été choisies pour leurs riches expériences personnelles et professionnelles sur plusieurs décennies en intervention et en gestion. Dans le cadre d'un entretien enregistré, nous avons, entre autres, abordé leurs expériences en tant que parents d'une fille ayant mis fin à la VCC et en tant que professionnels dans les services sociaux. L'entretien a été retranscrit et analysé de manière complémentaire aux propos des hommes. Leurs perspectives en tant que parents et professionnels ont aidé à mieux saisir les dynamiques communautaires et ont facilité la contextualisation des récits des hommes.

---

<sup>9</sup> Le premier séjour a duré un mois en juin 2021 et le deuxième séjour a duré une semaine au mois d'octobre 2021.

Dans une autre communauté, l'étudiant-chercheur a emprunté une maison pendant une semaine. Il a bénéficié du transport de la part des membres de la communauté pour se déplacer. L'accès difficile à internet et au téléphone a compliqué les démarches. Bien qu'aucun entretien avec des hommes n'ait été effectué dans cette communauté, nous avons tout de même pu rencontrer de nombreuses personnes qui ont vécu de la VCC. Ces rencontres informelles se sont faites lors d'invitations à la pêche, au chalet, à des activités culturelles et en parcourant le territoire. La présence sur le terrain avec les membres des communautés a permis de mieux comprendre les différences géographiques, historiques et sociales entre les communautés.

Pour le recrutement, nous avons posé des affiches dans des lieux publics comme les centres commerciaux et les dépanneurs. Nous avons collaboré avec des organismes locaux tels qu'un centre résidentiel communautaire, un centre d'amitié autochtone, les Services parajudiciaires autochtones du Québec, une maison pour hommes, un refuge pour femmes et un centre de bien-être. Ces organismes ont discuté du projet dans leur réseau et nous ont aidés à diffuser l'affiche de recrutement dans leurs locaux. Les réseaux sociaux ont été particulièrement utiles dans le recrutement de participants. Notre présence dans la communauté a aussi permis de recruter des participants par le bouche-à-oreille. En effet, certaines personnes du milieu universitaire et de la communauté nous ont orientés vers des candidats potentiels. Cette méthode nous a permis de demander aux participants de nous diriger vers d'autres personnes souhaitant potentiellement participer à la recherche.

De manière générale, il a été difficile de trouver des hommes prêts à participer à la recherche. Malgré une présence dans trois communautés et deux séjours dans l'une des communautés, seulement six hommes ont été rencontrés. Par manque de temps, il n'a pas été possible d'étendre le terrain de recherche à d'autres milieux. Il était généralement plus facile de rencontrer des personnes impliquées dans des démarches spirituelles que des personnes moins engagées dans de telles pratiques. Parfois, il a été compliqué de trouver un lieu et un moment pour se rencontrer. La patience, la spontanéité et la flexibilité se sont avérées importantes pour effectuer des rencontres fort enrichissantes. Nous avons généralement réussi à faire les entretiens dans des contextes agréables et confortables. Dans certains cas, l'étudiant-chercheur s'est déplacé chez les participants à leur demande. Un participant a préféré faire l'entretien dans sa voiture afin de préserver une plus grande confidentialité. Les autres rencontres ont eu lieu dans des lieux publics tels que des

restaurants ou un local scolaire. Les entretiens ont duré entre 1 heure 30 minutes et 3 heures 30 minutes. Avec la permission des répondants, les entretiens ont été enregistrés. Toutefois, à cause d'un problème technique, la moitié de l'entretien de Tshiuetin n'a pas été enregistrée. Cela pourrait expliquer pourquoi ses propos sont moins souvent rapportés dans la présentation des résultats.

Durant le séjour, l'étudiant-chercheur a pris des notes de ses observations et des conversations informelles. Sans faire partie du corpus, ces notes permettent de contextualiser les propos des participants. La contribution des membres des communautés et des partenaires a été un soutien inestimable à la réussite du terrain de recherche. Nous sommes particulièrement reconnaissants de leur enthousiasme et de leur participation au projet de recherche.

## **2.4 Stratégies d'analyse**

L'analyse thématique est privilégiée afin de faire émerger de manière inductive les thèmes présents dans les récits. Cette approche analytique consiste à construire des thèmes au fur et à mesure de la lecture du verbatim autour d'extraits précis (Paillé et Mucchielli, 2005). Afin d'organiser les données, nous avons utilisé le logiciel de traitement de texte *Word*.

D'abord, l'étudiant-chercheur a mené les six entretiens. Il les a retranscrits intégralement avec l'aide d'auxiliaires de recherche. Les retranscriptions devaient être les plus fidèles possibles aux discours des narrateurs (Guay et Thibault, 2012). Cette première étape nous a permis de nous imprégner du matériel. Par la suite, nous avons sélectionné un entretien en fonction de sa richesse afin de l'analyser en profondeur. L'objectif était de mettre en évidence les thèmes et les sous-thèmes de cet entretien. Pour ce faire, nous avons effectué une codification des données pour ensuite regrouper les concepts en catégories conceptuelles (Laperrière, 1997). De fil en aiguille, nous avons constitué un arbre thématique afin de schématiser les principaux thèmes en fonction des objectifs de recherches et des perspectives des participants. Les thèmes ont pu être regroupés en fonction de leurs similitudes afin de créer de nouvelles catégories nommées dimensions.

Puis, nous avons utilisé l'arbre thématique pour codifier chaque entretien à l'aide du logiciel de traitement de texte *Word*. Au fur et à mesure, nous avons adapté l'arbre thématique en incluant de nouvelles catégories pertinentes au projet. Nous avons ensuite effectué une analyse horizontale de chaque dimension à partir des extraits codifiés. Pour chaque dimension, une synthèse a été produite afin d'analyser les principaux éléments communs et les contrastes des récits. Les extraits les plus

marquants ont été retenus afin d'illustrer le contenu des principales dimensions. Afin d'assurer la lisibilité des extraits présentés, certaines répétitions nuisant à l'intelligibilité ont été retirées. Enfin, une fois l'ensemble du matériel codifié, nous avons rédigé une synthèse de chaque récit.

La présentation des résultats de recherche est divisée en deux chapitres. Le chapitre 3 présente une mise en récit de l'arrêt de la VCC. Nous abordons d'abord les contextes coloniaux, communautaires, familiaux et individuels entourant la VCC et les trois registres des bifurcations ponctuant ces récits. Par la suite, nous décrivons les changements secondaires découlant des bifurcations. Ces changements sont classés en fonction de cinq sphères inspirées des quatre dimensions de la roue de médecine et de la sphère globale répandue au sein de plusieurs Premières Nations (voir Lester-Smith, 2012). Dans le chapitre 4, nous analysons les processus de bifurcation vers l'arrêt de la VCC. À la suite de l'analyse des conceptions de l'arrêt de la VCC, nous proposons trois types de processus de bifurcation. Finalement, nous complétons ce chapitre par une analyse des expériences externes et internes favorisant l'arrêt de la violence. Dans la conclusion, nous revenons sur les principaux résultats de notre recherche en soulignant les limites de l'étude et ses retombées théoriques et pratiques.

## **2.5 Éthique de la recherche**

Notre étude s'inscrit dans le cadre du projet de recherche « Parcours de sortie d'adultes autochtones au Québec » financé par le CRSH. Ce projet a reçu un Certificat d'éthique (voir Annexe 2) du Comité d'éthique de la recherche – Société et culture (CER-SC) de l'Université de Montréal valide du 22 juillet 2020 au 1<sup>er</sup> mars 2023. Le Certificat d'éthique stipule que le projet respecte les règles éthiques de la *Politique sur la recherche avec des êtres humains* de l'Université de Montréal.

Dans une optique de décolonisation de la recherche, la collaboration avec les milieux autochtones et la mobilisation des épistémologies autochtones sont centrales aux considérations éthiques (Archibald et al., 2019; Blagg et Anthony, 2019; Smith, 2012). L'implication des organisations partenaires dans l'élaboration du projet plus large a permis de mieux refléter les réalités et les besoins des communautés autochtones. Sur le terrain, la collaboration avec diverses organisations autochtones illustre un désir d'engagement respectueux avec les communautés d'accueil. Cette recherche est portée par un esprit de coopération entre le milieu universitaire et les milieux autochtones grâce à la participation des membres des communautés. Le respect des perspectives autochtones et la valorisation des voix autochtones sont au cœur de notre projet.



Impliqué depuis 2016 auprès des communautés autochtones, l'étudiant-chercheur a multiplié les rencontres dans les communautés et sur le territoire, mais aussi en milieu urbain, dans les prisons, la rue et les refuges en itinérance. Dans le cadre professionnel, l'étudiant-chercheur a été impliqué en contexte autochtone à travers des centres de recherches, l'organisation d'événements, des cours de langue et du bénévolat auprès d'organismes communautaires autochtones. L'étudiant-chercheur s'efforce d'incarner en recherche et dans la vie quotidienne les notions de respect, de révérence, de responsabilité et de réciprocité telles que décrites par Archibald et Parent (2019). Inspirés du « *storywork research* », les fondements de cette recherche se trouvent dans les relations, les rencontres et les amitiés tissées au fil du processus.

Establishing relationships within the context of storywork research has become a way to sustain lasting friendships through deep caring and endless stories and talk. Learning to listen with patience, learning about cultural responsibility toward the oral tradition, learning to make self understandings, continuing the cycle of reciprocity by sharing cultural knowledge, and practicing reverence are some of the lessons that I learned... (Archibald, 2008, p. 51)

Cette démarche s'inscrit dans l'esprit du Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador (APNQL, 2014) et du Chapitre 9 de l'Énoncé de politique des trois conseils (CRSH et al., 2022) concernant la Recherche impliquant les Premières Nations, les Inuits ou les Métis du Canada. L'étudiant-chercheur a d'ailleurs suivi la formation des trois conseils afin de favoriser des pratiques respectueuses des exigences éthiques (EPTC 2 : FER). La transmission des résultats aux communautés fait partie intégrante du projet de recherche. Les participants qui le désirent pourront recevoir une copie du mémoire et une synthèse des résultats de la recherche. Cette synthèse sera diffusée et communiquée aux organismes partenaires et à ceux qui en font la demande.

Lors du terrain de recherche, les protocoles éthiques ont été suivis afin d'assurer le consentement libre et éclairé des participants. Avant chaque entretien, nous avons expliqué le contenu du formulaire de consentement (en Annexe 1) en présentant le projet de recherche, ses objectifs et les partenaires affiliés. Nous avons fait part aux participants de leurs droits au consentement libre et éclairé, des risques liés au projet, des devoirs du chercheur et des garanties de confidentialité. Afin d'assurer la confidentialité des participants, les noms des communautés ne sont pas mentionnés, les noms des participants ont été remplacés et nous omettons certains détails permettant de les reconnaître. Le consentement pour participer à la recherche et pour être enregistré a été obtenu par écrit avec le formulaire de consentement. Compte tenu du caractère sensible des discussions, les

participants étaient invités à parler à des personnes de confiance ou à des ressources, au besoin, à la suite de l'entretien. Une liste de ressources psychosociales spécifiques à la communauté de la personne a été fournie. Un dédommagement de 20 \$ a été offert aux participants afin de les remercier pour leur temps. Par la suite, les participants ont validé le résumé de leur récit et ceux qui le souhaitaient pouvaient commenter les analyses et les interprétations de l'étudiant-chercheur.

## **2.6 Forces et limites de la démarche**

La petite taille de l'échantillon (n=6) de notre étude oblige à une certaine prudence relative à la généralisation des résultats. Nous ne prétendons pas que nos conclusions soient applicables aux contextes allochtones. De plus, nous n'avons pas atteint le point de saturation empirique établi à environ 30 à 40 répondants par Pires (1997). L'expérience des participants peut donc être représentative d'une certaine partie des hommes autochtones ayant mis fin à la VCC, mais n'est pas nécessairement généralisable à tous. Notre posture subjective et nos choix méthodologiques constituent une force puisqu'ils mettent en valeur les perspectives des hommes.

Comme l'ensemble des participants a grandi et vécu la majorité de leur vie dans des communautés autochtones au Québec, les résultats ne sont pas représentatifs des réalités autochtones en milieu urbain. De plus, l'accès aux ressources varie considérablement d'une communauté à l'autre en fonction de son développement économique, de sa proximité à un centre urbain et du contexte sociohistorique. Nous sommes conscients des particularités spécifiques aux vécus dans des communautés près des milieux urbains et dans des régions isolées. Nous reconnaissons donc les différences propres à chaque nation, chaque communauté et chaque personne tout en identifiant les éléments communs et contradictoires du corpus.

Une difficulté supplémentaire a été constatée au moment d'identifier l'arrêt de la VCC. Bien que tous les participants affirment ne plus vivre de VCC depuis au moins deux ans, parfois, certains signes laissent croire une présence actuelle de violence sous des formes plus subtiles. En fait, la classification de certains comportements comme des actes de violence dépend du degré de sensibilité et de tolérance de chacun. Cette situation dénote la diversité des perspectives des hommes quant au sens donné à la violence et aux conceptions de l'arrêt de la violence (voir section 4.1).

De plus, certaines personnes ont vécu l'arrêt de la violence il y a longtemps et les ressources à leur disposition étaient bien différentes de l'offre actuelle. Il est donc important de considérer le contexte dans lequel chaque histoire s'inscrit. Il existe des différences importantes entre les ressources disponibles d'une communauté à l'autre à travers le temps. Par exemple, plusieurs organismes autochtones n'existaient pas au moment de l'arrêt de la violence de certains participants. Toutefois, le laps de temps écoulé depuis la fin de la VCC a donné un recul à plusieurs participants face à leurs expériences. Ce recul leur a permis de démêler les retombées et la portée de leur démarche et apprécier la durabilité des changements.

Nous observons aussi une certaine homogénéité dans l'échantillon en fonction des ressources mobilisées. En effet, la majorité des hommes rencontrés est activement impliquée dans des pratiques autochtones et dans une démarche spirituelle (voir section 3.3.1). La méthode de recrutement a eu tendance à nous mener vers des personnes qui occupent un rôle d'aidant et qui sont particulièrement appréciées dans la communauté. Les participants représentent donc une certaine frange de la communauté davantage impliquée dans des pratiques autochtones. Il y a un risque de manque de diversité, notamment par une sous-représentation des hommes n'étant pas passés par des démarches spirituelles autochtones. Nous avons tout de même rencontré des personnes critiques des pratiques autochtones et qui ont davantage usé de ressources informelles.

L'évaluation de la gravité des violences vécues par les répondants représente aussi une limite. Nous sommes conscients du caractère subjectif des niveaux de violence attestés par les participants. Nous considérons que les personnes rencontrées sont les mieux placées pour déterminer le niveau de gravité des comportements violents et qu'il n'était pas nécessaire de vérifier ces informations auprès d'autres personnes. La gravité d'un comportement précis varie donc en fonction de la subjectivité de chacun. Certains participants ont d'ailleurs eu de la difficulté à évaluer la VCC sur une échelle de 1 à 5. La fiche du répondant (voir Annexe 4) nous permet tout de même d'avoir une meilleure idée de la direction et de la gravité des dynamiques de violence.

Notre démarche comporte néanmoins de nombreuses forces. Les personnes interviewées et les membres des communautés ont souligné la pertinence de la recherche tout au long du projet. Le fait de mettre en lumière les succès d'hommes et de communautés autochtones est un apport considérable aux savoirs sur la VCC. Notre approche permet d'amener une perspective plus constructive des recherches criminologiques. Certaines personnes ont exprimé leur fierté à l'idée

de parler de leur cheminement. La volonté de l'ensemble des participants d'être informé des résultats de la recherche démontre l'intérêt par rapport à l'objet de recherche.

Enfin, la remise en question de la prémisse du rôle exclusif d'auteur de violence généralement attribué aux hommes autochtones contribue significativement à la recherche. Cette approche permet de documenter une diversité d'expériences et de parcours. Grâce à la collaboration des partenaires, nous avons rejoint des personnes moins visibles dans la communauté, notamment une personne ayant occupé un rôle uniquement de victime. En somme, peu de recherches se sont intéressées aux perspectives des hommes en matière de VCC. La diversité d'expériences des hommes rencontrés constitue donc une force afin de représenter la complexité des trajectoires des hommes autochtones ayant mis fin à la VCC.

## **CHAPITRE 3 – MISE EN RÉCIT DE L'ARRÊT DE LA VIOLENCE EN CONTEXTE CONJUGAL**

Ce chapitre présente une description des six récits d'hommes autochtones. D'abord, nous décrivons les contextes entourant la VCC puisqu'ils sont essentiels à la compréhension de l'arrêt de la violence. Ensuite, nous retraçons les bifurcations marquant l'arrêt de la violence. Pour ce faire, nous exposons trois registres d'événements inauguraux et les contextes de déstabilisation et d'épuisement des bifurcations. Finalement, nous présentons les changements secondaires découlant des bifurcations à travers les sphères spirituelle, mentale, émotionnelle, comportementale et relationnelle, ainsi que la sphère globale. Nous employons la métaphore filée de la descente en canot afin d'imager les récits.

### **3.1 Contextes entourant la violence en contexte conjugal : naviguer en eaux troubles**

Certaines expériences éprouvantes en amont de la VCC créent un contexte de confusion et de bouleversement chez les hommes. De manière semblable, lorsqu'une personne navigue en canot sur une rivière, elle rencontre sur son passage, entre autres, des rapides, des hauts fonds, des roches et des barrages. Toutefois, les participants décrivent des contextes de vie que nous qualifions d'« eaux troubles ». Par moment, la turbidité de l'eau fait en sorte que les obstacles n'apparaissent qu'au moment où il est trop tard pour les éviter. De surcroît, les hommes autochtones héritent d'un canot en mauvais état et doivent pallier l'effritement de la transmission des connaissances pour naviguer adéquatement. En effet, les conséquences du colonialisme amplifient davantage les obstacles des hommes autochtones par rapport à leurs confrères allochtones (Innes et Anderson, 2015).

Le cumul d'expériences collectives et personnelles difficiles a créé pour la plupart un contexte de détresse où la consommation de substances est devenue un refuge pour oublier. Cette consommation contribue à adopter des comportements dangereux. Ces contextes se démarquent par les conséquences néfastes qu'ils entraînent sur le bien-être des participants et peuvent être source de traumatismes. Ils peuvent alimenter des attitudes violentes, autodestructrices, ainsi

qu'une difficulté à gérer ses émotions ou à s'affirmer. La prochaine section aborde les contextes coloniaux, communautaires, familiaux et individuels, ainsi que les dynamiques de VCC.

### **3.1.1 Contextes coloniaux, communautaires et familiaux : « Ça vient de loin »**

Dans la majorité des entretiens, les participants ont rapidement retracé les origines de la VCC avant d'expliquer comment ils ont réussi à y mettre fin. Dès la première question, quand Atenau se fait demander « comment la violence conjugale s'est arrêtée dans ta vie? », il répond : « Je vais reculer, je vais reculer au tout début. J'étais jeune lorsque j'ai vu, j'ai entendu la violence chez nous, où j'ai grandi. » Il est important pour eux d'expliquer la relation entre leur contexte de vie et l'arrêt de la violence, de décrire les entraves marquant le cours de la rivière.

#### *3.1.1.1 Institutions coloniales : « Ils ont tellement colonisé nos grands-pères »*

Tous les participants traitent du rôle des institutions coloniales – telles que l'Église, le gouvernement et la police – dans l'explication de la violence en contextes conjugal et familial. Les cinq participants ayant eu des comportements violents tentent de comprendre la source de leur violence. Tshuetin se questionne plutôt sur sa tolérance excessive à la victimisation. La violence en contextes conjugal et familial est fréquemment mise en relation avec la colonisation des territoires, l'imposition d'un système pénal et d'un mode de vie occidental tel qu'exprimé par l'écrivaine innue An Antane Kapeshe.

Avant que les policiers n'arrivent ici dans notre territoire, nous avons déjà la civilisation nous aussi. Ce n'est pas la police qui nous a civilisés, ce n'est pas la prison et ce ne sont pas les tribunaux non plus. Aujourd'hui nous ne sommes pas gênés de dire que c'est le Blanc, après être venu ici dans notre territoire, qui a dérangé notre civilisation indienne : c'est lui qui nous a enseigné son mode de vie. (Antane Kapeshe, 1976, p. 109)

Atenau en vient à se poser la question « avant l'arrivée de la farine, c'est à dire avant l'arrivée des colons : est-ce qu'il y avait la violence chez les Innus? » Il conclut que malgré la présence de guerres, la punition et la violence en contextes conjugal et familial n'auraient pas été répandues avant la colonisation. Shenum abonde dans le même sens en racontant comment l'harmonie régnait quand il était dans le bois avec sa famille avant le pensionnat : « Avant, j'étais avec ma parenté, dans le bois, dans le territoire ancestral, tout était en harmonie avec mes parents, grands-pères. » Selon la majorité des participants, les institutions coloniales ont favorisé un climat propice à la violence. Cette logique correspond au courant explicatif de la violence familiale issue de la perspective colonialiste tel que décrit dans le mémoire de Bourque (2008).

D'abord, l'Église a mis sur pied des pensionnats et des écoles de jour pour les enfants autochtones à des fins assimilatoires. Par exemple, le pensionnat autochtone de Sept-Îles situé à Mani-Utenam a été ouvert de 1952 à 1971 (Uitetau, 2010). La découverte de sépultures anonymes dans l'Ouest canadien en 2021 (Bousquet, 2021) quelques semaines avant l'entretien est d'ailleurs mentionnée par Muniss pour exemplifier les ravages des institutions religieuses : « C'est comme je dis, ce qui se passe aujourd'hui, c'est un peu l'Église catholique, la religion catholique qui a tué nos enfants. Ils sont morts, les jeunes enfants. »

Parmi les six participants, Shenum a fréquenté le pensionnat et Shushep est allé à l'école de jour fédéral, aussi appelé externat, géré par l'Église dans sa communauté. Les autres ont un parent ayant étudié dans ces institutions<sup>10</sup>. Shenum raconte en détail comment il a été victime de traitements inhumains et de sévices physiques, sexuels et psychologiques. Il raconte ce processus de déshumanisation débutant à l'âge de 6 ans par l'imposition d'un nom blanc complètement étranger et l'attribution d'un numéro : « Mon numéro à moi c'était numéro 25, je me souviens de ça. Un numéro, j'étais un numéro. » Shenum était envahi par la tristesse, la honte, la peur et la paranoïa lors de son passage au pensionnat.

On était plusieurs à se faire assommer, on nous battait comme des hommes, comme si on était des hommes. Tout le temps peur [...], tout le monde était paranoïaque. La peur qu'il te ramasse d'un coup. [...] Là il [le frère religieux] me dit : « Enlève tes pantalons, ton numéro... ». Je suis allé chercher mon pyjama, je reste seul avec lui. [...] Là je me demande, c'est quoi... c'est pas ça, je fermais les yeux. [...] Il y avait une tension, moi je savais pas ça avant, des abus, des attouchements, quand j'étais jeune, je comprenais pas, j'avais la honte, la honte de regarder les autres. (Shenum, Innu, 67 ans)

Shenum a même reçu une menace de mort de la part d'un religieux visant à le décourager de dénoncer les abus. En voyant son frère se faire violenter, il en est venu à développer un désir de vengeance et un sentiment d'impuissance qui ont perduré à la suite de sa sortie du pensionnat.

Je regardais mon frère se faire battre par le frère. Tu regardes ton frère, c'est quelque chose. La colère, la haine, la vengeance, je pouvais plus... la vengeance, mais [...] c'est criminel. [...] Le frère [religieux] était assis, y avait une balle de 22 : « Si jamais ton père revient, tu vas recevoir ça. » [...] Une balle de 22 parce que je vais le dire à mon père... la peur, les peurs qui nous faisaient, que je le haïssais. (Shenum, Innu, 67 ans)

---

<sup>10</sup> Tshiuétin est le seul à avoir un parent allochtone. Dans les cas de Muniss, Atenau et Matiu, ils n'ont pas précisé pourquoi leur autre parent autochtone n'a pas fréquenté un pensionnat ou une école de jour.

Les membres du clergé dévalorisaient l'identité autochtone, traitaient les jeunes de « sauvages » et diabolisaient leur culture et leur langue maternelle.

« Tu parles pas ta langue, c'est la langue du diable. Moi je comprenais pas ça, c'est l'autre qui me traduisait. Pourquoi qu'il m'a fessé? Une claque sur la bouche » (Shenum, Innu, 67 ans).

Notre culture n'était pas bonne en fin de compte. Et ça, ça m'a, depuis que je suis jeune je pense, ça m'a révolté parce que j'aime ma culture, j'aime être dans le bois. [...] Les religieuses nous disaient qu'on n'était pas bon pantoute. (Shushep, Innu, 65 ans)

Pour Shenum, l'équation est simple, le retrait des enfants aux familles est la source des enjeux sociaux en contexte autochtone : « Les Innus, les enfants enlevés à leurs parents, pas d'amour : alcool, drogue, suicide. [...] Je suis content que tu sois là, je te raconte d'où viennent les violences. Partout à travers le Canada, c'est les mêmes histoires, l'estime, le suicide, l'alcoolisme, depuis des années. » Les autres participants sont conscients des conséquences des pensionnats sur leurs parents et sur leur vie. Comme leur père a fréquenté le pensionnat, Muniss et Atenau font référence à la transmission intergénérationnelle des traumatismes : « Ça vient de loin ça, jamais il [mon père] nous a parlé du pensionnat. Peut-être qu'il s'est passé quelque chose au pensionnat. [...] Mais c'est sûr qu'il a connu de la violence au pensionnat » (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans). Cette transmission de la violence est clairement décrite par Matiu et sa mère, tous deux victimes d'abus sexuels : « J'ai vu que ma mère a vécu ça aussi, abus sexuels et être touchée dans les pensionnats. Mais quand on en a parlé moi et elle, elle m'a dit "c'est un trauma qui suit la famille". »

En plus des impacts du colonialisme vécus à travers l'éducation, la moitié des participants (Muniss, Shenum, Shushep) dénonce les changements draconiens survenus au mode de vie des Innus. Ils critiquent les agissements des gouvernements dans la mise en place d'un système pénal injuste et de réserves comme stratégie de dépossession du territoire et d'exploitation des ressources minières.

C'est invisible, l'esprit est perdu. L'âme veut retourner dans son territoire ancestral. [...] C'est pas chez nous ici [la réserve], c'est dans le bois chez nous. [...] Le gouvernement nous a placés ici pour mieux nous contrôler, par la police. [...] Quand on regardait le train de minerais passer... mon territoire. Il nous donnait juste notre petite affaire pour faire de l'argent. On était des moins que rien, personne, tu comprends, encore aujourd'hui. [...] La peur de perdre les richesses de nos terres. (Shenum, Innu, 67 ans)

L'interdiction de pratiquer des cérémonies et la peur de l'intervention policière ont contribué à éroder la transmission intergénérationnelle des pratiques culturelles (Beaulieu, 2012). Shenum raconte que son père faisait des tentes à suer en cachette : « Il avait peur que les prêtres sachent que



ça se faisait encore dans notre territoire. » Muniss décrit des pratiques discriminatoires touchant la criminalisation de la consommation d'alcool pour les personnes autochtones comme son père.

Ils ont tellement colonisé nos grands-pères, ils ont tellement eu peur de la police, de la GRC. [...] Ils ne voulaient pas nous montrer c'est quoi les cérémonies. Ça ne fait pas longtemps que l'on est revenu aux traditions. [...] Mon père s'est fait arrêter souvent quand il consommait de la boisson alcoolisée. Il n'avait pas le droit de consommer. [...] Et mon père allait se cacher dans le bois pour boire. [...] Aussitôt qu'il s'est fait pogner, il s'en est allé en prison. (Muniss, Innu, 56 ans)

Dans certains cas, la résistance des parents faisait en sorte que des enfants ont évité d'aller au pensionnat. Shushep rapporte que son grand-père a dit à la GRC : « Si vous venez chercher mes enfants, je vais vous tuer. » La famille à Shenum n'a pas eu cette chance.

Là mon père arrive avec mon grand-père, ils ont descendu du bois, c'était la police et le gouvernement [pour amener les enfants au pensionnat], je pleurais en voyant mon petit frère, qui allait subir les mêmes affaires que moi (Shenum, Innu, 67 ans)

Au-delà des institutions, la violence vient aussi directement des citoyens allochtones. Shenum raconte comment sa mère a été enlevée par quatre Blancs qui l'ont laissée pour morte. Ceux-ci n'ont jamais été traduits en justice, ce qui a contribué à alimenter la haine et la violence de Shenum. Il dénonce le racisme systémique au sein des institutions, notamment en lien avec des événements vécus dans les hôpitaux et au pensionnat : « Systémique, le racisme systémique, le pensionnat, ça vient de d'là. Soit docile, "oui, monsieur, non, monsieur". Il faut écouter les Blancs, les docteurs sont pareils aussi. Systémique, le gouvernement n'ose même pas [...] admettre ses torts. »

### *3.1.1.2 Enjeux communautaires : « La communauté ne me croyait pas »*

La moitié des participants discute de certains enjeux communautaires qui peuvent contribuer à alimenter la violence en contexte familial. D'abord, Shenum est conscient que le contexte communautaire a changé depuis son enfance : « On s'entraidait, la communauté s'entraidait. [...] J'étais jeune, tu penses pas que t'es pauvre, non, la pauvreté, ça existait pas. » Shushep et Shenum dénoncent surtout le fait que les dénonciations des enfants n'étaient souvent pas crues dans la communauté. Pour Shenum, le fait de ne pas avoir été écouté expliquerait sa violence.

Je pouvais pas parler, à l'époque, parler contre les prêtres c'était un péché. Comment on dit ça? Ils nous possédaient. [...] La communauté ne me croyait pas, jusqu'à ce que les enfants soient... ils défendaient les prêtres. [...] Quand on te prend pour un menteur dans ta communauté. [...] Je suis devenu violent, parce qu'on ne m'écoutait pas quand je racontais ce que j'ai vécu au pensionnat. (Shenum, Innu, 67 ans)

De plus, la violence en contextes conjugal et familial ne relève pas d'un cas isolé : « La violence, il n'y a pas juste chez nous, je passe chez nous, dans [la communauté], j'en ai vu d'autres personnes se battre » (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans). L'informatrice clé confirme « qu'il y a beaucoup de violence dans la communauté, c'est omniprésent dans la communauté ». Des formes de violences psychologiques peuvent aussi exister sous la forme de commérages (Dessureault, 2015). Dans les petites communautés, cela peut alimenter un sentiment d'auto-exclusion : « On pensait qu'on était rejeté, on se rejette soi-même. T'entends parler de ça, "ah lui le maudit, il a fait ça", tout le monde est pointé, se sent pointé » (Shenum, Innu, 67 ans). Shushep sent aussi qu'on parle de lui dans son dos, considérant la gravité de son crime.

Mais si tu te promènes dans la communauté, si tu es assis avec moi avec une bière, ils vont parler de ça toute la journée, en mal. C'est comme ça [...] Parce que quelqu'un qui a tué quelqu'un, on parle de lui souvent. (Shushep, Innu, 65 ans)

### 3.1.1.3 Violences familiales et victimisations : « Je croyais que c'était correct »

L'ensemble des participants décrit des difficultés familiales et des victimisations de différentes ampleurs. Atenau est le seul qui raconte explicitement avoir subi de la violence physique de la part de son père. Il a souffert en recevant des fessées et des coups de poing l'amenant à normaliser la violence. Pour Muniss, une partie importante de sa détresse vient de l'humiliation occasionnée par ses parents qui l'élevaient comme un jeune Blanc. Ceux-ci auraient internalisé les valeurs occidentales et contribué à l'effacement culturel de leurs propres enfants (Mussell, 2005).

Dans la communauté, ce que j'ai trouvé dur de vivre ici, c'est mes parents. [...] Ma mère voulait vivre comme les Blancs. Elle a appris à vivre comme les Blancs. Ils voulaient faire de moi, comme de jeunes Blancs. [...] Les jeunes me traitaient de Blanc à cause que j'étais tout le temps... quand j'allais à l'école, j'étais quasiment habillé en habit par ma mère. [...] J'ai trouvé ça très triste dans ce temps-là. Je me suis toujours mis à part quand j'étais jeune. [...] et j'étais humilié. (Muniss, Innu, 56 ans)

De son côté, Matiu dit plutôt avoir été la cible de son beau-père qui le touchait et a essayé de le frapper. Toutefois, il a surtout été témoin de la VCC de son beau-père contre sa mère. Ce contexte l'a poussé à déménager chez ses grands-parents pour fuir la violence.

J'avais déjà vu la violence de ma mère, qui était touchée par mon beau-père. Il touchait à ma *moman*. Et j'étais jeune, j'avais au moins 8, 9 ans. Je voyais ma mère, dans la situation de violence. Et moi je croyais que c'était correct. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Shushep, Shenum et Atenau ont aussi été témoins de la VCC entre leurs parents. La violence se déroulait souvent en contexte de consommation : « Quand mon père buvait, il battait ma mère, tout

ça, dans la boisson. Famille dysfonctionnelle » (Shenum, Innu, 67 ans). Ils trouvaient difficile de ne pas pouvoir défendre leur mère. Shushep en est même venu à tuer son père. Après cet événement, il a été incarcéré en pénitencier et sa mère l'a renié pendant plusieurs années. De son côté, Atenau se sentait impuissant face à la violence de ses parents.

Mais j'ai grandi avec ça là, la violence, même j'ai vu mon père battre avec ma mère. Je l'ai vu. Pas juste une fois, j'en ai vu à maintes reprises. Moi, en étant jeune, je ne pouvais rien faire. J'aurais aimé défendre ma mère, c'est sûr. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Pour l'ensemble des participants, la relation avec leurs parents était difficile. Muniss, Atenau et Shenum parlent d'un manque d'amour de leurs parents. Cela a fait en sorte que Shenum ne savait tout simplement pas comment aimer : « Quand ma fille est née, sa mère me dit "prends-la", je l'ai pris, puis j'avais peur de lui faire du mal. Comment donner de l'amour à quelqu'un, comment? » Atenau décrit un contexte familial rongé par la peur et la pauvreté où la consommation avait la priorité sur la nourriture. Muniss a été particulièrement affecté par l'infidélité de sa mère : « Ma mère est partie avec un autre homme et c'est là que j'ai eu mal aussi. [...] Tabarnak, ça m'a... ça m'a bouleversé dans ma vie, ça. » Tshiuetin n'a pas déclaré avoir été victime comme enfant, mais la rigidité du pensionnat peut expliquer comment sa mère l'a élevé : « Elle me laissait avec mes problèmes. Je me suis toujours arrangé sans elle. Elle ne m'aidait pas. Elle ne m'a jamais aidé. Ça ne fait pas longtemps qu'elle soit douce ma mère. Elle était dure avec moi ma mère. »

En matière de victimisation, Matiù raconte avoir été victime d'abus sexuel entre l'âge de 12 et 14 ans d'au moins un homme et une femme : « J'ai vécu des abus sexuels, et c'était vraiment une chose. On ne peut pas... savoir c'est quoi, les abus sexuels. Quand tu touches les personnes. Nous autres, dans ces âges-là, on pensait que c'était le *fun* » (Matiù, Innu-Naskapi, 36 ans). Les pertes traumatiques, la victimisation et les tensions familiales ont mené la plupart des participants vers des périodes de grande consommation, de difficultés relationnelles et identitaires.

### **3.1.2 Contextes individuels : « À cause de mon passé »**

#### *3.1.2.1 La consommation et ses conséquences : « Je consommais pour oublier »*

La consommation abusive d'alcool et parfois de drogues fait partie du parcours des cinq hommes ayant commis de la VCC. Pour Tshiuetin, ayant été uniquement victime de violence, l'alcool n'a jamais fait partie de sa vie : « Je n'ai jamais bu de ma vie. Je fais juste fumer. » Les autres expliquent clairement que la consommation était un refuge pour oublier. Le fait de consommer

pour s'extirper de souffrances, du mal de vivre, de la tristesse et de l'ennui est un phénomène bien documenté, notamment en contexte autochtone (Brunelle et al., 2009).

Mais, pourquoi j'ai consommé de la boisson? À cause de mon passé, à cause de ce que j'ai vu, à cause j'étais jaloux, à cause j'étais très ennuyé, j'avais des ennuis dans mon passé. Il fallait pas que j'y pense à ça. Tout de suite, c'était mes amis, on consommait. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

J'ai commencé à boire à l'âge de 12-13 ans [...] Je savais pas pourquoi j'étais de même, je posais pas de question, c'est normal de boire quand t'es malade. Je savais pas que j'étais malade. [...] Pour oublier, fallait que je boive [...] quand je buvais pas, « qu'est-ce que je vais faire? », même pas penser à retourner dans le bois. Tellement de lavage, lavage de cerveau. Le mal de vivre, fallait que je boive. (Shenum, Innu, 67 ans)

Je ne consommait pas juste un peu, je consommait beaucoup. Je consommait pour oublier. [...] J'étais triste à l'intérieur de moi, mais ça ne paraissait pas à l'extérieur. Mais à l'intérieur, j'étais à terre quasiment. (Muniss, Innu, 56 ans)

Les conséquences de la consommation étaient graves. Shenum a été incarcéré près de six mois pour un vol d'alcool et des voies de fait. Son alcoolisme a provoqué une rupture conjugale alors que sa fille avait deux ans. La consommation dictait le quotidien de Shushep et il s'est retrouvé dans l'itinérance pendant quelques mois avec son frère. Atenau était rendu à quêter dans sa communauté vers 16 ans pour payer sa consommation. Muniss et Matiù racontent comment l'alcool et la drogue faisaient en sorte qu'ils perdaient la mémoire lorsqu'ils étaient en état d'ébriété.

De son côté, Muniss a causé un « gros accident » potentiellement meurtrier alors qu'il conduisait en état d'ébriété. Il a dû être transféré à l'hôpital, mais n'a eu aucune blessure. À un moment, ses comportements l'ont mené à être arrêté par la police autochtone à l'âge de 15 ans et à être détenu quelques heures dans une « prison autochtone » pour le « tranquilliser » : « J'étais un esti d'imbécile quand j'étais jeune (rires). [...] Je continuais. Il n'y a rien qui ne me faisait peur dans le temps. Non. Ça ne me changeait pas. » En somme, malgré les effets dévastateurs de la consommation, la majorité des hommes reproduisait le mode de vie toxique appris sans prendre conscience qu'il était possible de faire bifurquer leur canot vers un autre embranchement.

### *3.1.2.2 Les difficultés relationnelles et identitaires : « On m'a trop brisé »*

Chacun des hommes raconte ses difficultés sur le plan relationnel ou identitaire avant, pendant et parfois après les périodes de VCC. Par exemple, Tshuetin ne comprend pas comment il a pu tolérer la violence et pourquoi il a de la difficulté à s'affirmer et à faire confiance aux autres.

J'essaie de faire ma place dans tout ce monde-là. Je suis trop gentil donc je me fais abattre partout. [...] C'est moi qui me dis ça parce que je sais que je suis de même. [...] J'ai peur de moi-même. Je suis trop bonasse. Je me laisse trop faire. [...] J'ai toujours été de même. Je ne sais pas pourquoi. On m'a trop brisé... pas brisé, mais le manque de confiance. Je n'ai plus confiance en personne aujourd'hui. C'est ça. C'est pour ça que je ne parle pas. (Tshiuetin, Innu, 38 ans)

Les autres participants racontent un contexte entourant la VCC associé à un bouillonnement émotionnel et une mauvaise gestion des émotions. À la suite de maltraitance à l'enfance, Shenum était fréquemment en colère et pouvait devenir violent, mais aussi s'isoler et « errer » vers la consommation : « Un enfant se sent seul, quand il se fait maltraiter, t'as pu confiance en toi. Tu vis la colère, ça sort de n'importe quoi, n'importe comment. L'errance, errer, l'alcoolisme. » Shushep parle plutôt d'une révolte contre la culture blanche. Il détestait les personnes blanches dans sa communauté au point de toutes les voler.

En somme, l'accumulation des expériences difficiles a contribué à une insécurité personnelle et culturelle (Mussel, 2005), surtout chez Muniss, Shenum et Shushep. Ces trois participants sont les plus vieux et ceux ayant été particulièrement affectés par les politiques coloniales. Par exemple, Muniss vivait de nombreuses insécurités : « Je me suis vu comme n'importe qui, dans le sens, comme un itinérant, je buvais beaucoup. » De plus, ces hommes ne se sentaient pas vraiment Innus, tel que corroboré par l'informatrice clé : « C'est le plus gros problème de la communauté, la crise identitaire. Je suis qui moi? ». Comme son père était « un gars de ville », Muniss n'avait pas de modèle d'homme innu mis à part son grand-père. Shenum est encore affecté par ses expériences de discrimination anti-autochtone. Shushep exemplifie cette situation en expliquant que « quand on jouait, jeune là, quand on jouait aux cowboys, personne ne voulait être Indien ». Les participants plus vieux semblent avoir grandi dans des contextes davantage hostiles aux personnes autochtones. L'interdépendance entre les contextes coloniaux, communautaires, familiaux et individuels crée donc un environnement propice à la reproduction de la violence : mauvaise gestion émotionnelle, consommation et normalisation de la violence.

### **3.1.3 Dynamiques de violence en contexte conjugal : « Il fallait que je frappe »**

Les six participants ont occupé différents rôles dans les dynamiques de VCC. Ces dynamiques se déclinent chez les participants selon trois tendances : 1) la violence bilatérale avec une prédominance du rôle d'auteur 2) la violence bilatérale avec une équivalence entre les rôles de

victime et d'auteur et 3) la violence unidirectionnelle dans un rôle victime. Cette section vise à décrire les contextes de VCC des participants.

### *3.1.3.1 Violence bidirectionnelle : rôle prédominant d'auteur*

Lors d'incidents de VCC, Muniss et Atenau étaient surtout à l'origine de la violence, mais étaient parfois victimes. La violence se manifestait occasionnellement de manière physique. Muniss dit avoir fait usage de violence physique à une seule reprise : « Cette journée-là, j'ai bu toute la journée, c'était mon anniversaire de mariage, je buvais. Et ça s'est passé durant la nuit. J'ai battu ma femme durant la nuit. » Atenau a aussi battu sa femme à quelques reprises l'amenant à être accusée à deux ou trois reprises et à recevoir des amendes et des probation. Il a en revanche purgé trois mois de détention pour des voies de fait envers un autre homme, qu'il a commis par jalousie à l'âge de 21 ans : « J'ai des antécédents judiciaires, de la violence d'une autre personne, ma conjointe deux, trois fois qui a appelé la police pour ça. »

Lors de disputes, Muniss et Atenau ont aussi été victimes de violence. Par exemple, la femme de Muniss lui a lancé un couteau dans un doigt, mais la blessure n'était pas sérieuse : « Mais ma femme a déjà piqué par exemple. C'est quoi qu'elle m'avait garroché donc... [...] un couteau qui était resté dans mon doigt (rires). » De manière générale, la violence verbale et psychologique était davantage présente dans le couple des deux participants. Par exemple, lors des disputes, les insultes semblent parfois venir des deux côtés : « On s'est disputé verbalement et c'est des gros mots qu'on s'est dits moi et ma conjointe. On s'est disputé beaucoup verbalement... elle m'a envoyé chier, je l'ai envoyé chier » (Muniss, Innu, 56 ans). Même si Atenau n'a jamais reçu de coup de sa femme, il considère qu'il a parfois été victime de VCC : « Oui, des fois ça... elle me crie, elle me crie des fois ma femme. [...] Verbal, oui, oui, verbal des fois on se crie. » Ainsi, Atenau et Muniss auraient surtout commis la violence, mais dans le cadre de dynamiques bidirectionnelles.

### *3.1.3.2 Violence bidirectionnelle : rôle de victime et d'auteur*

Dans les cas de Shenum, Matiu et Shushep, ils évaluent le niveau de la VCC commise et subie de manière plutôt équivalente. La violence bidirectionnelle est d'ailleurs le type de VCC le plus répandu dans la société (Langhinrichsen-Rohling et al., 2012; Whitaker et al., 2007). Shenum et Matiu reconnaissent avoir été violents physiquement. La violence de Shenum dépassait même le cadre de son couple et de sa famille : « J'ai fait du mal à mes parents, à des femmes que j'ai connues, violenté des femmes, violenté la communauté. Du respect, y'en avait pu de respect,

tellement humilié, le sauvage. » Il tentait de prendre le contrôle sur l'autre : « Quand j'ai connu la mère de ma fille, j'étais violent "toi, tu m'appartiens, je veux pu que tu regardes les autres hommes." » Du côté de Shushep, il n'était pas violent physiquement, mais surtout sur le plan psychologique et économique. La violence psychologique prenait la forme de menaces, de manipulation et d'une prise de contrôle.

Ces hommes racontent aussi avoir été victimes. Shenum invoque la violence verbale et économique subie : « J'avais jamais de l'argent, c'était eux autres qui me payaient (rire). [...] Elles voulaient me contrôler, oui, c'est ça la différence. » Matiu raconte en détail un événement de VCC qu'on peut qualifier de « bidirectionnelle ». Après s'être rendu compte que sa conjointe lui cachait des choses en parlant avec un homme sur Facebook, il a voulu vérifier son téléphone, mais elle a essayé de le « scratcher ». Plus tard, alors qu'il faisait ses bagages pour partir, elle lui a tiré les cheveux et il l'a frappé en lui disant d'arrêter. S'en sont suivi une arrestation et une incarcération de 20 jours. Cette scène démontre une dynamique malsaine dans la relation, où chacun s'en prend physiquement à l'autre, mais où le coup donné par l'homme est le seul à être sanctionné. D'ailleurs, notre informateur clé corrobore que peu d'hommes portent plainte par crainte de ne pas être crus en raison des préjugés des corps policiers : « C'est ça qui est dur chez l'homme. L'homme doit convaincre qu'il est victime. »

Shushep décrit d'ailleurs une situation lors de laquelle sa femme l'a battu dans un lieu public par jalousie : « Elle m'a déjà battu en plein milieu du centre d'achat, justement parce que je parlais avec une fille. [...] J'avais les cheveux longs, elle me tirait par les cheveux. Je riais. Ça la choquait plus. Je riais, mais après, après ça je lui ai fait comprendre que moi je parle à tout le monde. » Plusieurs hommes sont donc à la fois victime et auteur de violence au sein d'une relation.

### *3.1.3.3 Violence unidirectionnelle : rôle de victime*

Seulement Tshiuétin affirme avoir été victime de VCC sans jamais avoir été violent. Tshiuétin raconte être resté presque deux décennies avec son ex-femme. Quelques années après s'être marié « pour lui faire plaisir », « tout a chamboulé ». Elle lui a fait « endurer » toutes sortes d'affaires : « Elle en a fait des affaires. Elle m'a couru après avec un couteau devant les enfants, elle me tapait des fois. J'essayais de tenir mon bout, mais ça ne marchait jamais. Une femme libre (rires). » Il avait l'impression de se faire manipuler, d'être une « marionnette ».

Elle faisait ce qu'elle voulait avec moi. [...] C'était tout le temps moi qui passais pour le mauvais, parce que c'est moi qui faisais les règles, je disais non. [...] Quand ça ne fait pas son affaire, elle finissait tout le temps par arriver à ses buts, de la manière qu'il fallait. C'est plutôt de la violence psychologique. [...] Moi je ne l'ai jamais frappé, je n'ai jamais frappé une femme tout court, de ma vie. (Tshiuetin, Innu, 38 ans)

En somme, les contextes coloniaux, communautaires, familiaux et personnels sont intrinsèquement liés aux dynamiques de violence au sein des couples. Comme l'explique Packota (2000) « *Aboriginal people do not view family violence as an offender-victim relationship, but rather as a dysfunctional community, where family violence is only one problem* » (p. 15). Ces contextes favorisent l'émergence de plusieurs formes de violence pouvant s'ancrer profondément. Toutefois, les hommes ont réussi à mettre fin à ces dynamiques. Leur récit d'arrêt est ponctué par des événements les menant à changer rapidement de trajectoire. La prochaine section explore ces bifurcations vers un embranchement différent, les éloignant des contextes entourant la violence.

## **3.2 Les bifurcations : entre déstabilisation et épuisement**

Métaphoriquement, à force de naviguer en eaux troubles, les participants sont épuisés et se laissent porter par les rapides dans des zones dangereuses. L'inévitable survient : une collision brutale. Cet événement compromet temporairement la navigation. Lorsque l'embarcation est endommagée, il faut s'arrêter, quitter la rivière et trouver des solutions. Cette période déstabilisante peut amener une bifurcation dans le chemin de la personne et déboucher à des changements significatifs. Dans d'autres cas, une personne accompagne l'homme et lui permet d'éviter les rapides en le guidant vers les sentiers de portage. Dans cette section, il sera question des événements à l'origine des bifurcations vers l'arrêt de la VCC, de leurs conséquences et de leurs contextes. Dans l'analyse de l'arrêt, nous distinguons les arrêts temporaires (qui sont suivis d'un retour de la violence) et les arrêts prolongés (qui marquent la fin de la violence). Cela permet d'amener davantage de nuances pour mieux comprendre les conséquences des événements. Tel que défini plus tôt, pour qu'un événement implique une bifurcation, il doit provoquer une reconfiguration du rapport (Hélarlot, 2006) des hommes envers la VCC et entraîner ou accélérer des changements.

### **3.2.1 Les trois registres d'événements inauguraux et leurs conséquences immédiates**

Certains événements sont vécus comme des chocs, à la manière d'un canot heurtant de plein fouet une roche. À ce moment, les conséquences du choc sont trop importantes pour ne rien faire. En



constatant les dommages, les hommes réalisent leur besoin de soutien afin de réparer leur embarcation. Cette prise de conscience amène les hommes à bifurquer de chemin en trouvant une autre voie ou en effectuant un portage afin de contourner les zones dangereuses.

Un événement marque le début d'une bifurcation lorsqu'il provoque une réaction atypique suivie de changements majeurs. Les réactions sont multiples, elles évoluent dans le temps et influencent grandement les conséquences immédiates des événements inauguraux. L'analyse des récits permet de constater que la combinaison de deux types de réactions ouvre la voie à une bifurcation : a) la déstabilisation (qui passe par la peur, le choc ou une révélation) et b) l'épuisement (qui résulte d'une accumulation d'expériences éprouvantes). La souffrance émanant de ces réactions rejoint d'ailleurs le concept de « *pains of desistance* » (Nugent et Schinkel, 2016) décrivant les difficultés du processus de désistement du crime. Toutefois, les événements inauguraux amènent aussi des changements initiaux constructifs, tels que des prises de conscience, la recherche de soutien et l'arrêt de la violence.

Nous présentons les événements inauguraux et leurs conséquences de façon concomitante, puisqu'ils sont intrinsèquement liés dans les récits. Nous identifions 15 événements inauguraux – soit entre un et trois par homme (voir section 2.3.3) – classés dans trois registres : les interventions judiciaires, les séparations et les expériences révélatrices. Par la suite, nous explorons le rôle des contextes d'épuisement entourant les événements inauguraux.

### *3.2.1.1 Les interventions judiciaires : « C'est surtout la peur qui m'a réveillé »*

Quatre interventions judiciaires marquent le début d'une bifurcation tel que documenté dans de nombreuses études (Cluss et al., 2006; Enander et Holmberg, 2008; Fagan, 1989; Marchetti et Daly, 2017; Merchant et Whiting, 2018; Murray et al., 2015; Patzel, 2001; Walker et al., 2018). Atenau, Muniss et Matiu ont été arrêtés à la suite d'épisodes en lien avec la VCC. Ils ont été incarcérés pour une durée de quelques jours pour Muniss, 20 jours pour Matiu et trois mois dans le cas d'Atenau. Le quatrième événement de violence a débouché à une probation sans peine d'incarcération pour Atenau. Malgré les sanctions judiciaires, ces événements ont seulement entraîné une séparation pour Matiu. Les trois participants ont vécu un enchaînement d'événements débutant par l'incident de violence, suivi de l'incarcération accompagnée d'une prise de conscience et débouchant sur une thérapie ou la mobilisation de ressources autochtones. Bien que Shenum et Shushep aient aussi connu la détention, les infractions ne concernaient pas la VCC et n'ont pas engendré de bifurcation.

Pour Muniss, son séjour de quelques jours en prison fut l'événement qui l'a « réveillé le plus ». L'environnement carcéral fut tellement troublant qu'il a développé une peur de retourner en prison. Dans sa cellule, il a décidé que ce serait sa dernière fois en détention – ce qui s'est avéré.

J'ai pleuré en descendant en retournant en prison. J'ai pleuré et je me suis dit dans ma cellule : [...] « Je vais essayer de ne plus revenir ici ». Depuis ce temps-là, c'est ça qui m'a réveillé aussi. La peur. La peur qui m'a réveillé. C'est surtout, je pense que c'est surtout la peur qui m'a réveillé. J'ai eu peur de retourner là. Je n'ai pas aimé l'expérience. [...] Y avait de la haine à l'intérieur de la prison. (Muniss, Innu, 56 ans)

La prison est aussi un lieu d'apprentissages, de conscientisation et de remise en question comme mentionné par Gauvin (2020). En constatant les conséquences de la violence, ils ont compris que des changements étaient nécessaires. L'institution pénale peut aussi conduire à une décision de recherche d'aide ou le retour dans un cheminement déjà entamé.

Première fois en détention de ma vie [...] C'est là que j'ai pensé beaucoup, comment vivre pour ne pas toucher à une femme et ce qu'il va arriver si je touche encore. [...] Et quand je suis revenu ici [où j'habite], j'ai dit « OK non. C'est arrêté ici. » [...] Pourquoi vivre encore de même et de tout perdre. J'ai dit « Non. Je ne veux pas vivre de même encore, c'est le temps que je prenne mon cheminement et que je vive comme avant, dans la nature, la culture. » (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Je me suis dit [en prison] : « Ah, Atenau, t'as un problème, un gros problème Atenau, il y a un problème, un bobo, un gros bobo ». Il fallait que je recule dans mon passé, c'est-à-dire il fallait que je prenne des mesures nécessaires et c'est la thérapie, pour parvenir à la guérison. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Dans certains cas, les prises de conscience sont facilitées par des intermédiaires comme les codétenus et les juges. Avec l'aide d'un codétenu ayant un bagage de VCC, Matiu a appris en quoi consiste la violence et a réfléchi aux moyens afin d'arrêter la violence physique.

Il y avait une autre personne avec moi en détention qui m'a aidé. [...] Il m'a parlé des violences, c'est quoi les violences [...]. C'est là que j'ai vécu tout. [...] C'est lui qui m'a aidé pour réfléchir pour ne pas toucher de femme et tout. Parce qu'il a vécu la même chose lui aussi, il a été arrêté pour violence conjugale. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Un autre participant parle de son expérience au tribunal. Atenau dit avoir « été marqué » par les commentaires constructifs de la juge qui l'a décrit positivement. Se sentant valorisé, il a pris au sérieux la recommandation de la magistrate.

Elle me disait, j'étais un homme bien, puis : « Je veux pas te voir ici la prochaine fois. » [...] Là, j'ai bien réfléchi, c'est vrai depuis ce temps-là, après que j'ai passé en Cour, je n'ai jamais retourné. Ça là, ça m'a marqué. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

D'ailleurs, des études ont documenté le rôle thérapeutique des acteurs judiciaires au sein de tribunaux spécialisés pour les personnes autochtones (Johnson, 2014) et plus spécifiquement dans le désistement d'hommes autochtones auteurs de VCC (Marchetti et Daly, 2017). Le concept de « *therapeutic jurisprudence* » développé par Wexler et Winick (1991) est aussi à l'origine d'une riche littérature sur les impacts bénéfiques du système judiciaire.

En somme, la moitié des participants a agi à la suite d'expériences judiciaires marquantes. Ils ont aussi développé une vigilance – voire une peur de la prison – pour éviter une réincarcération : « Faut que je sois très, très vigilant. [...] Je fais très attention. Si je montre la violence, il y a quelque chose qui m'attend : la prison » (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans).

### *3.2.1.2 Les séparations : « Ma femme est partie elle aussi avec un autre homme »*

Cinq hommes ont vécu des séparations en lien avec la violence, des départs volontaires dus à l'infidélité ou à une décision personnelle. Atenau est le seul à avoir maintenu une relation conjugale sans interruption. Tandis que Muniss et Shushep ont vécu des séparations temporaires, les autres se sont séparés définitivement.

Tous les événements inauguraux de séparation ont immédiatement mené à des arrêts temporaires ou prolongés. D'ailleurs, les séparations font partie intégrante de la littérature sur l'arrêt de la violence auprès des victimes (Chang et al., 2010; Flasch, 2020; Flasch et al., 2019; Murray et al., 2015; Wuest et Merritt-Gray, 1999). Les incidents de VCC peuvent créer des points de rupture où la séparation force un arrêt de la violence – prolongé pour Muniss et temporaire pour Matiu. Par exemple, le premier a vécu un épisode de violence verbale s'étant soldé par une séparation de deux années. Tandis que pour le second, la séparation a eu lieu après une confrontation de sa conjointe au sujet de la violence.

[Mon ex m'a demandé :] « Pourquoi tu as fait ça la violence, tu m'as frappé? [...] Pourquoi tu n'es pas allé chercher une réponse, pour trouver une solution pour travailler sur notre relation? » [...] J'ai accepté. Mais, après ça, je suis parti en thérapie pour chercher la réponse, c'est quoi. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Tous les participants sauf Atenau ont vécu au moins un événement inaugural lié à une séparation volontaire. Pour Muniss, Matiu et Tshiuétin, certaines séparations volontaires suivent la découverte de l'infidélité. Ellington (2015) souligne que la jalousie et l'infidélité sont des sources de conflits pouvant mener à la VCC chez les hommes autochtones. Bien qu'il a été infidèle, Muniss a réalisé

le mal causé par l'adultère quand sa femme l'a trompé. Sous le choc, il a vécu une détresse le menant à consulter un psychologue, et ce, sans retourner dans la consommation.

Ma femme est partie elle aussi avec un autre homme. Tabarnak, c'est là que j'ai demandé de l'aide à un psychologue pour passer au travers de ça. J'ai eu de la misère en esti et j'avais déjà arrêté de consommer. Et j'ai trouvé ça dur en esti. Je n'ai pas dormi pendant 2 jours. (Muniss, Innu, 56 ans)

Certaines conséquences des séparations ont été particulièrement difficiles pour quatre des participants. En effet, Muniss et Tshiuetin devaient s'occuper des enfants en tant que père monoparental : « J'ai trouvé ça dur aussi de garder les enfants, monoparental, un homme » (Muniss, Innu, 56 ans). Tshiuetin s'est retrouvé à gérer les services de protection de la jeunesse et à vivre chez sa mère avec plusieurs de ses enfants. Malgré les impacts de la séparation, Tshiuetin évoque avoir été « le plus heureux » au moment de sa séparation.

Les deux autres cas de séparation volontaire ont aussi occasionné des souffrances. La séparation était une manière de fuir sa propre violence pour Shushep : « Parce que moi j'avais peur de recommencer, recommencer ma routine, de faire du mal à du monde, de faire du mal à du monde que j'aime. » Après leur décision de partir, Shenum et Shushep ont vécu une période de consommation abusive suivie d'un événement inaugural. Pour Shushep, cette période s'est déroulée dans un contexte d'itinérance et d'exil de sa région. Dans les deux cas, la consommation s'est clôturée par la recherche de soutien et des expériences révélatrices porteuses de changements. En somme, les séparations peuvent provoquer des réactions opposées. Les hommes y réagissent par une détresse émotionnelle, mais aussi par des prises de conscience et une recherche d'aide. C'est donc la manière de réagir à un événement qui conditionne le processus de changement.

### *3.2.1.3 Les expériences révélatrices : « Ça a changé ma vie »*

La majorité des participants a vécu des expériences révélatrices en lien avec la spiritualité (Matiu, Shenum et Shushep) et des remises en question identitaires (Atenau) aussi documentées dans plusieurs études (Brassard et al., 2017; Denzin, 1989; Fisher-Townsend, 2018; Gottzén, 2019; Marchetti et Daly, 2017; Senter et Caldwell, 2002). Sur le plan spirituel, après avoir vécu plusieurs mois d'itinérance, Shushep a fait une courte prière en disant : « Faites de moi ce que vous voulez. » Ensuite, à travers un concours de circonstances, une religieuse – habillée en civil – l'a invité à une thérapie et il a accepté malgré sa haine de la religion. À la suite de cette thérapie religieuse de neuf mois, il n'a plus jamais consommé. Du côté de Shenum, il a vécu deux expériences révélatrices.

La première fois, lors d'un pow-wow avec son frère, il est entré « juste de même » dans une tente à suer (*matutishan*)<sup>11</sup> où il a eu un « réveil spirituel » marquant le début de son cheminement. La seconde fois, huit ans plus tard, dans le cadre d'un ressourcement autochtone, il a vécu un « éveil spirituel » déclenché par un partage faisant émerger d'un « coup » des souvenirs douloureux et profondément enfouis. Soudainement, il s'est rappelé un incident traumatisant survenu alors qu'il avait cinq ans. Déplacé à l'hôpital dans une grande ville loin de sa communauté, il a été brutalisé, humilié et forcé à s'« habiller en fille ». Cet « éveil spirituel » a permis à Shenum de prendre conscience des mensonges du passé et entreprendre des changements sur le plan émotionnel.

[À l'âge de 5 ans,] c'est là que j'ai fermé l'amour vrai, l'amour inconditionnel de chaque être humain. [Mon éveil spirituel] ça a changé ma vie, ma dépendance envers la femme avec qui j'étais a complètement disparu. Ça fait tellement mal, que... il y avait pu de mal. [...] Être soi-même, pas avec le mental, avec le cœur (Shenum, Innu, 67 ans)

L'expérience révélatrice de Matiu a débuté par une conversation avec un ami l'amenant à prendre conscience de la violence vécue et commise et l'encourageant à aller vers la spiritualité autochtone.

« Tu connais-tu le respect des femmes? » J'ai dit « Non, c'est quoi? » Il m'a dit : [...] « As-tu déjà vu quelque chose de ta mère qui était de la violence conjugale? » J'ai dit : « Oui plusieurs fois. [...] Moi aussi j'ai fait ça à une de mes blondes, que je vis avec depuis 5 ans. Et moi j'ai pensé que c'était correct. » Mais, il m'a dit : « Je vais te donner quelque chose. Je veux que tu travailles sur toi-même. » [...] On a vu un aigle. [...] Il m'a donné une plume d'aigle. Il m'a dit : « Ton chemin de guérison que tu vas vivre, ça ça va t'aider. » (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Les incidents de violence engendrent parfois dans les récits une remise en question identitaire sans qu'il y ait de sanctions judiciaires ou de séparation (Stefanakis, 1998; Walker et al., 2018).

Au tout début, moi, après... après avoir violenté ma femme, je me suis dit... je me suis dit : c'est qui Atenau? Je me voyais pas de même.... lorsque j'ai donné la violence à ma femme, je me voyais comme une personne stable, un homme bien. C'est alors que j'ai décidé de poursuivre la thérapie. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Que ce soit à la suite d'un concours de circonstances, une cérémonie, un cercle de partage ou une remise en question, les hommes ont entrepris ou poursuivi des démarches de guérison à travers la religion, la spiritualité autochtone et les thérapies. Certaines expériences révélatrices se déroulent après l'arrêt de la violence, mais enclenchent des changements qui consolident cet arrêt.

---

<sup>11</sup> Le *matutishan* (prononcé « *metachane* ») aussi appelé « tente à sudation », « tente à suerie » ou sweat lodge est une cérémonie où les personnes sont assises dans une tente et des pierres chauffées sont placées au centre. Il « est utilisé pour guérir, pour gagner de l'énergie au niveau physique, moral ou spirituel, pour favoriser la chasse, ou pour avoir du beau temps » (Beaulieu, 2012, p. 213)

Pour conclure, les bifurcations débutent par des événements inauguraux classés dans trois registres : les interventions judiciaires, les séparations et les expériences révélatrices. Notre analyse confirme la prépondérance des événements au sein des couples et des dynamiques conjugales telle qu'identifiée par Giordano (2015). A posteriori, ce sont les réactions des hommes aux événements plutôt que la nature des événements qui provoquent une bifurcation. Leur réaction est généralement orientée autour d'une déstabilisation liée à la peur, le choc ou une révélation. Cette déstabilisation provoque une rupture du quotidien propice aux prises de conscience de leurs problèmes relationnels, de violence et/ou de consommation. Les événements inauguraux identifiés sont à la source de changements importants. Ces changements impliquent souvent une décision de mettre fin à la violence et des actions concrètes, comme quitter une relation abusive (temporairement ou définitivement), arrêter la consommation, entreprendre une thérapie ou faire appel à des ressources autochtones. Dans tous les cas, les événements inauguraux s'imbriquent dans des contextes de fatigue, lors desquels les hommes sont éreintés à force d'avoir avironné seuls.

### **3.2.2 Le contexte d'épuisement : la goutte qui fait déborder le canot**

Les événements inauguraux s'inscrivent tous dans un contexte de vulnérabilité où les personnes vivent une forme d'épuisement à la suite des conséquences de leur passé, de leur consommation, de la violence et des interventions policières. Ce contexte d'épuisement ressemble à la « période critique » décrite par Bidart (2006) dans son étude des bifurcations. En effet, une dégradation de la situation et une accumulation d'événements perturbateurs contribuent à augmenter le sentiment de fatigue. « Le seuil du supportable se rapproche » (Bidart, 2006, p. 40), comme si le canot était sur le bord de déborder. Cette usure aussi décrite dans une étude sur les processus d'arrêt de la toxicomanie permet de contextualiser les changements de comportements (Vavassori et al., 2003).

Pour la plupart des répondants, le seuil de non-retour a été dépassé lors d'une période de consommation excessive. Muniss, Atenau, Shushep et Shenum étaient épuisés et ont décidé d'entamer des démarches pour gérer leur dépendance à l'alcool. Avant d'aller en thérapie, Shushep avait vécu l'itinérance et prenait conscience des conséquences de la violence :

Je pense que j'étais tanné. [...] C'est quand je me suis retrouvé tout seul, un jour-là. Quand je pensais au mal que j'avais fait, à mes parents, à mes frères et sœurs, à toute, à ma conjointe, mes enfants, et j'ai dit là : OK, c'est assez. (Shushep, Innu, 65 ans)

Muniss est passé par l'enchaînement d'une période de consommation élevée, de violence physique, d'incarcération débouchant sur une sortie de prison déterminante. Au contact avec ses proches, il a réalisé qu'il devait aller chercher de l'aide. Depuis, il n'a plus jamais consommé d'alcool.

J'étais tanné. J'avais 24 ans dans ce temps-là [après sa sortie de prison]. J'ai demandé de partir en thérapie, j'ai dit : « Je veux essayer de ne jamais plus revenir en prison. » Ça m'a bouleversé beaucoup de rester en dedans. (Muniss, Innu, 56 ans)

Matiu et Tshiuétin ont plutôt atteint leur limite après des épisodes de violence commise et subie.

« J'ai déjà fait des menaces à ma blonde, j'ai déjà fait de la manipulation à ma blonde, et ça ne me tente pas de vivre encore de même » (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans).

Elle ne voulait pas me le dire, mais elle ne me regardait pas. Je ne sais pas si c'était la première fois [qu'elle était infidèle], mais moi c'était le bout du bout. J'en avais assez d'elle. (Tshiuétin, Innu, 38 ans)

En somme, l'intersection entre un moment déstabilisant et une période critique d'épuisement serait propice aux bifurcations. Cette imbrication entre la déstabilisation soudaine et l'épuisement progressif laisse transparaître une distinction entre un mode rapide et un mode lent dans les processus de changements (Hélarlot, 2006). Ce constat fait écho aux résultats de Brassard et ses collègues (2017) qui établissent qu'une période dépressive et une phase d'éveil ou de « remontée » précèdent l'arrêt de la violence chez les hommes autochtones. Les bifurcations débutent donc par un contexte d'épuisement et de déstabilisation et sont suivies d'un enchaînement de changements.

### **3.3 Changements secondaires découlant des bifurcations**

Après les bifurcations, les hommes doivent mettre en place des changements afin de continuer leur chemin. Les risques de chavirer, de rompre le canot ou d'être emporté dans les eaux vives sont toujours présents. Parfois, il faut prendre un temps de repos sur la rive afin d'identifier les parties endommagées du canot et apprendre à les réparer. En constatant les dommages, ils comprennent mieux pourquoi il était si difficile de naviguer. Après avoir essayé d'avironner seuls, ils acceptent le soutien et apprennent à manœuvrer adéquatement. À deux, chacun joue un rôle essentiel : celui à l'avant repère les obstacles et celui derrière dirige l'embarcation. Plutôt que de partir à la dérive, les hommes s'entraident, apprennent à identifier les rapides dangereux, à repérer les portages et choisissent la voie à emprunter.

Les bifurcations impliquent des changements initiaux à court terme, suivis de changements secondaires à long terme. Ces changements secondaires sont analysés en s'inspirant des quatre

sphères de la roue de médecine dans une perspective holistique (Lester-Smith, 2012) : la sphère spirituelle, la sphère mentale, la sphère émotionnelle et la sphère comportementale et relationnelle. De plus, la sphère globale complète l'analyse en abordant des aspects transversaux aux autres sphères. En s'inspirant des épistémologies autochtones, l'objectif est de présenter les changements vécus par les hommes en tenant compte des perspectives autochtones contemporaines et traditionnelles de guérison : « *Indigenous traditional and contemporary ways of healing include awareness and honour of life with respect for self, others and environment by living in spiritual, emotional, physical and intellectual balance* » (Lester-Smith, 2012, p. 2).

Les changements présentés dans la prochaine section sont souvent diffus et ne découlent pas nécessairement d'un événement précis. Ils surviennent généralement à la suite d'une accumulation d'expériences soutenant. Certains changements survenant après l'arrêt des gestes de VCC seront abordés, car ils font partie du récit d'arrêt de la VCC. Ainsi, ces changements permettent d'éviter le retour de la violence. Dans le cadre de cette analyse, les changements analysés correspondent à certains critères : 1) ils s'inscrivent sur le long terme, 2) ils ont des impacts directs ou indirects sur l'arrêt de la violence et 3) ils découlent directement ou indirectement des bifurcations. Certains aspects éprouvants des changements seront aussi abordés.

### **3.3.1 Sphère spirituelle**

La sphère spirituelle est associée aux croyances, aux pratiques spirituelles, aux cérémonies, au monde des rêves et des esprits, aux histoires de création et à la relation avec le Créateur (Wenger-Nabigon, 2010). Le contexte colonial présenté précédemment permet d'appréhender la complexité des enjeux spirituels des communautés autochtones. En effet, les tentatives d'effacement des cultures autochtones ont amené certains hommes à adopter des pratiques religieuses, à se réapproprier une spiritualité autochtone ou à trouver un équilibre entre les deux. Suivant les travaux de Jérôme (2008), la spiritualité autochtone est définie comme « un ensemble de pratiques et de savoirs » inspiré d'une mémoire collective locale et des échanges entre nations autochtones. Il n'est donc pas étonnant de retrouver une diversité de relations avec la spiritualité et d'observer différents rôles attribués aux pratiques spirituelles. En effet, il y a une variété de manières de canoter et d'embarcations à utiliser en fonction du chemin à emprunter et de ses besoins.



### 3.3.1.1 La diversité des relations avec la spiritualité : « Je me suis suivi »

À la suite des bifurcations, les participants ont développé différentes relations à la spiritualité. Shushep a intégré les pratiques religieuses alors que quatre autres participants ont pris le chemin de la spiritualité autochtone. Tshiuétin est le seul à ne s'identifier à aucune religion ni spiritualité.

À la suite de sa rencontre avec une religieuse, Shushep a bifurqué vers des croyances religieuses. En effet, la religion a aujourd'hui une place « importante » pour lui, tandis qu'il a eu de mauvaises expériences avec la spiritualité autochtone. Les enseignements des religieux sur la bonté fondamentale de l'être humain ont permis à Shushep d'écarter la colère à l'origine de sa violence.

C'est drôle à dire, c'était les frères et les sœurs qui dirigeaient cette [...] thérapie, mais ils m'ont bien enseigné eux autres, la religion [...] ce que les Oblats étaient supposés nous enseigner, ce que moi j'avais compris dans la thérapie, c'est vraiment quelque chose de bon. [...] Ce que j'ai compris dans la religion qu'ils m'avaient enseignée c'est la bonté des gens [...] qu'il y avait beaucoup de monde bon. (Shushep, Innu, 65 ans)

Muniss et Shenum sont passés par une forme d'éveil et/ou de réveil spirituels. Bien que Shenum ait vécu ces expériences spirituelles lors d'événements inauguraux, Muniss a plutôt vécu des éveils spirituels à travers des changements à long terme. Issu d'une famille « très catholique », Muniss a d'abord vécu un éveil spirituel catholique à travers une thérapie religieuse et les Alcooliques anonymes. Muniss s'est orienté vers le catholicisme par « obligation » pour faire plaisir à ses parents. Des années plus tard, il s'ennuyait et se sentait « coincé » : « Tu ne montes plus. [...] Je ne me sentais pas bien. » Il a tranquillement délaissé la religion et exploré la spiritualité autochtone.

J'avais 24 ans, je suis quasiment rentré dans... mais je n'étais pas prêt pour les affaires autochtones, les affaires de spiritualité autochtone. [...] Mon père, ma mère étaient des gens très catholiques. J'ai suivi leur chemin un bout de temps, j'ai fait les AA et je me suis ennuyé dans le catholicisme. [...] Il fallait que je pense à moi. J'ai arrêté la religion catholique, je me suis suivi spirituellement, je me suis ouvert. (Muniss, Innu, 56 ans)

En ce qui concerne Atenau et Matiu, leurs bifurcations les ont amenés à entreprendre un cheminement dans la spiritualité autochtone. Sans parler d'éveil, ils ont développé leur spiritualité progressivement à travers une relation d'amitié pour Matiu, ou dans des thérapies pour Atenau. Finalement, Tshiuétin ne s'identifie pas à la spiritualité, mais participe à certaines cérémonies telles que le *matutishan* (tente à suer).

On observe donc différents niveaux d'implications dans des pratiques religieuses et de spiritualité autochtone. Shushep est surtout engagé dans des pratiques religieuses, alors que Muniss et Matiu ont navigué entre la religion et la spiritualité autochtone. De leur côté, Shenum et Atenau se sont

essentiellement investis dans la spiritualité autochtone. Le profil plus atypique de Tshiuetin, uniquement victime, démontre que vivre une spiritualité n'est pas une condition à l'arrêt de la violence. Pour d'autres, les pratiques spirituelles peuvent jouer des rôles importants dans les processus de changement.

### 3.3.1.2 Le rôle des pratiques spirituelles : « Ça me cherchait en dedans »

Pour la plupart, les pratiques spirituelles occupent un rôle important dans leur cheminement. Ils ont généralement participé à de nombreuses cérémonies à travers le Québec, le Canada et même les États-Unis dans certains cas. Les pratiques les plus répandues sont la tente à suer (*matutishan*), la tente tremblante (*kushapatshikan*)<sup>12</sup>, le cercle de parole, le *Sundance*<sup>13</sup> et le rassemblement spirituel (Capone, 2014; Junker et MacKenzie, 2016). L'ensemble des participants a participé à au moins une de ces cérémonies. Quatre participants soulignent l'apport des pratiques autochtones : « Ça m'a beaucoup aidé la thérapie pour autochtone traditionnelle » (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans).

Ce qui m'a aidé beaucoup dernièrement avec mon cheminement et mon réveil spirituels, c'est la spiritualité autochtone. J'ai fait du chemin avec ça et j'ai vu mon évolution [...] parce que ça me cherchait en dedans et j'ai recommencé en haut. (Muniss, Innu, 56 ans)

Ils soulignent les liens entre les pratiques spirituelles et la culture innue et naskapie à travers leur langue, la relation avec les animaux et le territoire. Matiu a constaté les approches distinctes entre les thérapies allochtones et les pratiques autochtones.

Mais aujourd'hui, je prends le chemin de spiritualité. C'est ça qui m'a le plus aidé. J'ai parlé mon langage et j'ai parlé de tous les termes qu'ils utilisent : les plantes, les plumes, les oiseaux, l'ours, différents animaux. Et c'est tout touché. Mais dans la thérapie [allochtone], c'est des fois, juste un papier, document et tu parles, papier, documents, parler, papier, documents, parler. Et dans la spiritualité, tu vois, tu es dans la nature, tu es dans le sable. C'est tout touché. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Symbole de la revitalisation spirituelle innue, la cérémonie de la tente à suer est instrumentalisée à des fins psychothérapeutiques et serait la plus efficace parmi les pratiques de guérison (Desaulniers Turgeon, 2011; Jérôme, 2010). Cette cérémonie offre aux personnes un espace d'échange sur leurs difficultés (Capone, 2014). Pour la moitié des participants, les cérémonies autochtones permettent de recevoir des réponses ou des signes. Toutefois, les messages sont parfois compris bien plus tard

---

<sup>12</sup> Le *kushapatshikan* consiste en une tente conique qui permet aux Innus de communiquer avec les maîtres des animaux pour la chasse afin de savoir où se trouvent les animaux (Armitage, 1992; Capone, 2014).

<sup>13</sup> La *Sundance* est un rituel dans lequel « les danseurs, par l'expérience de la souffrance (ils sont suspendus à un arbre par des piercing rituels dans la poitrine), témoignent de leur prière au Grand Esprit. » (Beaulieu, 2012, p. 173)

dans le cheminement d'une personne. L'univers des rêves est aussi une source de réponses, de connaissances et permet d'être lié aux ancêtres. Pour Matiu, c'est en participant à une cérémonie qu'il a obtenu sa réponse et accepté son « cadeau pour aider les autres ».

J'ai déjà vu la *lodge* dans mon rêve, j'ai déjà vu les *teueikan*<sup>14</sup> [...] Quand j'étais là [dans la *lodge*], c'est où que j'ai reçu ma réponse : dans ma vie, je veux... aider les gens et continuer mon cheminement de guérison. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Qu'est-ce que mes ancêtres ont fait, aujourd'hui, j'essaie d'apprendre, dans mes rêves. Je reçois des rêves des fois et c'est dans mes rêves que je continue à apprendre mes rituels, comme la tente à suer qu'on a faite l'autre jour. Nos grands-pères le faisaient, c'est pour ça que je veux continuer à le faire [...] Ils vivaient dans leurs rêves pour continuer leur vie et savoir où ils en étaient, ce qu'ils faisaient. (Muniss, Innu, 56 ans)

À travers les années, plusieurs participants ont développé un lien avec le « Créateur » en se tournant vers lui pour prier, en admettant leur tort ou en comptant sur son soutien. Cela a aidé certains hommes à mettre fin à la VCC.

En se tournant vers le Créateur, puis la prière nous aide aussi pour la violence, la drogue aussi (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

C'est surtout ça qui m'a aidé dans la vie, pour passer au travers tout ce que j'ai vécu, c'est mon Créateur. Sans mon Créateur, je n'aurais pas passé au travers les situations que j'ai vécues. (Muniss, Innu, 56 ans)

Comment j'ai réussi à ôter ma violence? Quand j'ai admis mes torts au Créateur : *matutishan*, la tente à suer, j'ai venu à côté ici... guérison. La haine : disparu. La honte, ressentiment. J'ai réussi à me connaître moi. (Shenum, Innu, 67 ans)

En revanche, les pratiques spirituelles n'ont pas un effet transformateur pour tous. Tshiuétin participe à des cérémonies, tel que le *matutishan*, sans que ce soit lié directement avec une bifurcation ni avec l'arrêt de la VCC. En effet, il parle du *matutishan* comme moyen de détente : « J'adore ça, moi [le *matutishan*] [...] comment ça se passe, la cérémonie, la chaleur. J'aimerais ça qu'ils n'ouvrent jamais la porte. Moi je suis une personne frileuse alors je suis bien. »

Des changements importants dans la sphère spirituelle prennent forme à la suite des bifurcations. Tous excepté Shushep parlent des bienfaits des pratiques spirituelles autochtones. Toutefois, seulement Atenau, Matiu, Muniss et Shenum établissent explicitement un lien entre ces pratiques

---

<sup>14</sup> « Le tambour innu *teueikan* est fait d'une peau de caribou, montée sur un cerceau de bois. [II] se joue suspendu (accroché par une corde) et est frappé par le chasseur-chanteur à l'aide d'une baguette. » (Beaulieu, 2012, p. 113)

et l'arrêt de la VCC. Les changements sur le plan mental jouent aussi un rôle important dans les parcours des hommes.

### 3.3.2 Sphère mentale

La sphère mentale implique des changements cognitifs liés à la pensée, aux apprentissages, à la conscience et aux décisions (Tanner et al., 2022). Ces changements passent par des enseignements, des discussions et des réflexions menant les participants vers l'arrêt de la VCC. En fouillant le passé, certains s'aperçoivent des effets de leur victimisation et des pertes traumatiques. Ils prennent conscience des sources de la violence, ils comprennent pourquoi leur canot était si endommagé. Cette section aborde le processus d'identification des sources de la violence comme moyen favorisant l'arrêt de la VCC par la résolution des causes de cette violence. Cette résolution passe, entre autres, par un processus d'acceptation du passé et une décision de se pardonner.

#### 3.3.2.1 L'identification des sources de la violence : « Pourquoi j'ai fait ça? »

Au départ, plusieurs ne savaient tout simplement pas pourquoi ils avaient des comportements violents. Au fil de leurs démarches thérapeutiques, tous les participants auteurs de violence se sont questionnés sur les sources de leur violence. Ils ont exploré les liens entre les contextes coloniaux, communautaires, familiaux et individuels et l'émergence des dynamiques de violence afin de résoudre la violence à sa source. Certains participants ont donc exploré les logiques d'action qui sous-tendaient leur propre violence.

Il y a plusieurs affaires qui me sont arrivées dans ma vie, je ne savais pas pourquoi j'ai fait ça. Mais durant mon cheminement, j'ai pu comprendre c'est quoi, ce qui m'est arrivé, pourquoi j'ai fait des erreurs de même. (Muniss, Innu, 56 ans)

Mais la violence, on doit travailler sur soi-même, la thérapie. De comprendre, de comprendre d'où vient la violence. Pourquoi la violence est-elle chez nous? Pourquoi? On doit poser la question sur ça. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Pourquoi j'ai fait ça, pourquoi j'ai fait ça? Pourquoi je suis tout le temps allé vers la violence sur mes blondes? Chaque blonde que j'avais. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Les liens entre la victimisation et les comportements violents sont bien documentés (Gilbar et al., 2020; Voith et al., 2022; Wemmers et al., 2017). Plusieurs études en contexte autochtone décrivent les conséquences des « pertes traumatiques » coloniales sur la violence, la consommation et les problèmes de santé mentale (Aguiar et Halseth, 2015; Bombay et al., 2014; Brave Heart, 1998; Mussell, 2005). Afin d'expliquer la reproduction de la violence, Miller (2002) mobilise le concept

de « trauma re-enactment » défini comme un : « *pattern of addictive behavior developed to cope with the legacy of trauma* » (p. 163).

Shenum et Shushep ont réalisé progressivement l'ampleur des conséquences des pensionnats et des écoles de jour autochtones. Le retour de souvenirs traumatiques durant les événements inauguraux a fait réaliser à Shenum qu'il n'était pas un « sauvage » : « Quand j'ai compris qui étaient les sauvages, c'était eux autres [les religieux], certains, après la guérison que j'ai fait, à l'âge de 39 ans. [...] L'histoire, faut savoir ça. On est pas méchant, non, ils nous ont rendus méchants. » Enfants d'ex-pensionnaires, les autres participants ont appris l'histoire de leur communauté et ses effets sur la violence. À leur tour, ils ont transmis ces connaissances à leur famille et leur communauté.

Ma femme, faut qu'elle nous connaisse, faut qu'elle connaisse notre histoire, parce que pourquoi je suis de même? [...] D'où vient la violence chez les Innus? En consommant de la bière. [...] Ce n'est pas tout le monde qui... a été abusé physiquement, psychologiquement, sexuellement au pensionnat, c'est pas tout le monde, mais il y a beaucoup de gens qui ont passé par là. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

La plupart des participants établissent un lien clair entre la compréhension de leurs traumatismes et l'arrêt de la violence. À la suite d'une longue démarche, Muniss et Shenum ont compris les cycles de reproduction de la violence afin d'y mettre fin.

[Les Alcooliques anonymes] ça m'a aidé beaucoup, à trouver plein de choses, pourquoi j'ai fait ça, pourquoi ces affaires-là sont arrivées dans ma jeunesse. Je n'ai pas voulu voir mon passé. [...] J'ai trouvé les raisons pour ce qu'il était arrivé dans ma vie : je me suis fait abuser, j'ai abusé. J'ai pas mal tout fait dans la vie. (Muniss, Innu, 56 ans)

On est tous victimes, on a été victime, c'est pour ça qu'on était violent, tout le monde est victime. Je suis pas né victime, non, ils ont fait de moi, une victime [...] Les Innus s'haïssent encore, moi j'ai ôté de ça. Je suis pas violent moi, ils ont fait de moi un violent. On peut pas naître violent, non. (Shenum, Innu, 67 ans)

Shushep, Matiu et Atenau avancent qu'ils ont directement reproduit la VCC dont ils ont été témoins en grandissant. Malgré le fait qu'Atenau souhaitait briser le cycle de transmission intergénérationnel de la violence, il a tout de même battu sa femme.

Parce que je vois ma mère qui était trop dans la violence, physiquement, mentalement et tout. [...] Mais j'ai dit « peut-être que c'est ça qui arrive dans mon cheminement. Je pensais que c'était correct, pour moi, pour faire ça à une autre personne. C'est le temps que je prenne une décision pour respecter ma femme ». (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

En grandissant, je me suis dit jamais moi quand j'aurai une blonde, jamais je la battrais, mais c'était le contraire [...] je l'ai battu moi aussi, ma femme, j'ai des regrets pour ça. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Certains auteurs nomment ce phénomène l'apprentissage imitatif ou social (Kwan, 2015; Mussell, 2005; Voith, Topitzes, et al., 2020). Les pertes des compétences parentales et la rupture de liens familiaux découlant des pensionnats (Kwan, 2015) peuvent expliquer en partie l'ampleur de la transmission intergénérationnelle de la violence. Ce « transfert » de la VCC est associé à la normalisation de la jalousie, du contrôle et de la manipulation (Barbeau-Le Duc, 2018).

Dans certains récits, les blessures familiales non résolues, telles que le manque d'amour des parents et l'humiliation, sont identifiées comme des sources de la violence. Pour Shenum, sa colère venait d'une croyance que ses parents ne voulaient pas de lui et ne l'aimait pas : « Je pensais que j'étais contre mon père, ma mère, contre ma communauté, contre les prêtres, contre les Blancs. » Après plusieurs années dans les AA jumelées à des méditations et des prières, Muniss est venu à la conclusion que sa colère contre sa mère a été catalysée en violence contre sa femme.

C'est comme si j'avais envoyé l'image de ma mère contre ma femme, et c'est là que je l'ai battue. Mais ça, j'ai compris ça plusieurs années plus tard, avec les méditations et les prières et ces affaires-là. (Muniss, Innu, 56 ans)

C'est ce que j'ai manqué étant jeune, la tendresse d'une mère, il y avait pas de tendresse, il y avait pas d'amour. Là-bas, juste la violence. [...] T'essaye de te faire aimer par ceux qui te brutalisent, tu cherches si telle personne est là. (Shenum, Innu, 67 ans)

Atenau et Shenum identifient des événements précis comme source de leur jalousie. Par exemple, le fait de ne pas avoir reçu de cadeaux ou d'argent à cause de la consommation de leurs parents.

Les cadeaux que je devais avoir là dans mon jeune âge, je n'avais pas reçu. [...] C'est pas pour rien que j'étais violent. C'est pas pour rien que j'étais jaloux avec un autre homme. Je pense que ça, ça vient de là. [...] Voilà, ça vient de très loin. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Dans le cas de Matiu, en plus des traumatismes vécus à l'enfance, le meurtre de son frère a augmenté son niveau de colère, de consommation et éventuellement de violence.

J'étais trop dans la violence [...] j'étais trop dans la colère dans ce temps-là avec la personne qui a fait assassiner mon frère. [...] Parce que j'avais beaucoup de colère, j'ai commencé à toucher ma femme, j'ai commencé à frapper, essayer de manipuler, mentir, essayer de prendre contrôle. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

La consommation est identifiée comme une des sources de la violence par tous les participants : « Quand il n'y a pas de consommation, les gens savent... sont capables de se parler aujourd'hui » (Muniss, Innu, 56 ans). Shenum ajoute que le début de la consommation coïncide avec le début de

sa violence : « Là, j'ai commencé à boire, j'étais violent. » Pour Atenau et Matiu, la violence physique vient presque toujours avec l'alcool, mais ils admettent avoir été violents sans avoir bu.

Mais des fois, souvent, il faut consommer la boisson ou la drogue pour la violence. [...] J'ai jamais vu quelqu'un à jeun battre une autre personne. [...] Oui, j'ai bu de la bière, mais même en étant à jeun, j'ai montré la violence à mes enfants aussi avec ma femme (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Toutefois, la majorité de participants évoque les causes sous-jacentes de la consommation. Les blessures accumulées sur plusieurs générations créent un contexte de souffrance propice à la consommation (Aguiar et Halseth, 2015). Ainsi, comme le mentionne (Brunelle et al., 2009), cette consommation semble être utilisée comme une stratégie de « *coping* » afin de camoufler des douleurs psychologiques et se « déconnecter ». Shushep explique comment les blessures vécues par les communautés autochtones peuvent mener à la violence en passant par la consommation.

Tu ne choisis pas d'être méchant, je pense. Surtout les gens comme nous autres, dans les communautés là. Parce qu'on a été blessé, blessé, blessé. Comme je dis souvent : frappe un chien à chaque jour un moment donné, il va sauter sur toi. C'est comme ça que c'est arrivé avec nous autres. [...] Il y en a qui ont étudié. Il y en a d'autres qui étaient blessés, blessés et ils font du mal à d'autre monde parce qu'ils, ils veulent rejeter leurs affaires, leurs souffrances par la drogue, la boisson. (Shushep, Innu, 65 ans)

Dans leur cheminement, tous les participants sauf Tshiuetin associent la source de leur violence à leurs souffrances découlant des conséquences du passé. De plus, ils prennent conscience que la consommation est une manière inadaptée de soulager ces souffrances. Selon leur logique d'action, ils doivent d'abord identifier la source de la violence et de leur colère avant d'entreprendre une démarche de résolution des traumatismes. La prochaine section aborde cette résolution des traumatismes à travers les processus d'acceptation favorisant l'apaisement de leurs souffrances et la fin des comportements violents.

### 3.3.2.2 L'acceptation du passé et de soi : « lâcher prise » et « se pardonner »

La plupart des participants ayant commis de la violence ont appris à se connaître et comprendre le passé pour l'accepter. Cette acceptation touche autant l'héritage colonial, leur victimisation, les comportements violents commis, des événements traumatiques et les difficultés relationnelles. Ce processus d'acceptation passe par des changements cognitifs impliquant une redéfinition du rapport au passé et à soi. À travers leurs démarches spirituelles, Atenau et Matiu ont développé des stratégies afin de lâcher prise face au passé. Ils ont pris conscience qu'ils n'avaient pas le contrôle sur des événements passés et ont plutôt décidé de faire preuve de gratitude en offrant du tabac.

Parce qu'il y avait un feu sacré en même temps au *pow-wow* et je suis allé offrir le tabac. Et c'est où que ça l'a commencé que j'ai lâché prise pour mon frère. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Mais elle [ma femme] me disait : « Chérie, tu dois l'accepter ton passé, c'est sûr, c'est loin, c'est douloureux, mais offre du tabac à la Mère-Terre. » C'est ce que j'ai fait, à la Terre-Mère. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

La majorité des participants a lâché prise face aux opinions des autres. Ils expriment que le regard des autres ne les « dérange pas » (Muniss), qu'ils « s'en foutent » et se « détachent » (Shushep), que « ce que les autres disent, ce que les autres pensent, ça nous appartient pas » (Shenum). Matiu a éprouvé des difficultés face aux jugements de sa famille sur ses choix spirituels. Cette forme de « violence spirituelle » commence d'ailleurs à être davantage documentée (Holmes et Hunt, 2017).

Ils voulaient que je vive dans le cheminement [...] blanc, les thérapies, l'Église. [...] Mon père et ma mère, « pourquoi tu es allé dans la spiritualité, pourquoi tu es dans la *sweat lodge*, pourquoi tu fais ça? » [...] J'ai dit : « Non, je ne veux pas voir du négatif dans mon cheminement si je veux continuer ma guérison. » (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Pour Muniss et Shenum, certains enseignements les ont amenés à décider de pardonner aux autres et de se pardonner : « Là après 39 ans, j'ai commencé à cheminer, c'était la spiritualité, être bien avec soi, être soi-même, malgré tout ce que j'ai vécu, pardonner, se pardonner » (Shenum, Innu, 67 ans). La plupart des participants reconnaissent leurs erreurs et s'efforcent de ne pas les reproduire : « Si je fais une erreur, je peux le voir assez vite, mais dans le temps, je ne le voyais pas » (Muniss, Innu, 56 ans). Ils semblent tenter de se déculpabiliser en reconnaissant que tout le monde commet des erreurs par des expressions comme « je suis un humain [...] je suis pas un Saint » (Muniss), « personne n'est parfait » (Matiu) ou « ce que j'ai fait ce n'était pas moi, aussi, je me donne une chance » (Shenum, Innu, 67 ans).

Dans certains cas, une personne en particulier a permis de favoriser l'acceptation de soi. À la suite d'une séparation particulièrement difficile, Muniss a rencontré un psychologue afin d'accepter ses erreurs, et faire le deuil de sa relation conjugale. En apprenant de ses erreurs, il est arrivé à distinguer ce qui est bon et ce qui ne l'est pas.

Il fallait que je fasse un deuil absolument et accepter ce qui s'est passé, moi et ma conjointe [...]. Le psychologue m'a beaucoup aidé à accepter mes erreurs et après ça... ça l'a bien été. [...] Ça l'a commencé à apaiser mon mal à l'intérieur de moi. [...] Aujourd'hui, je sais ce qui est bon et ce qui n'est pas bon. (Muniss, Innu, 56 ans)



Le rire est d'ailleurs une manière d'accepter le passé pour Muniss : « Oui, j'ai vécu de l'humiliation de mes parents, de ma mère, mais aujourd'hui, j'en ris énormément. C'est passé. » À terme, Atenau avance que les communautés devraient même accepter l'héritage des pensionnats : « On parlera pas pour l'éternité des pensionnats, mais à un moment donné on doit l'accepter. »

Au fil de leur récit, la majorité des participants identifie les sources de la violence : les pertes traumatiques, les victimisations, les deuils, les compétences parentales déficientes, la mauvaise gestion des émotions, les blessures familiales et la consommation. Pour la plupart, l'arrêt de la VCC nécessite une prise de conscience que la violence est une manifestation extérieure d'une souffrance intérieure. Les hommes racontent comment l'acceptation du passé permet de résoudre cette souffrance et favorise des changements émotionnels et comportementaux profonds liés à la fin de la violence et au maintien de cet arrêt. D'ailleurs, les changements dans la sphère émotionnelle permettent de mieux comprendre comment apaiser ce sentiment de souffrance.

### **3.3.3 Sphère émotionnelle**

Les changements dans la sphère émotionnelle touchent les sentiments, les aspects affectifs et liés à l'humeur (Tanner et al., 2022). Ces changements sont surtout orientés autour du sentiment de souffrance vécue par tous les participants comme la source des dynamiques de VCC. Toutefois, cette souffrance peut être apaisée par des changements émotionnels et par la libération de la parole. Les hommes apprennent à écoper leur canot, afin de se décharger de l'eau qui s'y est infiltrée.

#### *3.3.3.1 Vivre des changements émotionnels : « Ça m'a ouvert le cœur »*

Tous les participants ont vécu des changements émotionnels concernant la compréhension de ses émotions, la gestion émotionnelle et le bien-être. À travers leur parcours, plusieurs ont appris à écouter davantage leurs émotions, en ouvrant leur cœur afin de mieux y répondre. Selon Shushep, ce processus peut être difficile, car les autorités religieuses leur ont appris que « ce n'était pas correct de montrer des émotions ». Pour Muniss et Shenum, cela a été possible grâce à leur éveil spirituel et à une reconnexion avec leur culture. Shenum a réalisé qu'il devait s'aimer et se connaître avant de pouvoir aimer l'autre.

Ça m'a aidé beaucoup mon cheminement spirituel et mon cheminement AA, ça m'a ouvert beaucoup, beaucoup les yeux un peu partout et ça m'a ouvert le cœur pour mieux comprendre ce que je vis dans la vie aujourd'hui. (Muniss, Innu, 56 ans)

Une dépendance affective. Moi je croyais que c'était juste entre un couple, affectif. Mais c'était toute ma vie qui était affectée. Remettre de l'ordre en moi, pour voir avec le cœur qui est cette personne, je la voyais pas [...] Aimer l'autre, aimer, s'aimer soi-même d'abord important [...] Quand on s'aime pas, on peut pas aimer l'autre [...] Connaître, il faut se connaître avant d'être en relation. (Shenum, Innu, 67 ans)

Certains ont appris à mieux contrôler les émotions associées à la violence, telles que la haine, la colère, la culpabilité, la honte et la tristesse. La tristesse de Muniss s'est simplement « dissipée » après l'arrêt de la consommation. À la fin d'un ressourcement autochtone, Shenum a constaté qu'« il n'y a plus de haine, de honte, il n'y a plus de colère ».

Avant je détestais la police, mais je regarde aujourd'hui et je ne leur dois rien, pourquoi je les détesterais? [...] L'énergie que j'ai mise là-dedans pour rien. Et aujourd'hui, comme j'ai dit, j'hais détester les gens. (Shushep, Innu, 65 ans)

Selon Shushep, la libération de la souffrance n'est en revanche pas possible et il a plutôt appris à vivre avec cette souffrance et à gérer ses émotions.

Parce que la souffrance que tu as là, elle va tout le temps être là. Moi, c'est ça que je me dis. La souffrance que j'ai eue quand j'ai tué mon père, je l'ai tout le temps. Mais je suis capable de vivre avec, sans blesser les gens. (Shushep, Innu, 65 ans)

La notion de bien-être est répandue chez l'ensemble des participants. Ce concept, nommé « *minuenimun* » en innu-aimun, est défini comme : « une qualité de présence de l'être Innu, en relation avec ce qui l'entoure et ce qui l'a précédé » (Beaulieu, 2012, p. 324). En effet, certains considèrent les liens avec le territoire, les pratiques culturelles et les ancêtres comme fondamentaux au sentiment de bien-être (voir section 3.3.5). Ce sentiment est parfois ressenti de manière générale ou varie selon le contexte : « Je me sens bien aujourd'hui, mais pas à 100 % là, je suis un humain ». Shenum et Shushep expliquent être désormais en mesure de vivre bien même en étant seul.

Je ne me sens jamais tout seul. [...] Maintenant, je me sens bien. C'est comme, je me sens bien partout. Avant, j'allais quelque part, je ne me sentais pas bien. Je me cachais. Je me cachais de moi-même. (Shushep, Innu, 65 ans)

Bien que Tshiuétin affirme « j'adore ma vie, même si ce n'est pas facile » et ressente une satisfaction dans sa nouvelle vie sans violence, les difficultés accompagnant la séparation sont pénibles. En effet, les souffrances ressenties décrites à la section 3.2.1.2 semblent se poursuivre. Même plusieurs années plus tard, il semble désorienté et isolé : « Parce que je ne prends pas toujours les bons choix. Mais là, je ne sais pas comment vivre. La dernière fois que j'étais tout seul, j'avais 17 ans. » Bref, l'ampleur des changements émotionnels varie dans le temps et d'une personne à l'autre. Le partage d'expériences favorise d'ailleurs la libération des émotions.

### 3.3.3.2 *Se libérer par la parole : « Partager pour ôter ma violence »*

Le partage de la parole est central dans le récit de tous les participants, sauf Tshiuetin qui préfère l'écoute. De manière générale, les participants ont eu l'occasion de partager leur vécu dans le cadre de thérapies, de cercles de parole, de ressourcements autochtones, de conférences, etc. Pour plusieurs, le partage est en lui-même thérapeutique, car il permet de se dégager du « négatif », de ce qui ne leur « appartient » pas, de favoriser la « guérison » et même d'« ôter » la violence. Cette forme d'entraide amène un sentiment de bien-être et d'apaisement même à Shenum malgré ses réticences à aller chercher de l'aide.

L'aide, moi je fais pas ça, même pas y penser, « je vais aller chercher de l'aide », non. J'ai partagé, partager pour ôter ma violence, parce que ça m'appartenait pas, c'est pas à moi. Je suis bien. [...] Tout ce que j'ai enduré, c'est à eux autres. (Shenum, Innu, 67 ans)

[Dans le cercle] nous avons droit de parole, c'est-à-dire qu'on dégage tout ce qui est négatif dans nos pensées, dans notre organisme. [...] Les gens qui s'y trouvent ne te connaissent pas. T'as tendance à cacher tes émotions, mais lorsque quelqu'un embarque, OK, avec des pleurs [...] *hop*, là tu vas vouloir embarquer toi aussi. Dans une thérapie, il faut que ça sorte, des choses que j'ai vues, j'ai entendu dans mon enfance parce que moi j'ai passé dans mon enfance c'était difficile. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Quand je fais une conférence, pour moi c'est une thérapie. Ça m'extériorise. Je le dis aux gens. Je le dis aux gens pourquoi j'étais comme ça. Et comment je m'en suis sorti. Et ça, ça m'aide beaucoup. (Shushep, Innu, 65 ans)

Pour certains, l'entretien de recherche contribue aussi à leur guérison : « Juste en parlant de ça, j'ai... en tout cas, mais comme je te disais avant l'entrevue, on dirait que je suis dans une thérapie, mais c'est bon, c'est la guérison » (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans).

S'exprimer dans leur langue autochtone est particulièrement important pour Matiu et Atenau. Cela leur permet de surpasser les blocages, s'exprimer plus facilement et plus « ouvertement ».

Et aujourd'hui, une chose qui m'a aidé beaucoup c'est moi aussi parler mon langage pour bien comprendre c'est quoi [...] pour sortir c'est quoi qui est bloqué dans ma vie. [...] Parce que c'est ça que les Innus sont habitués de parler, c'est leur langue. Pour parler des affaires qu'ils vivent, et les affaires qui sont brisées dans leur vie, et ce qu'ils ont vécu et les affaires qui les touchent beaucoup. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

C'est la guérison holistique [qui a le plus aidé], parce que je pouvais m'exprimer dans ma langue. [...] Tandis que dans notre langue, c'est naturel. [...] Oh ça là, s'exprime ouvertement. Des fois, c'est y a un blocage, des fois c'est... on a de la misère à sortir parce que ça faisait mal dans notre enfance. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

En plus de pouvoir s'exprimer dans leur langue, le fait d'être entre personnes autochtones et de parler avec des personnes âgées est important pour Matiu, ce qui est souligné dans d'autres études (Bourque, 2008; Brassard et al., 2017; Ellington, 2022; Flynn, 2010)

C'est ça qui m'a aidé beaucoup. Et parler de différents *topics*, les mêmes choses qui sont arrivées, mais entre Innus. [...] J'ai parlé avec une Aînée, et je lui ai dit, dans ma communauté, je lui ai tout expliqué ce que j'ai vécu et c'est quoi que je voulais faire après. [...] Mais j'ai commencé à retourner [dans] mes affaires de vie, de spiritualité, de retourner et j'ai commencé à parler, parler, parler. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Certains participants reconnaissent avoir eu des difficultés à s'exprimer et avoir vécu des blocages, ce qui a pu favoriser la violence : « Avant, comme moi, je n'étais pas capable de parler, il fallait que je frappe, ou que je crie. Un gars très violent physiquement et mentalement aussi » (Muniss, Innu, 56 ans). Par exemple, avant, Shushep ne parlait pas du tout, était « renfermé » et se sentait « quasiment tout seul » la majorité du temps. Au fil de leurs parcours, ils ont appris à s'exprimer et à partager leurs émotions et leurs expériences. Matiu explique l'apport de ses démarches thérapeutiques sur son aisance au partage : « Si j'ai besoin d'aide, je suis capable de parler à n'importe qui, intervenante non autochtone ou autochtone. Je ne suis pas gêné de parler parce que j'ai déjà sorti mes affaires qui étaient dures pour moi dans mon cheminement. »

Un cas atypique est celui de Tshiuéti qui n'est « pas capable » de parler et de partager son vécu, même s'il aimerait le faire. Il préfère écouter les autres et se parler à lui-même pour « avancer ». Malgré la présence de sa famille, il ne parle « jamais à personne » et a « toujours été tout seul ».

Je ne suis pas quelqu'un qui parle. J'aimerais ça, mais je ne suis pas capable. Je ne sais pas. Je bloque. J'ai toujours été de même, depuis que je suis tout petit. [...] Je me parle à moi-même. Il n'y a pas d'autres façons. Ça ne servirait à rien d'aller en thérapie. Ça va être comme mes autres thérapies. [...] Quand tu ne te parles pas à toi-même, tu n'avanceras jamais. [...] Parce que moi, je fais mes thérapies moi-même. Si j'ai un problème, je vais m'arranger pour l'arranger moi-même. (Tshiuéti, Innu, 38 ans)

Toutefois, afin de mettre fin à la violence, ces changements émotionnels doivent être accompagnés d'une transformation profonde des comportements et du développement d'aptitudes relationnelles.

### **3.3.4 Sphère comportementale et relationnelle**

La sphère comportementale et relationnelle désigne les manières d'agir dans le monde physique et en interaction avec les autres. Pour mettre fin aux comportements violents, tous les participants racontent comment ils ont développé des stratégies de gestion des dépendances et d'amélioration

des relations interpersonnelles. Ils apprennent à mieux identifier les zones dangereuses afin de les contourner et d'éviter de nouvelles collisions.

#### 3.3.4.1 Gérer ses dépendances : « C'était dur pour moi d'arrêter »

Tous les hommes rencontrés ont été confrontés à au moins une forme de dépendance. Leur récit d'arrêt implique des tentatives et des réussites à contrôler la toxicomanie et la dépendance affective.

Les cinq hommes ayant eu des comportements violents avaient tous des problèmes importants de consommation durant la plupart des périodes de violence. En effet, ils identifient tous l'arrêt de la consommation excessive des substances comme favorisant l'arrêt de la VCC, ce qui concorde avec d'autres études (Merchant et Whiting, 2018; Walker et al., 2018). Généralement, le contrôle de la consommation se concrétise après le dernier incident de violence. L'enchaînement des démarches commence fréquemment par un incident de violence, de séparation et/ou d'incarcération, suivi de prises de conscience et du début d'une démarche spirituelle ou thérapeutique. La plupart du temps, l'arrêt à long terme de la consommation excessive survient à la suite de thérapie (Muniss, Atenau, Shushep) ou de démarches spirituelles (Shenum et Matiu).

J'ai arrêté de consommer en suivant des thérapies et c'est pour le bien de notre famille, le noyau de la famille. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Obsession de la boisson, la drogue et tout ça, c'était dur pour moi d'arrêter. Par la grâce de Dieu, comme on dit, c'est le *sweat lodge* qui m'a aidé. (Shenum, Innu, 67 ans)

Pour Atenau, sa femme a aussi joué un rôle important, notamment en le questionnant sur ses habitudes : « Ma femme me disait : quand est-ce que ça, ça va finir ça 2 bières, 3 bières, souvent? » À un moment donné, il s'est dit « je bois pour rien » et a mis fin définitivement à sa consommation.

La gestion des dépendances comporte de nombreuses difficultés (Merchant et Whiting, 2018). Effectivement, Matiu est préoccupé par le fait que sa conjointe consomme des drogues et de l'alcool. Il met donc ses limites en refusant les substances qu'on lui propose et en évitant de fréquenter des endroits propices à la consommation. Les obstacles à maintenir l'arrêt de la consommation subsistent malgré de longues périodes de sobriété. Par exemple, Muniss a rêvé plusieurs fois qu'il consommait et se réveillait en pleurs remplis de culpabilité. Ce genre d'expérience lui rappelle sa vulnérabilité malgré plus de trois décennies sans alcool. Shushep reste aussi vigilant, car il est conscient que les blessures du passé peuvent s'ouvrir. Il dit avoir reçu sa « leçon » lorsque des personnes de sa communauté – à jeun depuis des années – recommençaient à

boire à la suite des compensations reçues pour les sévices subis dans les pensionnats. Cette conséquence collatérale des compensations a d'ailleurs été documentée (Reimer et al., 2010).

Il y en a plusieurs qui sont retournés dans la boisson, la drogue. Tout ce qu'ils ont vécu les avait guéris... ils n'étaient pas cicatrisés comme il faut. Et quand ils ont reçu l'argent [des compensations], les cicatrices se sont réouvertes. (Shushep, Innu, 65 ans)

Comme le mentionnent Vavassori et ses collègues (2003), les rechutes sont fréquentes dans la sortie de la consommation. Dans notre étude, deux participants sont « retombés » après un arrêt de la consommation. Le meurtre de son frère a provoqué chez Matiu une colère et une grande tristesse qu'il camouflait : « J'ai retombé dans les drogues et l'alcool pour cacher les émotions que j'avais avec lui... les émotions pour parler de n'importe quoi. » S'en est suivi une spirale de mensonges et de violence qui a abouti à une bifurcation par l'avènement de l'intervention de sa conjointe et une séparation. Cette séparation a entraîné un départ en thérapie. Pour Shenum, c'est plutôt sa séparation qui l'a fait retomber dans l'alcool pendant plusieurs mois. Tel que décrit précédemment, il a ensuite vécu un « éveil spirituel » déclenché par un partage et vécu comme une bifurcation menant à l'arrêt définitif de la violence et de la consommation. Ces bifurcations ont permis à Matiu et Shenum de reprendre une vie sans consommation excessive.

Bien que seulement deux participants nomment spécifiquement leur « dépendance affective », la plupart semblent vivre des problèmes d'attachement. Certaines études soulignent que les ruptures familiales, l'effritement des traditions et les deuils multiples peuvent amener les personnes autochtones à vivre de l'anxiété et de la dépendance affective (Dinges et Duong-Tran, 1993; Ehlers et al., 2013). Après avoir mis fin à leur dernière relation, Shenum et Tshiuétin ont réalisé qu'ils n'agissaient pas par amour, mais à cause de leur dépendance. En effet, Tshiuétin se « lançait sur n'importe qui » plutôt que de penser à ses enfants et à lui-même. Il se décrit comme « un gros dépendant affectif » qui « travaille » à se défaire de cette dépendance, mais sans demander d'aide. Shenum explique qu'il donnait tout dans ses relations conjugales afin de « se faire aimer », pour combler « un sentiment de vide », mais le vide persistait et le rendait agressif. Au fil du temps, il a apprivoisé le sens profond de l'amour et est satisfait dans son célibat : « Là j'ai pu de relation, c'est bien. » En somme, la gestion des dépendances contribue grandement à bâtir des relations sans violence en facilitant le développement d'un mode de vie sain et une reprise du contrôle de soi.

### 3.3.4.2 *Bâtir des relations saines : « Ma femme m'a accepté »*

Au travers des récits, chaque participant s'est retrouvé à prendre conscience de l'ampleur de leurs problèmes relationnels. Afin de résoudre ces problèmes et assurer un arrêt prolongé de la violence, ils ont développé des aptitudes relationnelles concernant : 1) le respect des femmes 2) la communication entre partenaires 3) l'adaptation aux instabilités relationnelles et 4) les liens avec les ex-partenaires et 5) les relations familiales. En d'autres mots, ils apprennent à avironner en cadence avec leur partenaire. Tel qu'abordé dans la recension des écrits, le développement de ces aptitudes favorise la fin de la violence (Giesbrecht, 2018; Gondolf et Hanneken, 1987; Merchant et Whiting, 2018; Scott et Wolfe, 2000; Walker et al., 2018).

Au moins la moitié des participants a évoqué la nécessité d'apprendre à respecter les femmes (Shenum, Muniss, Matiu). Muniss avait certains préjugés misogynes concernant l'infidélité et il pensait que c'était « normal » pour un homme de « partir avec une autre femme ». Depuis l'adultère de sa femme, il a compris le mal que sa femme a pu ressentir et il s'efforce à ne plus refaire les mêmes erreurs. En vivant une bifurcation liée à une conversation avec un codétenu, Matiu a appris « c'est quoi le respect pour les femmes » et a ensuite participé à de multiples conférences sur une diversité de thèmes comme le suicide, la violence et la spiritualité. Ces activités lui permettent de tisser des relations plus saines avec les femmes.

Concrètement, la plupart des participants ont amélioré leur manière de communiquer avec leur partenaire. Matiu explique comment il essaie de « trouver des solutions » avec sa conjointe actuelle tel qu'appris aux thérapies : « Parce que quand je suis allé aux thérapies, c'est ça qu'ils m'ont donné beaucoup, parler à ma femme pour dire, c'est quoi le problème, c'est quoi les solutions. » Il a aussi retenu qu'il devait trouver un équilibre entre sa vie de couple et sa vie personnelle. Similairement, Tshiuetin prend désormais plus sa place et priorise sa vie et sa famille face à sa nouvelle « amie » : « Mais je fais ma place pareille. Si je me laissais faire, je ne serais jamais chez ma mère. Je ne me laisse pas faire. » Étant toujours resté en couple avec la même femme, Atenau reconnaît aussi l'importance de la communication, du partage et de l'écoute. Sa femme et lui se parlent ouvertement de la violence et du passé dans une perspective d'acceptation.

La violence, des fois on en parle ma femme et moi, je dis que j'ai des regrets, elle connaît mon passé, surtout les pensionnats [...], mais heureusement que ma femme m'a accepté aussi, ce que je suis maintenant. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Malgré le développement d'aptitudes relationnelles, Tshiuéti, Matiü et Müniß vivent une certaine instabilité relationnelle au moment de l'entretien et tentent de réagir adéquatement. Dans ce contexte, ils s'efforcent à reconnaître les difficultés de leur partenaire, qui seraient toutes autochtones. Les femmes autochtones sont d'ailleurs particulièrement affectées par les conséquences du colonialisme que l'ENFFADA qualifie de « génocide » (2019). Conscient des difficultés de sa partenaire, Matiü émet des doutes sur la viabilité de la relation en lui disant : « Je ne sais pas si tu es prête pour avancer encore, parce que je sais que tu as vécu beaucoup de choses. » Considérant la consommation de sa conjointe et ses expériences passées, il ne veut pas revivre de la VCC : « Parce que je ne peux pas revivre la même situation que j'ai déjà laissée en arrière pour avancer ma vie. » Pour ce qui est de Müniß, il dit accepté plus facilement les séparations et a appris à reconnaître les symptômes dépressifs de sa femme : « On est séparé présentement encore. Mais, j'accepte plus facilement aujourd'hui qu'auparavant. »

De plus, Tshiuéti et Shenuü ont appris à entretenir des relations plus saines avec leur dernière ex-partenaire. Cela ne s'applique pas à la moitié des hommes étant resté en couple avec la même femme depuis l'arrêt de la violence (Müniß, Atenuü et Shushép). Tshiuéti tente de maintenir une bonne relation avec son ex-femme et continue de lui transférer de l'argent pour leurs enfants.

Je ne suis pas pour couper les ponts complètement. [...] J'essaie de bien communiquer avec leur mère. [...] À chaque fois qu'elle embarque dans mon auto, je suis gêné qu'elle soit là. Mais je le fais de bon cœur, à contrecœur. (Tshiuéti, Innu, 38 ans)

À travers son chemin spirituel, Shenuü a plutôt demandé pardon aux personnes qu'il a violentées, dont son ex-partenaire. Bien que sa tentative ait d'abord échoué, son ex est revenu 20 ans plus tard pour le soutenir durant la pandémie. Ils entretiennent aujourd'hui « une amitié sincère ».

J'ai connu la spiritualité [...] et à tous ceux que j'ai violentés, les femmes, j'ai été les voir pour leur demander pardon. [...] Je veux pas qu'on me reconnaisse, non, l'humilité, être dans l'humilité, admettre mes torts. (Shenuü, Innu, 67 ans)

Notre informateur clé souligne la différence entre le pardon de la victime et le fait de se pardonner soi-même. Bien qu'il soit louable de se déculpabiliser pour avancer, certaines personnes auraient un discours public contraire à leurs agissements et n'auraient pas obtenu le pardon des victimes.

Il y a un monsieur qui se dit guide spirituel qui prône beaucoup « on va protéger nos enfants le plus possible », mais c'est un violent. La femme qui a été violée par lui, la femme ne lui a jamais pardonné encore. Lui, il s'est pardonné. Mais non, le pardon, il faut que ça provienne de ta victime. Tu peux te pardonner de choses que tu as faites, oui, mais envers qui tu l'as fait. (Informateur clé, Innu)



À travers leurs parcours, certains participants ont attribué une part de responsabilité à leurs parents pour leurs traumatismes et ont voulu résoudre les tensions avec eux. Très affecté par la séparation de ses parents et l'humiliation subie, Muniss a appris à parler à ses parents et à les pardonner plutôt que d'alimenter sa colère et sa violence : « Ce n'est pas ma femme que je voulais battre, c'était ma mère, mais je n'étais pas capable. Et aujourd'hui, on a appris à se parler et à se pardonner et continuer et mon père aussi. » Pour certains, les changements ont eu lieu à leur sortie de thérapie après avoir développé des outils et des aptitudes sociales. En suivant les recommandations reçues en thérapie, Matiu a pris le temps de discuter longuement avec sa mère de leurs expériences communes de VCC et d'abus sexuel. Cette discussion a permis à Matiu de résoudre certains traumatismes et poursuivre une guérison commune. Pour Shushep, c'est plutôt à la naissance de son premier enfant que sa mère est revenue vers lui et l'a pardonné. En somme, la reconstruction des liens familiaux peut jouer un rôle bénéfique dans l'arrêt de la violence afin de résoudre les traumatismes du passé, promouvoir le bien-être et recevoir un soutien des membres de l'entourage, tel que documenté dans plusieurs études (Bopp et al., 2003; Takano, 2014).

### **3.3.5 Sphère globale**

Pour Wenger-Nabigon (2010) et Lester-Smith (2012), le centre de la roue de médecine est composé d'un cercle qui représente l'identité de la personne et sa guérison. En s'inspirant de ces travaux, nous mobilisons la sphère globale afin de rendre compte des changements holistiques qui transcendent l'ensemble des sphères. À travers les récits d'arrêt de la VCC, les hommes abordent des changements identitaires, culturels et communautaires ayant marqué leur parcours. Bien que les liens entre ces changements et l'arrêt de la violence soient parfois indirects, il en ressort que les expériences favorisant la guérison et le bien-être créent un contexte favorisant l'arrêt de la VCC et son maintien à long terme. En reconnaissant qui ils sont, la plupart des participants retrouvent un équilibre leur permettant de ne plus chavirer.

#### *3.3.5.1 Eshi-uinitishut auen<sup>15</sup> / l'identité, se connaître : « Je l'ai trouvé, qui j'étais »*

En contexte d'insécurité identitaire (voir la section 3.3.2), plusieurs hommes décrivent une recherche identitaire dans leur récit d'arrêt de la violence : « On cherche pendant des années, et puis je l'ai trouvé, qui j'étais, tout le mal qu'on m'a fait... j'ai accepté, moi » (Shenum, Innu,

---

<sup>15</sup> *Eshi-uinitishut auen* signifie en innu-aimun : « l'identité, comment quelqu'un s'identifie » (Y. Mollen, communication par courriel, 24 juillet, 2023)

67 ans). Au fil des bifurcations, ils ont pris conscience de leur valeur et leurs forces. Lors d'une thérapie, Muniss a vécu un changement significatif : il s'est senti valorisé par le thérapeute. Il affirme que c'est cette thérapie qui l'a « le plus aidé » dans l'arrêt de la violence. Elle lui a permis de s'« en sortir » pour « passer à travers les premières années » sans consommer d'alcool. Durant cette période, Muniss a vécu un changement identitaire profond : se percevant d'abord comme un jeune « itinérant » consommateur qu'on traite de « Blanc », il s'est senti « pas n'importe qui ».

C'est pour ça que ça m'a aidé, me faire valoriser. Je n'étais pas n'importe qui. Avant, je me voyais comme... je me suis vu comme n'importe qui, dans le sens, comme un itinérant, je buvais beaucoup. [...] En tant que jeune autochtone, il [le thérapeute] m'a aidé beaucoup. (Muniss, Innu, 56 ans)

À la suite d'enseignements religieux, Shushep a compris qu'il était aussi une bonne personne, puisque « tout être humain est bon ». Tant qu'à Matiù, il a découvert son « cadeau pour aider les autres » lors de ses démarches spirituelles et thérapeutiques : « Beaucoup de personnes qui disent ça de moi “tu es un leader, tu es une personne aidante” et je n'ai jamais accepté ça [...], mais je pense que dans le chemin de guérison, oui je suis un aidant » (Matiù, Innu-Naskapi, 36 ans). Ces changements identitaires permettent aux répondants de se défaire des étiquettes en lien avec la violence, de résoudre des traumatismes liés à la discrimination anti-autochtone et de favoriser une identité non-violente. Ces transformations identitaires correspondent à la théorie du désistement secondaire développée par Maruna et Farrall (2004). En effet, au-delà des changements comportementaux, le fait de s'identifier autrement que comme contrevenant serait un indice de désistement du crime.

Tshuetin a appris à mieux se connaître en vivant une bifurcation à la suite de sa séparation. Cependant, il reste en plein questionnement. Depuis la séparation, il se sent « pris » avec ses enfants et ne sait pas qui il est : « Tant que j'aurai mes enfants, je ne me connaîtrai jamais. [...] Et depuis que je suis séparé, je ne sais plus comment vivre. Je ne sais pas qui je suis. » Ayant toujours eu de la difficulté à faire confiance aux autres, il se sent différent : « Je vois le monde-là, et on dirait je suis toujours une petite coche en bas. » Il identifie cette insécurité identitaire comme un élément le mettant à risque de retomber dans une dynamique de dépendance affective et de VCC.

### 3.3.5.2 Innu-aitun / la culture comme assise identitaire : « Je me suis senti Innu »

Tous les participants évoquent l'importance de leur culture innue (*innu-aitun*) et naskapie. Prenant différentes formes, la culture contribue indirectement à l'arrêt de la violence pour la plupart des

hommes. Muniss, Atenau, Shenum et Matiu ont vécu une réappropriation culturelle en s'engageant dans des pratiques autochtones et dans la transmission de ces pratiques. Ces changements à leur mode de vie ont favorisé la fin de la consommation et le développement d'une posture non-violente. Depuis le déménagement de Muniss d'une zone urbaine vers une communauté vivant du nomadisme, il a appris à chasser et pêcher avec son beau-père. En vivant un mode de vie plus proche de ses ancêtres, Muniss a pu se réapproprier son identité innue et comprendre ce qu'impliquait être un homme innu.

Quand j'ai eu mon éveil spirituel, je savais que j'étais... c'est là la première fois que j'ai su que j'étais vraiment Innu. J'avais 19 ans, 18 ans. C'est la première fois que je me suis senti Innu. J'ai commencé à apprendre à chasser et à pêcher. (Muniss, Innu, 56 ans)

Ayant vécu les pensionnats, Shenum avait été grandement affecté par le racisme et les sévices des religieux. À la suite d'une bifurcation, il s'est réapproprié le terme « sauvage » qui représente pour lui les liens sacrés des Innus avec leur territoire, les animaux et la flore. À travers sa relation avec le Créateur, il a pris conscience de son identité innue et de toute la résilience de son peuple.

Mais quand j'ai compris, j'ai demandé au Créateur, c'est quoi le sauvage? C'est la pureté de l'esprit, la beauté des lacs, la beauté des rivières, la beauté des ruisseaux, la faune, qui est notre pharmacie, les animaux. [...] C'est ça mon histoire. Prendre conscience qu'on est des Innus. [...] C'est ça Innu, la résilience, icitte. [...] Dans le cœur, il naît en nous, l'Innu, y est vraiment, qui est vrai, qui aime. (Shenum, Innu, 67 ans)

Tous sauf Tshiuétin soulignent l'importance du territoire et son rôle dans la guérison. Comme mentionné par Guay et Delisle L'Heureux (2019), le territoire est perçu comme un espace de bien-être : « Et ça, c'est là l'harmonie chez nous, chez les Innus. Jamais entendu dire que sur le territoire il y avait de la violence, non, c'est l'harmonie » (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans). Malgré le fait que Shushep ne soit pas impliqué dans des pratiques spirituelles autochtones, le fait de pratiquer des activités traditionnelles sur le territoire de ses ancêtres est une manière de « retourner aux sources ».

Moi, je suis allé... souvent, souvent, c'est comme je te dis, c'est quand je vais dans le bois. C'est là que je m'en vais chercher mon énergie pour continuer. [...] Et c'est comme si on faisait une thérapie quand on allait dans le bois. [...] C'est de te retrouver face à toi-même. [...] Mais pour le comprendre, il faut le vivre. [...] C'était quelque chose de sensationnel. (Shushep, Innu, 65 ans)

Muniss raconte aussi l'importance de parcourir certains lieux dans le territoire afin de suivre les traces de ses ancêtres. Le lieu spécifique des « perches » est particulièrement symbolique, car il est une démonstration physique du passage de générations sur la rivière de sa communauté. Ce constat est corroboré par l'informatrice clé qui souligne l'importance de pratiquer sa culture.

Il y a une section de la rivière où nos grands-pères laissaient leurs perches. Quand ils traversaient les rapides [...], ils se poussaient avec des perches, et rendus à la fin de la *run*, leurs perches, ils piquaient leurs perches dans la rivière. Il y a plein de perches de nos ancêtres. Ils vont sentir de quoi, eux autres là-bas quand ils vont passer par là. [...] Et où je te dis les perches, tu sens tout le temps de quoi là. Tu sens que les esprits sont là, sont encore là. (Muniss, Innu, 56 ans)

Ça doit être une cristie de bonne thérapie de se faire manger par deux cents mouches (rires) et que tu es fier parce que tu pratiques ta culture. Et que tu traverses, tu piles sur les traces que tes ancêtres ont passées. (Informatrice clé, Innu)

En somme, la culture est un vecteur de changement vers la fierté et l'affirmation identitaire. Elle participe aux processus de guérison et de résilience par rapport aux sources de la violence. Par la résolution des causes de la violence, les hommes développent un sentiment de bien-être et une posture non-violente leur permettant d'aider à leur tour leur entourage.

### 3.3.5.3 Uauitshitun<sup>16</sup> / l'aide et l'entraide : « C'est ça être Innu, accueillir et donner »

Au fil de leurs démarches, les participants ont reçu du soutien pour mettre fin à la violence. Maintenant que la majorité a trouvé une certaine stabilité et a repris le contrôle de son canot, ils peuvent amener d'autres personnes à naviguer avec eux, leur transmettre leurs apprentissages, leurs savoirs et les valoriser. Que ce soit à travers des demandes informelles, une implication à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté, tous les participants sauf Tshiuétin sont activement engagés afin de redonner ce qu'ils ont reçu. Par l'entraide, la plupart des participants sentent que leurs expériences sont valorisées et deviennent des modèles, ce qui favorise le maintien de l'arrêt de la violence tel que documenté dans plusieurs études (Brassard et al., 2017; Giesbrecht, 2018; Hou et al., 2013; Mussell, 2005).

La majorité des hommes se retrouve dans leur quotidien à répondre à des demandes informelles ou à intervenir directement lors d'incidents de VCC : « Lorsque je vois quelqu'un battre une femme, j'interviens, c'est sûr » (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans). Ces hommes sont identifiés comme des personnes de confiance pouvant répondre aux besoins de leur communauté. Bien qu'il soit un intervenant retraité, Shushep reste une personne-ressource pour ceux n'ayant pas confiance dans le « système » ou dans la spiritualité autochtone. Informellement, il conseille, réfère et facilite la navigation des hommes de sa communauté à travers les différents systèmes.

Au moins une personne par semaine qui venait me voir pour me demander des conseils, soit sur la drogue, la boisson, comment contacter un avocat, c'est quoi la PCU. [...]

---

<sup>16</sup> *Uauitshitun* signifie en innu-aimun « de l'entraide » (Y. Mollen, communication par courriel, 24 juillet, 2023).

J'aide les hommes quand ils veulent. Il y en a qui viennent me voir parce que il y en a qui ne font pas confiance au système de santé de la communauté ou spiritualité autochtone. J'ai été leur référer à des places pour qu'ils se sentent bien là. [...] Il y a des fois juste une parole que tu peux dire et ça sonne, tu vas aider. (Shushep, Innu, 65 ans)

Dans les autres cas, les hommes n'ont pas de formation en intervention, mais ils se rendent disponibles pour les autres, parfois à toute heure de la nuit : « Je le dis aujourd'hui, si quelqu'un me réveille à deux, trois heures du matin, pour l'aider, je vais l'aider. Parce que j'ai passé là. J'ai réveillé moi aussi. J'ai réveillé du monde pour m'aider pour m'en sortir » (Muniss, Innu, 56 ans). Matiu souligne que son rôle d'« aidant » est le plus grand changement qu'il a vécu depuis l'arrêt de la violence. Écouter les autres est devenu son « but » et favorise son propre bien-être.

Il y a beaucoup de personnes qui me parlent et me demandent de l'aide [pour la violence]. [...] C'est ça mon but aujourd'hui, c'est travailler avec une personne et écouter. [...] Et je me suis senti bien, parce que j'ai aidé les gens à sortir leurs émotions, leurs problèmes, et tout. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

La majorité des participants est impliquée plus formellement dans la communauté à travers des cercles de partage, des activités communautaires, des cérémonies ou un travail salarié. Cette implication a surtout commencé en vivant des bifurcations et a permis aux hommes de contribuer au mieux-être de leur communauté. Source de valorisation, l'engagement communautaire permet une forme d'entraide où chacun est égal et vit des enjeux similaires dans la communauté.

J'ai vécu les mêmes affaires, on est tous dans le même bateau [...], je le sais, la manière dont a été traitée ma communauté. [...] On s'entraide, sans dire qu'on m'a aidé, tu comprends? On sait qu'on a été aidé. Même ceux qu'on monte dans le bois, on les amène, icitte, sont transformés eux-mêmes. En même temps, ils nous aident aussi, le cheminement c'est ça. Y'a pas quelqu'un qui est plus, non c'est tout égal, regarde, écoute. (Shenum, Innu, 67 ans)

La transmission est au cœur de la vie de Muniss qui veut être présent pour les autres et les accompagner dans leur éveil spirituel. Il organise différentes cérémonies comme des tentes à suer et des tentes tremblantes pour la communauté : « Je vais aller aux cérémonies, tant que je peux y aller. Je suis rendu de même. Je suis déjà de même. Je veux les aider dans leur cheminement, à atteindre un éveil spirituel tranquillement. »

Dans d'autres cas (Shushep et Atenau), l'implication se fait à travers un travail formel comme intervenant, ou bien comme élu au Conseil de bande, animateur de radio ou enseignant. Atenau est reconnaissant de pouvoir occuper différentes fonctions dans la communauté malgré ses antécédents judiciaires : « Mais j'ai été très chanceux par exemple. [...] Tout le monde sait que j'ai des

infractions pour ça. Tout le monde se connaît, j'ai été accepté. » Avec l'âge et son parcours, il a évolué et se sent maintenant apprécié dans la communauté.

Finalement, les hommes s'impliquent aussi hors de leur communauté à travers des rassemblements, des conférences et des activités pour les jeunes allochtones. Pour Shenum, c'est important de créer des liens avec l'extérieur en accueillant des allochtones dans sa communauté afin de leur montrer qui sont réellement les Innus : « C'est ça être Innu, accueillir et donner. » Les rassemblements spirituels sont aussi une manière de créer de liens entre les nations. Atenau et sa femme y participent sur une base annuelle afin de continuer leur chemin de guérison.

On est allé pendant, pendant 10 ans à l'extérieur. Les Innus, d'autres nations se rencontrent, se rencontrent, pas loin de Val-d'Or. Ça s'appelle : au Lac-Simon. Il y a des tentes qui sont érigées, puis il y a 4 jours d'activités, d'événements, de rassemblement spirituel [depuis] 10 ans. Toutes les personnes qui se trouvent là ne consomment plus, c'est pour se guérir. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

En somme, les changements globaux amènent une évolution identitaire, une réappropriation culturelle et une appartenance à la communauté. L'importance du territoire, de la culture et de la communauté est centrale au récit d'arrêt de la plupart des participants. Ces derniers sont identifiés par leur communauté comme des personnes de confiance. Cette nouvelle position dans la communauté favorise le maintien de l'arrêt de la violence et la poursuite de leurs démarches de guérison. Selon McNeill, ce type de changement est associé à un désistement tertiaire qui réfère à « *not just to shifts in behaviour or identity but to shifts in one's sense of belonging to a (moral and political) community* » (2015, p. 201).

### **3.4 Synthèse des récits**

En conclusion, le chapitre 3 suit l'arrêt de la VCC sur un plan narratif. Alors que les hommes naviguaient en eaux troubles, des événements déstabilisants les ont forcés à s'arrêter. Concrètement, la plupart ont vécu des contextes coloniaux, communautaires et familiaux contribuant à la reproduction de la violence (Aguilar et Halseth, 2015). Ainsi, les hommes se sont retrouvés dans des dynamiques de VCC unidirectionnelle, comme victime, et bidirectionnelle. L'accumulation des entraves a créé un contexte d'épuisement lors duquel certains événements ont fait déborder le canot des hommes. Ces événements, liés à la judiciarisation, une séparation ou une expérience révélatrice, ont favorisé des prises de conscience et la recherche d'aide. En réalisant l'ampleur des dommages, ils ont décidé de bifurquer vers une autre voie.

Tranquillement, certaines personnes leur ont montré les chemins de portage, leur ont appris à manœuvrer adéquatement, à se débarrasser des fardeaux inutiles et à repérer les obstacles. Malgré les tempêtes, ils maintiennent un équilibre parfois fragile. En effet, ils ont vécu des changements secondaires sur le plan spirituel, mental, émotionnel, comportemental et relationnel, ainsi que des changements globaux. Ils ont développé des outils pour réagir différemment aux épreuves, notamment grâce à une meilleure gestion des émotions et des dépendances, l'identification des sources de la violence, ainsi que l'acceptation de soi et du passé. Certains changements ont favorisé l'apaisement des souffrances et le sentiment de bien-être, tels que la compréhension de ses émotions, la libération par la parole, la pratique d'une spiritualité et une reconnexion culturelle et identitaire. La plupart de ces changements sont documentés dans plusieurs études auprès de victimes (Bourque, 2008; Dziewa et Glowacz, 2021; Flasch, 2020) et d'auteurs de la VCC (Brassard et al., 2017; Giordano et al., 2015; Walker et al., 2018). Ces changements rejoignent d'ailleurs les théories du désistement primaire, secondaire et tertiaire (Maruna et Farrall, 2004; McNeill, 2015). En effet, les hommes adoptent un mode de vie sans violence avec un nouveau regard sur soi et sur la violence, ainsi qu'un sentiment d'appartenance communautaire. Bref, les changements agissent aux racines des problèmes sous-jacents à la violence.





## **CHAPITRE 4 – PROCESSUS DE BIFURCATION VERS L’ARRÊT DE LA VIOLENCE EN CONTEXTE CONJUGAL**

*We have to think about where Indigenous men have come from, where we are going, and the way we continue to face ongoing assaults on our identities, our sexualities, our bodies, and try to figure this all out in a world that won't let up.*

– Niigaanwewidam James SINCLAIR, *Masculindians*, 2014, p. 280

Le chapitre précédent a décrit les différents aspects des récits de l’arrêt de la VCC. Le chapitre 4 vise à présenter une analyse des processus de bifurcation vers l’arrêt de la VCC. Il comporte trois volets : l’exploration des conceptions de l’arrêt de la violence, une typologie des processus de bifurcation et une analyse des expériences favorisant ces processus.

### **4.1 Conceptions de l’arrêt de la violence en contexte conjugal : « Il y a un chemin »**

Nous constatons une diversité des sens donnés à l’arrêt de la VCC. Les hommes se représentent l’arrêt de la violence comme un processus diachronique évoluant dans le temps. La conception de cet arrêt dépend de la perception des changements d’intensité de la violence et de la durabilité de ces changements. Les notions de responsabilité individuelle et partagée teintent aussi la représentation de l’arrêt. De plus, les hommes mobilisent différents concepts liés à l’arrêt, tels que le chemin, le cheminement, la guérison, l’évolution et la sortie.

#### **4.1.1 Représentations de l’arrêt de la violence en contexte conjugal**

Premièrement, l’arrêt de la violence est exprimé en fonction d’un processus diachronique. D’une part, l’arrêt est associé à un événement précis et d’autre part, il s’inscrit dans un processus en amont et en aval de cet événement. À première vue, l’arrêt de la VCC est soudain et associé à un événement ponctuel. En effet, lorsqu’on leur demande quand la violence a cessé, tous les participants identifient un moment, soit le dernier incident de VCC ou la fin de la relation conjugale. Atenau associe le dernier épisode de violence à une intervention policière : « J’étais violent à 17 ans, ça... jusqu’en... la dernière fois que ma femme a appelé la police. J’ai pas l’année, en 2000... Me semble c’est 2010, je crois, si j’ai une bonne mémoire : 2010. Tu vois

là, c'est sûr que j'ai passé en cour pour ça. » Bien que les hommes identifient des événements précis associés à l'arrêt de la violence, chacun explique comment cet arrêt s'inscrit dans un processus plus large. Ce processus comporte un contexte d'épuisement en amont, une ou plusieurs bifurcations et des changements avant et après le dernier épisode de violence. D'ailleurs, certains participants décrivent explicitement leurs démarches comme un « processus ». Ce processus est parfois discontinu et ponctué d'épreuves et de retours de la violence. C'est pourquoi nous mobilisons le terme « processus de bifurcation » employé par Bidart (2006) pour parler de la relation complexe entre les différents événements et changements entourant la fin de la VCC.

Deuxièmement, la conception de l'arrêt dépend de la perception des changements d'intensité de la violence. Une diminution d'intensité implique une réduction de la gravité des comportements d'un type de violence. Il y a donc une distinction entre les différents types de violence, la violence physique étant considérée comme la plus sérieuse. En effet, la moitié des participants distingue l'arrêt de la violence physique et l'arrêt d'autres formes de violence. Par exemple, Muniss distingue clairement l'arrêt de la violence physique et de la violence verbale : la violence verbale s'est terminée 16 ans après l'arrêt de la violence physique.

Par exemple, les dernières violences conjugales avec ma femme, c'était verbal. La première fois, en 1989, comme je t'ai dit, c'était physique. C'était peut-être en 2005 qu'on s'est séparé encore, mais c'était plus verbal. La violence verbale. [La violence physique] ce n'est seulement qu'arrivé une fois. (Muniss, Innu, 56 ans)

La perception de changements, même partiels, suffit aux participants pour se définir comme étant « sortis de la violence ». Atenau reconnaît que malgré l'arrêt de l'agressivité physique, un problème de « ton » persiste quand il hausse la voix : « Ça a changé maintenant, c'est le ton maintenant. » Pour lui, l'arrêt de la VCC n'implique donc pas nécessairement une absence de haussement de voix, mais plutôt une réduction sérieuse de la gravité des conflits.

Troisièmement, la représentation de l'arrêt de la violence dépend de la durabilité de la diminution de la violence. Cette diminution est durable lorsque des changements profonds sont adoptés, tels que l'arrêt de la consommation ou une séparation définitive. En effet, l'arrêt des gestes de violence n'implique pas nécessairement un arrêt prolongé de la violence. Comme décrit à la section 3.2, nous faisons la distinction entre un arrêt temporaire (qui est suivi d'un retour de la violence) et un arrêt prolongé (qui marque la fin de la violence). Un arrêt prolongé de la violence implique que la dernière bifurcation a ouvert la voie au développement d'une « posture non-violente ». Cette

posture non-violente, inspiré du concept de « *permission to be non-violent* » (Walker et al., 2017), est l'aboutissement des changements continus avant et après l'arrêt des gestes violents. La posture non-violente se distingue du désistement secondaire qui met plutôt l'accent sur le développement d'une identité non délinquante (Maruna et Farrall, 2004). Cette posture implique un état d'esprit et une capacité à réagir sans comportement violent et sans tolérance à la violence. Par exemple, la séparation de Shushep et Shenum a marqué un arrêt temporaire de la violence sans que des changements profonds aient lieu. Par la suite, ils ont vécu une autre bifurcation les menant à la fin de la consommation et à l'adoption d'une posture non-violente. Bref, nous distinguons l'arrêt temporaire (sans posture non-violente) et prolongé (avec posture non-violente) afin de mettre en valeur la durabilité de la diminution de la violence.

Quatrièmement, nous observons une conception de l'arrêt basée sur la responsabilité individuelle, mais aussi parfois basée sur une responsabilité partagée. D'abord, la conception individuelle de l'arrêt de la violence signifie que la personne est responsable de changer. Les changements dépendraient de la volonté individuelle : « Quand tu veux vraiment là, tu peux » (Shushep, Innu, 65 ans). Ce discours individualisant ressort par des phrases comme : tu vas voir que « tu veux t'aider vraiment » (Muniss), « la solution se trouve en toi » (Shushep) ou « tout est en toi » (Shenum). Selon la plupart, la motivation individuelle est essentielle à l'arrêt de la violence.

Faut qu'ils viennent, c'est à eux autres à demander, qu'ils prennent conscience, il faut qu'ils prennent conscience que c'est dû à l'alcoolisme, la boisson, drogue. Arrêter de, arrêter de se faire du mal soi-même, c'est pas conscient ça. Quand on fait du mal à quelqu'un, ça nous revient. (Shenum, Innu, 67 ans)

Comme on dit « on ne peut pas changer personne ». C'est la personne, cette personne-là, ça dépend si lui ou elle veut changer, dans son chemin. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Plusieurs participants présentent aussi l'arrêt de la VCC comme une responsabilité partagée. Leur partenaire a aussi un rôle dans l'arrêt de la violence : « Mais je ne veux pas dire que c'est sa faute, ce qui se passe avec moi. Dans un couple, c'est tout le temps moitié-moitié » (Muniss, Innu, 56 ans). Certains ont d'ailleurs entrepris des démarches thérapeutiques en couple et ont impliqué des membres de leur famille dans leur processus de guérison (voir section 3.3.4.2).

[Les cercles de parole] ça nous a beaucoup aidés, moi et ma femme. Et on poursuit, on poursuit notre... notre guérison. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

[Ma mère] m'a dit comment on va guérir de ça. Il faut accepter de lâcher prise de ça, et continuer notre cheminement pour avancer notre vie ensemble. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Les hommes conçoivent donc l'arrêt de la violence comme un processus diachronique qui dépend de la perception de l'intensité de la violence et de la durabilité des changements. D'une part, l'arrêt de la violence est exprimé comme un processus de bifurcation menant à un arrêt prolongé de la violence. D'autre part, l'arrêt de la violence n'implique pas nécessairement l'absence de comportements inadéquats, mais plutôt une diminution radicale de la gravité des conflits. De plus, l'arrêt des gestes violents n'est pas garant d'un arrêt prolongé de la violence. Des changements à long terme sont nécessaires afin d'atteindre une posture non-violente. Finalement, la conception de l'arrêt de la violence est basée sur une responsabilité individuelle et parfois partagée.

#### **4.1.2 Concepts liés à l'arrêt de la violence en contexte conjugal**

Les six participants mobilisent une variété de concepts pour parler de l'arrêt de la violence. Ils en parlent comme un cheminement lent, la guérison d'une maladie ou une sortie rapide.

Selon cinq participants, l'arrêt de la violence s'inscrit dans un « chemin » ou un « cheminement ». Ces hommes ont été auteurs de violence et ont fait des démarches relatives à des problèmes de consommation. Le terme « chemin » est d'ailleurs répandu dans plusieurs récits innus, dont le livre *Mon chemin innu* du Dr Stanley Vollant (Mathieu-Robert, 2013). Shushep parle de son « chemin » en faisant référence à sa vie en général, au chemin de la consommation ou au chemin vers le bien-être. Il explique aussi comment on peut se faire « montrer des chemins ». Dans le cadre d'une relation d'aide, il dit : « Moi je t'ai donné un chemin, je t'ai montré un petit bout de chemin. Mais tout le gros chemin, c'est le restant de tes jours » (Shushep, Innu, 65 ans).

Les quatre autres participants ont un vocabulaire un peu différent. Ils utilisent les expressions « chemin rouge » ou « cheminement » pour parler de leurs démarches spirituelles autochtones. Pour eux, le concept de « cheminement » réfère aux démarches concrètes vers la « guérison » : « Mais pour se guérir, il y a un chemin pour ça » (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans). La guérison est plutôt un processus interne vers le bien-être. Face à la « maladie » de la violence, Atenau affirme qu'il est possible d'en guérir ou de rechuter : « Tu as une maladie, t'es guéri, mais tu peux rechuter aussi, c'est comme... c'est une maladie la violence, on peut rechuter. Il faut que je fasse attention, faut que je poursuive ma guérison. » Tel que présenté plus tôt, le concept de guérison est répandu dans les mouvements autochtones (Waldram, 2008), ainsi que dans des études auprès des victimes de

VCC (Allen et Wozniak, 2010; M. L. Farrell, 1996) et sur le désistement en contexte autochtone (Morseu-Diop, 2010; Nechi Institute et KAS Corporation, 1994).

Cependant, Shushep est plus réticent à utiliser le terme « guérison ». Cette réticence – aussi documenté par Jérôme (2008) – s’explique par la conception que les blessures ne sont pas guérissables. Selon Shushep, elles peuvent seulement se cicatriser : « Mes souffrances et mes blessures ils n’ont pas... ils disent souvent que c’est guéri, mais non, elles sont tout le temps... elles sont cicatrisées, mais ça se peut qu’elles s’ouvrent aussi. » D’ailleurs, Atenau parle de la violence comme quelque chose qui ne disparaît pas, qui est dans une « bulle » : « Ça veut pas dire que la violence a disparu de chez moi, de ma vie, non. Elle est présente, mais il faut pas le... c’est comme dans une bulle. » L’arrêt de la violence ne serait donc jamais définitif.

La majorité des participants décrit leur processus comme graduel à travers le concept d’« évolution » mobilisé par Muniss (« j’ai vu mon évolution ») et Atenau (« Il y a eu du changement, j’ai évolué »). Ils utilisent la métaphore des escaliers qui montent et descendent pour illustrer cette évolution : « C’est toi qui as monté toutes les marches » (Shushep, Innu, 65 ans).

Et tu arrives un moment donné quand tu fais les Alcooliques anonymes, pour moi personnellement, il m’est arrivé, je montais tout le temps tranquillement, je graduais [...] Mais tu arrives un moment donné, tu es tout le temps de même, tout le temps sur la même ligne. Tu ne montes plus. » (Muniss, Innu, 56 ans)

Aujourd’hui, je suis bien, je veux pas dire que je suis à 100 % bien. Des fois, ça baisse, oui, des fois ça remonte un peu [...], c’est la vie, mais à un moment donné on doit trouver l’harmonie. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Enfin, certains évoquent le concept de « sortie » pour parler soit d’un processus graduel ou rapide. Par exemple, Muniss dit « ça m’a aidé à m’en sortir vraiment » en référence à la thérapie religieuse lui ayant permis de sortir de la consommation et de la violence. Il est question d’une sortie graduelle dans laquelle il faut « s’aider » : « J’ai pu m’aider tranquillement à m’en sortir de même. » Au contraire, Tshiuétin voulait « sortir » rapidement de la relation afin de fuir la violence à la suite d’un incident d’infidélité. Dans son cas, il n’utilise pas les notions de « chemin » et de « guérison ». Sa sortie s’inscrit tout de même dans une réflexion sur plusieurs années. En effet, Tshiuétin pensait à se séparer depuis longtemps et l’infidélité était la « bonne raison » pour justifier la sortie : « Ça prenait une bonne raison, je ne pouvais pas partir de même. » Cette conception de la « sortie » est en phase avec plusieurs études auprès de victimes (D. K. Anderson et Saunders, 2003; Enander et

Holmberg, 2008; Koepsell et al., 2006). De ces différentes conceptions de l'arrêt de la violence découle une diversité de types de processus de bifurcation.

## **4.2 Les types de processus de bifurcation**

L'analyse des types de processus de bifurcation s'effectue à partir du contexte de VCC des participants et de la trajectoire de leur récit d'arrêt de la VCC. Cette trajectoire est analysée en fonction des bifurcations et de leurs conséquences. Nous prenons aussi en compte l'attitude face aux sources de soutien et les difficultés décrites dans leur récit. Il en ressort trois types de processus : 1) un processus spontané, mais inachevé, 2) un processus constant et efficient et 3) un processus mouvementé et abouti.

### **4.2.1 Un processus spontané, mais inachevé : « Je suis parti directement de là »**

Ancré dans le récit de Tshiuétin, ce processus est qualifié de « spontané », car il résulte d'une seule bifurcation se déroulant à un moment précis. Toutefois, le processus est aussi « inachevé » puisque les changements sont insuffisants, selon le participant, pour assurer le non-retour de la violence.

Le contexte de son récit est le plus atypique des six participants. En effet, il est le seul à avoir vécu la violence uniquement comme victime et à n'avoir jamais consommé d'alcool : « Je n'ai jamais bu de ma vie. » Malgré une mention du caractère dur de sa mère ex-pensionnaire, il parle très peu de son enfance et n'aborde pas de victimisation autre que conjugale. Il mentionne avoir été « trop brisé » et se ravise en parlant de son manque de confiance envers les autres : « On m'a trop brisé... pas brisé, mais le manque de confiance. Je n'ai plus confiance en personne aujourd'hui. »

Concernant la temporalité de sa trajectoire, elle est très simple : il y a une bifurcation spontanée. En couple depuis l'âge de 17 ans, il a accepté de se marier « pour faire plaisir » après de nombreuses années de vie commune. Un an ou deux après le mariage, « ça l'a tout chamboulé ». Vers la mi-trentaine, un jour, il s'est rendu compte que sa femme le trompait : « Mais moi, c'était le bout du bout. J'en avais assez d'elle. » La découverte de l'infidélité a mis fin spontanément à la VCC : « Je suis parti directement de là. » Malgré la spontanéité de sa réaction, il n'aimait plus la mère de ses enfants depuis des années et il attendait « une bonne raison » de partir.

Ça faisait des années que je savais que je ne serais pas pour être avec elle longtemps. Je suis resté longtemps pareil [...] Je savais qu'il n'y avait pas d'amour pour elle, mais j'étais toujours là pareil. Jusqu'à tant que je me rende compte qu'elle me trompe vraiment. (Tshiuétin, Innu, 38 ans)

Hélaridot (2006) identifie un procédé dans les récits de bifurcations qu'elle nomme « scénario alternatif virtuel », c'est-à-dire « une hypothèse sur ce qu'aurait produit une éventuelle non-bifurcation » (p. 78). La mobilisation d'un scénario alternatif peut servir d'indice pour mieux comprendre le sens donné à un événement. Tshiuétin utilise ce procédé en s'imaginant un scénario fictif sans découverte d'infidélité et donc sans séparation. Il utilise ce procédé afin de souligner l'importance de cet événement dans le processus de bifurcation.

Si je ne l'avais pas vu qu'elle me trompait, je pense que je serais encore là. [...] Je n'en reviens pas aujourd'hui quand je pense à ça. Je me trouve con. [...] J'ai gâché beaucoup d'années avec elle. J'aurais dû sortir de là bien avant. (Tshiuétin, Innu, 38 ans)

Le processus de bifurcation de Tshiuétin se limite à des changements dans le contexte individuel et conjugal, ainsi que familial dans une moindre mesure. En effet, la bifurcation implique une rupture conjugale et un déménagement avec ses enfants chez sa mère. Par la suite, il a pris conscience de sa dépendance affective, car il se « cherchait des blondes » constamment. Quand on lui demande si la violence risque de revenir dans sa vie, il répond : « Si je continue à me laisser faire, oui. Il faut que j'apprenne à être tout seul avant, à faire ma place. Je suis rendu là. » En effet, il est conscient que malgré la bifurcation, quatre ans plus tard, des changements restent inachevés et insuffisants pour assurer un maintien de l'arrêt. Il développe une posture non-violente en apprenant à se défaire de sa dépendance et à s'affirmer afin de ne plus tolérer la violence.

Et je sais que j'ai de la misère à prendre ma place et la personne va réussir facilement. J'ai peur de moi-même. Je suis trop bonasse. Je me laisse trop faire. [...] J'essaie de faire ma place dans tout ce monde-là. Je suis trop gentil donc je me fais abattre partout. Moi je suis de même. (Tshiuétin, Innu, 38 ans)

Le processus « spontané, mais inachevé » se démarque par les difficultés importantes qui persistent même plusieurs années après l'arrêt de la violence. En effet, il se cherche sur le plan identitaire – « je ne sais pas qui je suis » – et vit une instabilité relationnelle : « Ce n'est pas facile avec elle non plus, mais ce n'est pas vraiment ma blonde, mon amie, on va dire. » Tshiuétin est aussi le seul participant à ne pas être impliqué activement dans la communauté et à n'avoir vécu aucune bifurcation en lien avec une démarche thérapeutique. De plus, il éprouve des difficultés avec ses enfants et les services de la protection de la jeunesse : « Encore aujourd'hui, ils [mes enfants] font ce qu'ils veulent avec moi. [...] Parce que je ne pense pas à moi, je pense juste à eux autres. [...] Autour de moi, on dirait que c'est toujours le mal qui a raison. Et la DPJ ne m'écoute pas. »

Tshiuétin perçoit peu de soutien de son entourage. Il dit ne pouvoir compter sur à peu près personne. Il reconnaît le soutien de sa mère, mais elle n'aurait pas contribué à l'arrêt de la violence : « Elle me laissait avec mes problèmes. Je me suis toujours arrangé sans elle. Elle ne m'aidait pas. Elle ne m'a jamais aidé. » Son processus de bifurcation se distingue par son aspect solitaire : « Je me parle à moi-même. Il n'y a pas d'autres façons. » De plus, il est le seul qui ne s'identifie à aucune forme de religion ou de spiritualité.

Bref, le processus de bifurcation de Tshiuétin est le plus rapide, mais le moins abouti en comparaison aux deux autres types de processus. Il se distingue par la fragilité des changements effectués et le faible niveau de soutien perçu. Seul à bord, il tente de se maintenir en équilibre.

#### **4.2.2 Un processus constant et efficient : « Quand j'ai arrêté, j'étais vraiment décidé »**

Inspiré du récit de Shushep, ce processus de bifurcation comporte deux parties. La première prend la forme d'une bifurcation rapide ouvrant une période de souffrance sur plusieurs mois. La seconde consiste en une autre bifurcation impliquant la fin de la période de souffrance et le début du développement d'une posture non-violente. Ce processus est « constant et efficient » puisqu'il comporte deux bifurcations suivies de changements progressifs sans retour de la violence.

Parmi les hommes ayant vécu de la violence bidirectionnelle, Shushep serait le seul à n'avoir jamais commis de violence physique. Lorsque la gravité de la violence est plus basse, les auteurs auraient d'ailleurs plus tendance à désister (Fagan, 1989). De plus, Shushep est le seul à avoir purgé une peine au pénitencier, mais celle-ci n'a pas provoqué de bifurcation. La VCC a commencé peu après sa libération et s'est étendue sur cinq ans, soit une période plus courte que les autres participants. Le lien entre la consommation et la violence est clair pour lui : « Je l'ai transféré [la violence] vers ma femme [...] quand je consommais seulement. » Après l'arrêt de la violence et une séparation de quelques années, il est revenu en couple avec la même femme.

Le processus « constant et efficient » est composé d'un enchaînement de deux bifurcations suivies de changements graduels et permanents autour de la mi-trentaine. La première bifurcation – son départ volontaire de la relation – coïncide avec l'arrêt de la violence : « [Ça a arrêté] quand moi je suis parti, en 91, je suis parti vers [une grande ville]. » Cet événement a ouvert une période d'itinérance et de consommation en compagnie de son frère : « On allait acheter des [caisses de]



24 [bières] jusqu'à tant qu'il en aille plus et après ça, on quêtait. » Éventuellement, il a réalisé les conséquences de sa violence : « C'est quand je me suis retrouvé tout seul, un jour-là, quand je pensais au mal que j'avais fait. » Fatigué, il a quitté la ville pour se diriger vers le territoire innu sur le pouce. Sur le chemin, il a vécu une seconde bifurcation, une expérience révélatrice : une prière suivie d'une rencontre impromptue avec une religieuse. Cette rencontre a marqué le début d'une thérapie et a mis fin à la consommation. À partir de ce moment, les changements ont commencé graduellement. D'une part, l'arrêt de la consommation semble s'être fait naturellement : « Quand j'ai arrêté de consommer de la drogue et de la boisson, j'ai dit, je vais... c'est venu tout seul. » D'autre part, la réflexion et des changements progressifs ont favorisé l'arrêt de la violence.

Pour s'en sortir là, même pour la violence, il faut que tu réfléchisses. [...] La violence conjugale... moi je pense petit à petit s'est arrêtée. [...] Mais c'est comme une voiture, tu n'essaies pas de tout changer au complet. Petit à petit. (Shushep, Innu, 65 ans)

Après une trentaine d'années sans consommation, Shushep est toujours en couple avec sa femme et la violence n'est plus dans leur vie. Son processus de bifurcation est efficient, car il est constitué d'une seule démarche thérapeutique réussie sans rechute.

Le processus de bifurcation a provoqué des changements dans toutes les sphères de la vie de Shushep. Sa vie change complètement en sortant de la thérapie de neuf mois. Il entame un retour aux études, trouve un travail en intervention et reprend la relation avec sa conjointe. Aujourd'hui, conscient du risque d'un retour de la consommation, il a tout de même confiance que la violence ne reviendra pas : « La seule chose que j'ai peur que ça revienne, c'est que je consomme. Si je ne consomme pas, il n'y a pas grand-chose qui va déranger dans ma vie. » Au fil des années, Shushep s'est impliqué dans sa communauté à travers des groupes d'hommes et des expéditions en territoire. Ces expériences ont contribué à renforcer les changements favorisant l'arrêt de la violence.

Malgré un début de parcours très ardu, Shushep a appris à descendre et à remonter la rivière plus aisément. Pour lui, parler publiquement de ses expériences a été bénéfique : « Parce qu'au début, ç'a été dur, mais après ça, quand je fais des conférences, je dis, OK c'est facile. C'est facile et c'est difficile. » Aujourd'hui, il est satisfait du chemin parcouru : « Maintenant, j'aime ma stabilité. » Pour souligner l'harmonie familiale, il mentionne que sa fille dit qu'« il n'y a jamais de conflits ».

Bien que Shushep reconnaisse la contribution de ses amis, sa conjointe et sa famille, il croit que son processus est essentiellement individuel : « C'est sûr, il y a du monde qui m'ont montré des

chemins. [...] Mais le plus gros du chemin que j'ai fait, c'est moi. » Shushep décrit sa vision comme « narcissique », mais soutient qu'avec de la détermination, les changements sont possibles.

Quand j'ai arrêté, j'étais vraiment décidé. [...] Quand tu veux vraiment là, tu peux. Et quand j'ai dit ça, quand, la seule personne qui peut réussir c'est, c'est toi. C'est narcissique là. À cause de moi, j'ai réussi. (Shushep, Innu, 65 ans)

En somme, ce processus de bifurcation est plutôt court et a engendré des changements soutenus et durables avec moins de difficultés comparativement aux autres types de processus. Ce processus est marqué par des expériences religieuses, une attitude indépendante et un faible besoin de soutien.

#### **4.2.3 Un processus mouvementé et abouti : « Ça a pris du temps »**

Le processus de bifurcation « mouvementé et abouti » est observé dans les récits d'Atenau, Matiu, Muniss et Shenum. Ce processus s'inscrit sur une période de plusieurs années avec des arrêts et des retours de la violence. Pour les quatre participants, ce processus est ponctué de trois bifurcations, de démarches thérapeutiques et de nombreux obstacles. L'enchaînement des bifurcations aboutit éventuellement à un arrêt prolongé et à l'adoption d'une posture non-violente.

Ces quatre participants sont ceux qui ont commis de la violence physique en contexte conjugal. La VCC a duré en moyenne 15 ans. Ils ont vécu des problèmes de consommation concordant avec des épisodes de violence. Ils ont tous été incarcérés pour des périodes allant de quelques jours à presque six mois. Dans trois cas sur quatre, l'incarcération a fait partie du processus de bifurcation. Deux ont vécu de courtes relations, Shenum est désormais célibataire et Matiu a une nouvelle conjointe. Muniss et Atenau sont toujours mariés avec la même conjointe.

Ce processus de bifurcation « mouvementé et abouti » comporte trois bifurcations et des changements instables. La première bifurcation a lieu au début de la vingtaine, sauf pour Shenum, qui l'a vécue à la fin de la trentaine. Comme l'ensemble des participants, la dernière bifurcation a eu lieu entre 34 et 47 ans. Il y a en moyenne de 15 ans entre la première et la dernière bifurcation. Dans le processus, chaque participant a vécu au moins un arrêt temporaire et un retour de la violence. Ils ont tous reconsommé entre les bifurcations, excepté Muniss. Ce dernier éprouvait tout de même des difficultés : « Ma vie n'était pas rose aussi, même si j'ai arrêté de consommer. »

Ces quatre participants constatent que la concrétisation de changements profonds prend du temps avant d'aboutir à un arrêt prolongé de la violence : « Le cheminement profond, plus profond, ça prend du temps. [...] Ça a pris du temps, pour comprendre, toute une vie presque. Là aujourd'hui

je suis en paix, c'est bien » (Shenum, Innu, 67 ans). Le processus de bifurcation est graduel, « étape par étape » et inconstant : « Présentement, je suis toujours en guérison. 30 ans après, encore, je suis le chemin rouge et c'est pas fini, c'est juste à la fin, à la mort, ça va être terminé... et même j'ai montré la violence à mes enfants... » À la manière des feuilles d'arbre changeant de couleur avec les saisons, ce processus n'est pas une ligne droite et varie en fonction des aléas de la vie.

Un arbre. *When it grows, it goes to different directions.* [...] Les feuilles tombent et changent de couleur, c'est ça ta vie. C'est ça que j'ai reçu comme enseignement. [...] Des fois, tu vas être *up and down, up and down, up and down*, les couleurs, *leafs* c'est les changements de saison dans ta vie. Il y a quatre différentes saisons dans ta vie. Il y a tout le temps des changements dans ta vie, où tu marches. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

Sans qu'il y ait un ordre précis dans l'enchaînement des changements, la première bifurcation marque toujours une prise de conscience importante et une recherche de soutien. Toutefois, les changements engendrés sont insuffisants pour surpasser les obstacles et mènent à des retours de la violence. La combinaison avec deux autres bifurcations aboutit éventuellement à des changements plus profonds vers une posture non-violente et un arrêt prolongé de la violence. La fin de la consommation a généralement lieu en fin de processus, mais vient dès la première bifurcation pour Muniss. Toutefois, l'arrêt de la consommation excessive n'est pas suffisant.

Ce processus implique de multiples expériences soutenantes et des changements dans toutes les sphères, particulièrement sur le plan identitaire et spirituel. En effet, les quatre participants sont impliqués dans une réappropriation culturelle. Chacun a mobilisé plus d'un type de ressources : thérapies allochtones, psychologues, groupes de soutien anonymes, ressourcements et cérémonies autochtones, etc. Depuis la dernière bifurcation, ils ont repris le contrôle de leur vie et s'impliquent dans leur communauté, notamment comme élu au conseil de bande. Aujourd'hui, les participants ont espoir que la violence ne reviendra plus : « Non, je suis trop confiant. J'ai trop appris de mes erreurs. Je n'ai pas envie de retourner là » (Muniss, Innu, 56 ans). Toutefois, pour les plus jeunes, les changements récents sont encore fragiles.

Les participants avec un processus de bifurcation « mouvementé et abouti » sont persévérants malgré les nombreuses entraves sur leur voie. Entre les bifurcations, ils ont vécu des rechutes, des interventions judiciaires, des deuils, des retours de la violence et des tensions familiales. Malgré le processus de bifurcation, il persiste des dysfonctionnements dans la vie de leur entourage – leurs enfants, leur famille, ou même leur conjointe – avec lesquels ils doivent conjuguer. Le plus jeune

des participants continue à solliciter du soutien : « J'ai encore de l'aide à aller chercher » (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans). En rétrospective, les plus vieux ressentent de la fierté.

Mon garçon m'a dit que – là, ça m'a marqué – « Papa, je n'ai jamais vu te saouler ». Oh là... ça, qu'est-ce que je disais à mon garçon? « Ah, mon garçon, mon fils que j'aurais aimé moi aussi dire à mon père. Mais non, ça n'a jamais sorti de ma bouche. » [...] J'en ai vu mon père saoul souvent, souvent, mais mon garçon... c'est là que j'ai été fier de ça. Ils sont fiers maintenant mes enfants. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

En somme, les trois processus de bifurcation se différencient sur plusieurs aspects. En effet, le nombre, le rythme et les conséquences des bifurcations varient d'un processus à l'autre. Le processus « spontané, mais inachevé » est le plus court, mais aussi celui avec des changements moins importants, des difficultés persistantes et un soutien défaillant. Le processus « constant et efficace » est caractérisé par deux bifurcations rapprochées dans le temps, des changements graduels et stables dans l'ensemble des sphères et un soutien adéquat. Finalement, le processus « mouvementé et abouti » regroupe trois bifurcations amenant des changements inconstants entrecoupés d'obstacles. Ce dernier processus ancré dans un cheminement spirituel autochtone mène éventuellement à un arrêt prolongé de la violence. Au-delà des distinctions entre les types de processus, tous les participants mettent fin à la violence après l'âge de 34 ans. Cela pourrait indiquer qu'une certaine maturité facilite la fin de la violence. De manière générale, certaines expériences sont transversales et méritent d'être explorées.

### **4.3 Les expériences favorisant les processus de bifurcation**

Nous souhaitons dégager les expériences favorables aux différents processus de bifurcation. Elles sont divisées entre les expériences externes – ancrées dans le rapport à l'autre – et les expériences internes – liées au rapport à soi. Nous reconnaissons le rôle des interactions entre les expériences externes et internes dans les processus de bifurcation (Giordano et al., 2015). Comme exprimé par Dubet (2008), les acteurs sociaux prennent des décisions en fonction de leurs expériences sociales et de leur agentivité. D'une part, les acteurs fondent leurs décisions à partir d'une pluralité d'expériences, de leur socialisation et des pressions sociales intériorisées issues des systèmes sociaux (Dubet et al., 2008). D'autre part, chacun a une certaine agentivité leur permettant une prise de décisions stratégiques (Dubet et al., 2008). Les expériences externes et internes sont donc complémentaires et leur interaction facilite l'arrêt de la violence. Nous présentons d'abord les expériences externes, suivies des expériences internes.

### **4.3.1 Les expériences externes : le rapport à l'autre**

Dans cette section, nous explorons les expériences externes des participants à partir des interactions avec les institutions pénales, les sources de soutien et les relations conjugales. L'environnement des participants et les systèmes de contrôle social (Hirschi, 1969; Riesen, 2006) jouent un rôle prépondérant dans les processus de bifurcation.

#### *4.3.1.1 Les institutions pénales : entre souffrance et éveil*

Les rapports entre les communautés autochtones et le système pénal sont complexes et conflictuels. Les participants les plus âgés perçoivent l'imposition du système pénal comme un outil d'assimilation, notamment par la mobilisation de la police pour amener les enfants au pensionnat (voir section 3.1.1). Dans l'ensemble, la judiciarisation est vécue souvent comme une source de souffrance, mais peut parfois amener un certain éveil.

Dans leur vie adulte, cinq des six hommes rencontrés ont interagi avec les institutions pénales. Ils ont reçu une seule sentence d'incarcération, excepté Muniss, qui a uniquement été détenu en attente d'une comparution. Détenus pour des infractions non conjugales, Shenum et Shushep considèrent la prison comme un lieu de violence et de stress où la priorité est d'assurer sa propre sécurité : « Il y a de la violence en prison, des assassins là, puis toute, ils apprennent de ça, la violence [...] On voyait des motards-là... on était quatre, cinq Indiens, on se protégeait » (Shenum, Innu, 67 ans). De plus, le casier judiciaire entraîne souvent des difficultés, telles que des restrictions à l'emploi. Les conditions liées à l'utilisation d'armes à feu empêchent certains de pratiquer la chasse, une activité centrale au mode de vie traditionnelle innu. De son côté, Tshiuetin n'a jamais dénoncé sa conjointe, mais celle-ci aurait déposé des plaintes infondées contre lui, qui n'ont pas abouti. Ces récits exposent les lacunes de la prise en charge des hommes victimes de VCC.

Cependant, certaines interventions judiciaires ont contribué à la bifurcation du chemin de Muniss, Matiu et Atenau. Accusés d'infractions en contexte conjugal, ces trois hommes ont vécu leur passage en détention ou au tribunal comme une expérience favorisant l'arrêt de la violence, tel que documenté par Fagan (1989) et Marchetti et Daly (2017). Leurs réactions émotionnelles en détention étaient surtout en lien avec la peur, la tristesse, l'anxiété et le regret. Ces contextes ont amené les hommes à prendre conscience de leurs comportements violents, à décider d'arrêter la violence et à aller chercher des ressources thérapeutiques après leur sortie. Aucun participant ne parle de services bénéfiques reçus en détention. De retour en communauté, les hommes ont

entrepris ou poursuivi un cheminement thérapeutique. Conscients des conséquences potentielles des comportements violents, ils s'assurent de maintenir un comportement adéquat afin d'éviter un retour en prison et, pour certains, de recevoir une suspension de leur casier judiciaire.

Ainsi, le rapport avec les institutions pénales est ambivalent, certains les décrivent comme un lieu de souffrance, d'autres comme un lieu d'éveil. Plusieurs études ont documenté la souffrance de l'incarcération et son effet limité sur la VCC en contexte autochtone et allochtone (Brassard et al., 2017; Dyck, 2013; Garner et Maxwell, 2010; Martel et al., 2011; Martel et Brassard, 2008; Shuler, 2010; Struthers Montford et Moore, 2018). Comme Ellington (2022), notre étude apporte une nuance : les interventions judiciaires peuvent contribuer aux processus de bifurcation, mais ne provoquent pas les changements profonds nécessaires à l'arrêt de la violence. En effet, c'est à l'extérieur des murs de la détention que les participants ont vécu ces changements.

#### *4.3.1.2 Les sources de soutien formel et informel : « Je vais être là, à côté de toi »*

Nos résultats démontrent une diversité de formes de soutien formel et informel mobilisées à l'intérieur et à l'extérieur de leur communauté. Le rôle des sources de soutien dans leur processus de bifurcation varie selon les types de processus. Deux des trois types de processus de bifurcation (les processus « constant et efficient » et « mouvementé et abouti ») sont associés à une démarche thérapeutique en contexte allochtone et/ou autochtone. Cela n'empêche pas que les hommes soient critiques à l'égard de ces ressources.

Les pratiques allochtones occupent un rôle important dans les processus de bifurcation de certains participants. Ces pratiques prennent la forme de thérapies en traitement des dépendances, en gestion de la violence, de ressourcements et de groupes anonymes (AA, NA, etc.), et ce, en contexte religieux ou laïc. La religion prend parfois une place notable dans l'arrêt de la violence comme décrit dans certaines recherches (Patzel, 2001; Senter et Caldwell, 2002). Par exemple, Shushep et Muniss ont vécu des changements majeurs à la suite de thérapies en contexte religieux. Malgré les contextes de victimisations collectives engendrés par les institutions religieuses, ces participants distinguent leur foi et les atrocités commises par l'Église. Bref, la majorité des participants a acquis des outils dans différentes ressources allochtones afin de faire cesser la violence.

Plusieurs critiques sont formulées envers les ressources allochtones. Certains participants se retrouvent parfois à être les seules personnes autochtones dans les thérapies allochtones. Comme documenté dans plusieurs études (Bourque, 2008; Brassard et al., 2017; Flynn, 2010), certaines

personnes autochtones ont de la difficulté à s'exprimer dans les langues coloniales et se sentent moins « connectées » avec les autres participants et les approches allochtones. En tant que victime, Tshiuetin avance que les thérapies en général n'ont simplement aucun effet sur lui et qu'il y participe pour avoir des vacances : « Ça ne sert à rien les thérapies. [...] C'était des vacances de mon travail dans le fond. » Selon lui, les ressources ne répondent pas à ses besoins, car elles abordent très peu la dépendance affective et interviennent surtout en matière de toxicomanie. Malgré des demandes d'aide à la DPJ, il ne se sent pas écouté et n'obtient pas de réponse. D'ailleurs, les hommes victimes ont généralement moins tendance à recourir à l'aide externe (Conroy, 2021; Tsui et al., 2010), notamment par crainte de ne pas être pris au sérieux.

Face aux insatisfactions vécues auprès de ressources allochtones, certains participants explorent les ressources autochtones. Ils participent à des thérapies autochtones en traitement des dépendances, à des thérapies holistiques et de guérison autochtone, à des rassemblements spirituels et à des cérémonies ponctuelles. En général, ils considèrent les approches autochtones plus en phase avec leurs besoins, leurs contextes et leurs aspirations. Pour certains, l'implication dans des pratiques spirituelles autochtones est une forme d'émancipation de la religion imposée par les missionnaires. La réappropriation culturelle implique souvent des « expériences innues » sur leur territoire ancestral, nommé *Nitassinan*. Guay et Delisle L'Heureux (2019) souligne l'importance de cette reconnexion avec la culture et les savoirs innus : « Si le thème de la fierté identitaire est si central dans le discours des Innus, c'est qu'il représente la pierre angulaire des démarches de guérison en contexte autochtone » (p. 66). L'apport des ressources autochtones (Bourque et al., 2009; Flynn et al., 2013) et de la spiritualité est documenté dans plusieurs études sur la VCC (Brassard et al., 2017; Fisher-Townsend, 2018; Puchala et al., 2010).

Toutefois, les ressources autochtones ne conviennent pas à tous les participants. Pour Shushep, certaines cérémonies autochtones – telle que la tente à suer – ne seraient pas authentiques et relèveraient plutôt du « cinéma ». Les contestations autour de la tente à suer sont d'ailleurs bien documentées dans la thèse de Beaulieu (2012, voir chapitre V). La présence de la tente à suer (*matutitshan*) est largement documentée dans la tradition orale et les écrits scientifiques comme pratique ancestrale (Beaulieu, 2012; Rousseau, 1953), mais la forme et la fonction de la cérémonie ont évolué. Selon Shushep et un informateur clé, les allégations d'inconduite sexuelle et de VCC commise par des « guides spirituels » complexifient le rapport aux pratiques spirituelles. Ainsi, il

y a une grande diversité de perspectives dans les communautés innues et naskapiés, même par rapport aux pratiques en lien avec les cultures autochtones.

Le soutien informel occupe une place moins apparente dans les processus de bifurcation. En effet, une seule bifurcation concerne spécifiquement le soutien de l'entourage, c'est-à-dire une conversation d'un ami de Matiù l'encourageant à entamer un cheminement spirituel autochtone. Le soutien familial comble tout de même des besoins de base comme l'hébergement, la garde des enfants et l'appui émotionnel, comme lorsque la mère de Matiù lui dit : « Je vais être là, à côté de toi. » De plus, à la manière de Bousquet (2005), nous observons la présence d'un réseau de « sur-parenté » chez ceux ayant mis fin à la consommation excessive. En effet, par la participation à des groupes d'entraide, des rassemblements spirituels, des pow-wow, ils développent un réseau de soutien extrafamilial. Ils partagent un mode de vie et des valeurs avec les membres de ce réseau, ce qui favorise l'arrêt des dépendances et de la violence.

En somme, les sources de soutien font partie intégrante des processus de bifurcation. Règle générale, chaque ressource ne convient pas à tout le monde. Certains préfèrent les ressources allochtones ou autochtones alors que d'autres apprécient leur complémentarité. La diversité des sources de soutien formel et informel semble donc plus favorable aux processus de bifurcation. La forme des interventions peut varier, mais la force des liens thérapeutiques et d'entraide permet un accompagnement significatif vers l'arrêt de la violence. Sans proposer un modèle d'intervention convenant à l'ensemble des hommes autochtones, nos résultats s'inscrivent dans la littérature favorisant des approches flexibles et culturellement sécuritaires pour les hommes autochtones (Ellington, 2022; Gutierrez et al., 2018; Zellerer, 2003). De plus, les approches basées sur les traumatismes semblent plus appropriées aux besoins de ces hommes (Gilbar et al., 2020; Livings et al., 2022; Pettus, 2023; Scott et Jenney, 2022; Voith, Russell, et al., 2020). Afin de répondre aux besoins hétérogènes des hommes, l'accès à diverses ressources et approches est primordial. Selon Muniss, les hommes doivent expérimenter différentes avenues pour trouver leur voie.

Suis ce que ton corps te dit. Si tu n'aimes pas, si tu n'aimes pas les AA, tu n'aimes pas l'Église catholique, tu n'aimes pas les autres affaires, essaie les quelques temps et tu vas le savoir si tu te sens bien dedans. [...] C'est à toi de trouver. (Muniss, Innu, 56 ans)

#### *4.3.1.3 Les séparations et les relations conjugales : entre rupture et pardon*

Les tensions entre rupture et maintien de relations conjugales sont complexes et interreliées au sein des processus de bifurcation. En effet, pour tous les participants sauf Atenau, une séparation vient



mettre temporairement un terme à la violence. La séparation est-elle une condition *sine qua non* à l'arrêt de la violence? Sans être indispensable, la séparation – temporaire ou définitive – peut contribuer aux prises de conscience menant à l'arrêt de la violence.

D'une part, de manière inattendue, presque toutes les séparations liées à une bifurcation étaient initiées par l'homme. Le cas de Matiu est le seul dans lequel, la conjointe met clairement fin à la relation. À la suite d'une confrontation avec elle, Matiu s'engage dans une démarche thérapeutique. Dans les autres cas, les hommes mettent fin à la relation afin d'éviter d'être violents à nouveau ou après avoir été victime de violence ou d'infidélité. Malgré tout, Shushep et Muniss reviennent en couple avec leur conjointe après leur séparation et l'arrêt de la violence. Ainsi, les séparations définitives comme moyen de mettre fin à la violence touchent seulement la moitié des participants. Cela démontre que la décision de maintenir ou rompre une relation constitue une étape importante des processus de bifurcation pour les victimes et les auteurs de violence (Giordano et al., 2015).

D'autre part, les expériences de la moitié des participants illustrent que l'arrêt de la violence et le maintien du couple sont possibles. Cela concorde avec les résultats des études sur l'arrêt de la violence en couple (Halpern-Meekin et Turney, 2021; Merchant et Whiting, 2018; Mills, 2008; Nieminen et Nokelainen, 2012). Atenau a d'ailleurs participé à des thérapies holistiques, une thérapie de couple et des rassemblements spirituels avec sa femme. Le processus de bifurcation d'Atenau est ancré dans des démarches de couple, contrairement aux autres qui sont dans une logique davantage individuelle. Certaines études (Brassard et al., 2017; Takano, 2014) corroborent que la réconciliation et les demandes de pardon sont fréquentes. En effet, même Tshiuetin et Shenum continuent de maintenir de bons liens avec leur ex-conjointe. Ce constat contraste avec certaines études qui critiquent les processus de justice réparatrice dans le cadre d'une relation empreinte de VCC (Jokinen, 2020; Stubbs, 2014) et qui perçoivent la séparation comme principal moyen pour mettre fin à la violence (Cluss et al., 2006; Patzel, 2001).

Bref, la séparation peut provoquer des prises de conscience ou entraîner une recherche de soutien. Toutefois, elle n'est pas une condition essentielle à l'arrêt de la violence. Selon notre informateur clé, les pratiques d'intervention dans sa communauté sont ancrées dans une approche féministe où la séparation de la femme est encouragée, même lorsqu'elle désire maintenir la relation. Face à cette réalité, il propose de faire preuve d'ouverture et de favoriser des interventions permettant le maintien de la relation tout en mettant fin à la VCC. Cette approche est d'ailleurs privilégiée dans

la littérature sur l'arrêt de la violence en couple (Merchant et Whiting, 2018; Mills, 2008; Nieminen et Nokelainen, 2012).

On est encore dans l'approche féministe aussi. [...] On encourage beaucoup la séparation. [...] On cible la femme. On veut que la femme s'en sorte pour quitter sa relation qui est malsaine. [...] Y a-t-il lieu de faire, des bonnes relations saines, avec ce couple-là? [...] « OK, c'est ça que tu veux, tu veux rester avec. » Est-ce qu'il y a moyen? Par contre, il faut qu'il y ait une ouverture de la part du conjoint pour faire ces gros changements-là, un gros travail de soi qui doit se faire. (Informateur clé, Innu)

Pour finir, les expériences initiées par les hommes eux-mêmes semblent favoriser davantage les processus de bifurcation. Toutefois, l'intervention du système pénal, d'une conjointe ou d'un ami peut entraîner ou accélérer une transformation des rapports des hommes vis-à-vis la VCC. D'ailleurs, les motivations basées sur les relations conjugales jouent un rôle central dans les prises de décision des hommes (Giordano et al., 2015). La complémentarité et l'accumulation des expériences externes favorisent l'arrêt de la VCC. Il ne faut pas négliger l'imprévisibilité du hasard (Hélaridot, 2006) et des contextes personnels, familiaux et historiques de chacun qui complexifient les processus de bifurcation (Dubet, 1994). En effet, les participants n'ont pas le contrôle sur certaines expériences externes puisqu'elles dépendent d'impératifs indépendants : la disponibilité des ressources, les comportements de l'entourage, la crédibilité accordée aux demandes de soutien, etc. Parallèlement, l'arrêt de la violence est intimement lié à de nombreuses expériences internes.

### **4.3.2 Les expériences internes : le rapport à soi**

L'analyse des processus de bifurcation permet de constater le rôle central des expériences internes dans les récits des hommes. Les expériences d'apprentissages font partie intégrante des processus de bifurcation et s'inscrivent sur une courbe d'apprentissage (Giordano et al., 2015) évoluant tout au long de la vie. La notion de « courbe d'apprentissage » (Giordano et al., 2015) permet de conceptualiser de manière globale la relation dynamique entre les expériences sociales et les changements cognitifs au sein des processus de bifurcation. En résumé, la transformation du rapport à soi implique des apprentissages sur trois volets : son passé, la violence et sa communauté.

#### *4.3.2.1 Son passé : le déconstruire pour se reconstruire*

La littérature sur le désistement de la VCC porte peu d'attention au passé des participants (Voith, Topitzes, et al., 2020). Toutefois, dans les récits des hommes autochtones et dans la littérature sur

la guérison, le passé et sa déconstruction jouent un rôle de premier plan (Flasch, 2020). Ainsi, nous explorons le rôle des apprentissages sur la déconstruction du passé et la reconstruction de soi.

Dans le cadre de notre étude, tous les participants ont été victimes de VCC et ont presque tous subi de la violence pendant l'enfance. Les participants victimes durant leur enfance ont reproduit les comportements violents à l'âge adulte. Toutefois, dans la littérature sur le désistement, le thème de la guérison des conséquences de cette victimisation est rarement abordé. Cette guérison semble pourtant essentielle à l'arrêt de la violence dans les récits des hommes rencontrés. D'ailleurs, les théories du rétablissement des victimes de VCC (Allen et Wozniak, 2010; Evans et Lindsay, 2008; M. L. Farrell, 1996; Flasch, 2020; Hou et al., 2013) et les études sur la guérison autochtone (Beaulieu, 2012; Guay et Delisle L'Heureux, 2019; Morseu-Diop, 2010; Nechi Institute et KAS Corporation, 1994; Waldram, 2008) offrent un éclairage pertinent afin de comprendre les liens entre guérison et arrêt de la violence.

La déconstruction du passé (Flasch, 2020) fait partie de la courbe d'apprentissage dans les processus de bifurcation de tous les participants. En retournant « fouiller » dans les événements les plus difficiles de leur passé, les participants ont identifié progressivement les sources de leurs souffrances. Ils ont constaté les conséquences de leurs victimisations sur leurs comportements et sur leurs difficultés émotionnelles. Cette déconstruction implique souvent de revisiter les expériences de discrimination anti-autochtone. Les liens entre les traumatismes sociohistoriques et la violence sont d'ailleurs bien documentés (Aguiar et Halseth, 2015; Brave Heart, 1998; Voith et al., 2022) et constituent les fondements de l'arrêt Gladue (1999). De plus, la socialisation ancrée dans une masculinité coloniale (K. Anderson et al., 2012; Innes et Anderson, 2015) et l'insécurité culturelle semblent compliquer la résolution de ces traumatismes (Mussell, 2005). En effet, les tentatives de fuite émotionnelle et d'oubli du passé dans les récits correspondent aux stéréotypes de la masculinité hégémonique (Innes et Anderson, 2015). Un accompagnement soutenu et, parfois, des expériences spirituelles ont facilité la compréhension du passé.

Tout un travail est nécessaire afin d'apaiser le sentiment de souffrance et guérir les blessures du passé (Allen et Wozniak, 2010; Bopp et al., 2003; Ellington, 2022; Flasch, 2020). Comme le dit Shushep, « il n'y a pas de thérapie miracle », c'est-à-dire qu'une implication personnelle à long terme est nécessaire. Les processus de bifurcation impliquent une reconstruction de soi non linéaire et fluctuant en fonction de l'environnement et du rythme de chacun (Hou et al., 2013). Cette

reconstruction est toutefois moins aboutie chez les hommes ayant mis fin à la violence plus récemment. Ce processus implique la résolution des sources de la colère menant à la violence, tel que décrit dans certaines études (Takano, 2014; Walker et al., 2018). Grâce aux diverses sources de soutien, les hommes ont appris à se reconstruire, en apprenant à se connaître, à comprendre leurs émotions, à s'accepter et à s'aimer. Le concept de « résilience » permet aussi de mieux comprendre ce processus de reconstruction (Fast et Collin-Vézina, 2019; Muckle et Dion, 2008; Sioui, 2017). Cette résilience permet de reconnaître leur valeur, de retrouver leur fierté et même de rire du passé. Cela implique aussi le partage de leur histoire afin de se libérer de la souffrance et favorise le mieux-être (Chovanec, 2009; Pandya et Gingerich, 2002; Roy et al., 2016). L'acceptation est donc au cœur de la reconstruction de soi.

En somme, tous les participants déconstruisent le passé afin de comprendre comment ils ont pu tolérer la violence commise ou subie. Parallèlement, ils tentent de se reconstruire par l'apaisement de la souffrance et la recherche du bien-être (Beaulieu, 2012). En reconnaissant les dynamiques de reproduction de la violence, ils contribuent à freiner cette transmission intergénérationnelle des traumatismes largement documentée en contexte autochtone (Bombay et al., 2014; Innes et Anderson, 2015; Mussell, 2005).

#### *4.3.2.2 La violence : la comprendre pour réagir différemment*

Les apprentissages en lien avec la violence sont les plus documentés dans la littérature. Dans les récits, nous observons surtout des changements sous-jacents à la violence. Les apprentissages des hommes impliquent deux volets : 1) prendre conscience de problèmes associés à la violence et 2) réagir différemment aux situations éprouvantes. Le deuxième volet implique d'une part une gestion saine des dépendances et des émotions et d'autre part le développement d'aptitudes sociales et de perspectives nouvelles favorisant une posture non-violente.

Nos résultats confirment le rôle prépondérant des prises de conscience dans les processus de bifurcation (Hellman et al., 2010; Merchant et Whiting, 2018). Ces prises de conscience se produisent à la suite d'un croisement entre un contexte d'épuisement et un événement déstabilisant. Le caractère déstabilisant d'un événement est subjectif. La réaction d'une personne dépend de plusieurs logiques en fonction de son vécu, de sa socialisation et de sa relation aux systèmes sociaux. Ce n'est pas tant la nature de l'événement que la réaction provoquée qui est déterminante. Toutefois, certains contextes de violence, de confrontation et d'intervention semblent propices à

une « décision » de changer (Burke et al., 2001; Cluss et al., 2006; Dziewa et Glowacz, 2021; Fagan, 1989; Silvergleid et Mankowski, 2006; Walker et al., 2018). Cette décision n'est pas nécessairement orientée vers l'arrêt de la violence, mais parfois plutôt vers un arrêt de la consommation, vers une séparation ou vers la fin de la judiciarisation. Ainsi les prises de conscience concernent la VCC et les facteurs sous-jacents à la violence comme la consommation, la souffrance, le manque d'aptitudes sociales et l'insécurité culturelle. Dans tous les cas, une reconnaissance de la responsabilité est nécessaire pour amener des changements.

Les prises de conscience des hommes concernent aussi les conséquences de leur victimisation en contexte conjugal. Pour Tshiuetin, victime de violence, les prises de conscience impliquent des questionnements de sa tolérance à la violence et de ses difficultés d'affirmation. Sans se blâmer pour la violence vécue, il souligne son pouvoir sur la situation et son rôle dans l'arrêt de la violence tel que décrit par Ellington (2015) et Barbeau-Le Duc (2018). Cette remise en question est une manière de revisiter le passé afin d'identifier comment les différentes formes de violence ont altéré son jugement. De manière plutôt inattendue, plusieurs participants ont réagi plus fortement à l'infidélité qu'à la violence commise et subie. En effet, la moitié des participants vivent la découverte de l'infidélité comme une bifurcation, tandis que la violence est davantage tolérée. L'infidélité comme source de prise de conscience est documentée auprès des victimes de violence (Chang et al., 2010; Murray et al., 2015). Être victime d'infidélité est une grande source de déstabilisation pour les répondants, et donc, représente un contexte propice aux prises de conscience. En effet, l'infidélité expose la vulnérabilité des hommes et un dysfonctionnement relationnel, et ce, peu importe les dynamiques de violence.

Afin de concrétiser l'arrêt de la violence, les prises de conscience doivent s'accompagner d'apprentissages afin de réagir différemment aux difficultés. Si les liens entre consommation et violence semblent évidents, l'arrêt de la consommation n'est pas suffisant pour mettre fin à la violence (Brassard et al., 2017; Merchant et Whiting, 2018; Walker et al., 2018). En effet, tous les participants auteurs de violence ont cessé leur consommation excessive, mais l'arrêt prolongé de la violence a aussi impliqué une saine gestion émotionnelle. Pour ce faire, ils ont dû apprendre à vivre leurs émotions sans recourir à la consommation pour fuir la douleur. Pour Atenau, cela constitue la première étape : « Bin au moins, faut arrêter de boire. » Le maintien de la non-consommation est toutefois plus complexe. Certains processus de bifurcation sont plus

mouvementés et impliquent des allers-retours entre progrès et recul. Afin de faire face aux difficultés, les participants développent des attitudes basées sur la persévérance, l'acceptation et l'autodérision comme Matiu l'exprime avec la métaphore du bébé.

Mais quand un bébé est debout encore, il avance, il tombe. Il tombe, il avance. [...] Parce que dans ton cheminement, tu vas tomber, tu vas tomber jusqu'à terre, soit tu vas accepter ça, mais tu vas avancer, essayer d'être debout encore. [...] Comme un bébé, tu vois le rire et tu vois sa face qui rit et il est heureux. (Matiu, Innu-Naskapi, 36 ans)

De plus, nos résultats confirment que le développement d'aptitudes sociales et de nouvelles perspectives face à la violence favorisent son arrêt. En effet, comme plusieurs études l'avancent (Karakurt et al., 2016; Merchant et Whiting, 2018; Riel et al., 2016; Takano, 2014), la résolution des conflits, l'empathie et la communication sont des compétences importantes à développer dans les processus de bifurcation. Pour ce faire, plusieurs ont été sensibilisés par rapport aux effets et au caractère répréhensible de la violence, ainsi qu'au respect des femmes. D'ailleurs, la littérature documente l'importance de remettre en question et renverser les attitudes toxiques de la socialisation des hommes (Giesbrecht, 2018; Gondolf et Hanneken, 1987; Silvergleid et Mankowski, 2006). Walker et ses collègues (2018) expliquent que certains hommes ont appris qu'ils avaient la « permission d'être violent » et qu'ils ont dû déconstruire cette posture. En cas de victimisation, les apprentissages concernent surtout l'affirmation de soi et la déconstruction de la banalisation de la violence. Le récit de Tshiuetin démontre que les victimes peuvent occuper un rôle actif afin de mettre fin à la violence. Ultiment, peu importe leur rôle dans les dynamiques de violence, les hommes tentent de développer certaines aptitudes sociales afin d'apprendre à s'affirmer et ne plus accepter les comportements violents.

En somme, sans que la masculinité occidentale soit explicitement remise en question dans les entretiens, nous observons le développement d'une masculinité saine. Cette masculinité saine est plus proche des valeurs autochtones (Mussell, 2005) et facilite l'adoption d'une posture non-violente. Le processus de bifurcation a permis aux hommes d'apprendre à reconnaître certains problèmes associés à la violence et à y remédier. D'autres enjeux sont plutôt ancrés dans des dynamiques communautaires et demandent des apprentissages propres aux peuples autochtones.

#### *4.3.2.3 Sa communauté : naviguer entre identités, tensions et partages*

Bien que les expériences individuelles soient largement documentées, la littérature en contexte allochtone offre peu de pistes sur les dynamiques communautaires dans les processus de bifurcation

vers l'arrêt de la VCC. Pourtant, les participants soulignent l'interdépendance entre leur parcours et leur communauté. En résumé, les processus de bifurcation sont ancrés dans un contexte colonial dans lequel les hommes naviguent entre la réappropriation identitaire, les tensions familiales, leur rôle de père et le partage communautaire.

Les hommes évoquent un récit inscrit dans l'histoire des bouleversements des sociétés innues et naskapiques depuis la colonisation de leurs territoires. Les perturbations de l'harmonie collective et la promotion de modèles de masculinité coloniale dans les communautés autochtones ont contribué à l'ampleur de la violence en contextes conjugal et familial (Capone, 2014; Innes, 2015; Innes et Anderson, 2015; Mussell, 2005; O'Bomsawin-Bégin, 2020). Ce contexte a favorisé des confusions identitaires et des ruptures familiales à la source de la violence, mais ces difficultés sont aussi le point de départ de l'arrêt de la violence.

Nos résultats permettent de mieux comprendre l'aspect collectif de la réappropriation identitaire et culturelle. Lorsque les hommes comprennent le contexte dans lequel ils se situent, ils prennent conscience de leur résilience, des défis relevés par leur peuple et de la richesse de leur culture. Comme le souligne l'informatrice clé : « C'est ça qu'il faut faire : aller chercher son identité, tu es qui toi. » La revalorisation de sa culture, de sa famille et de soi favorise une perception positive du soutien social et facilite les demandes d'aide (Bopp et al., 2003; Mussell, 2005; Nechi Institute et KAS Corporation, 1994). Tout au long du processus, les participants déconstruisent l'histoire de leur communauté par des apprentissages sur les pensionnats, le colonialisme et le racisme systémique. Cela permet de se libérer du pouvoir hégémonique de la culture occidentale (Innes, 2015; McKegney, 2014). La réappropriation des pratiques traditionnelles, culturelles et spirituelles favorise un ancrage identitaire innu et naskapi solide (Mussell, 2005). Certains entretiennent une connexion avec leurs ancêtres à travers l'univers des rêves et des esprits (Duchesne et Crépeau, 2020). Le territoire est d'ailleurs un lieu privilégié pour être en famille, apprendre et pratiquer sa culture en marchant dans les traces des ancêtres (Guay et Delisle L'Heureux, 2019). Cette réappropriation permet de tisser des liens avec d'autres nations, sa communauté et parfois sa famille (Clément, 2007).

Sur le plan familial, cette réappropriation culturelle peut parfois être une source de tensions, considérant la diversité des croyances et la marginalisation de certaines pratiques autochtones ancestrales et contemporaines (Beaulieu, 2012). Les phénomènes de violence spirituelle (Holmes

et Hunt, 2017) et de violence latérale (Bombay, 2014) apparaissent d'ailleurs dans certains récits. Malgré les tensions, les participants soulignent que l'acceptation des différences est possible. Cela favorise la reconstruction de liens familiaux et communautaires affectés par ces violences. Ces processus de réconciliation favorisent l'arrêt de la violence selon certaines études (Takano, 2014; Walker et al., 2018).

Plusieurs participants identifient leurs parents comme sources des comportements violents, mais soulignent aussi leur rôle de père dans l'arrêt des dynamiques de VCC. La relation avec leurs enfants peut représenter une source de motivation dans le processus de bifurcation (Humphreys et al., 2011; Kelly, 2009; Sullivan, 2012) comme lorsqu'Atenau va en thérapie « pour le bien de [sa] famille ». Plusieurs hommes apprennent à établir une communication familiale saine et transmettre leurs apprentissages pour mettre fin à la reproduction de la violence. Cependant, le désir de protéger les liens des enfants avec leurs parents contribue parfois au maintien d'une relation violente. La paternité est centrale et mérite davantage d'attention dans les réflexions sur la transmission intergénérationnelle des traumatismes (Ellington, 2022; Vedan, 2002).

Plus largement, une manière de tisser des liens entre son individualité et sa communauté est par le partage des expériences et la transmission des savoirs. Ancrées dans la tradition orale, les cultures innue et naskapie ont toujours mis en valeur des récits ancestraux (*atanukana*<sup>17</sup>) avec un rôle d'éducation aux principes de la culture innue (Vincent, 1991). Aujourd'hui, le partage des récits personnels permet d'une certaine manière de reprendre le rôle social des *atanakuna*, mais à partir des vécus biographiques. Les récits deviennent un vecteur de changements pour la personne qui raconte et celles qui écoutent. Selon Atenau, pour mettre fin à la violence, il « faut qu'ils entendent les personnes qui ont connu la violence ». Une guérison communautaire prend forme grâce à une transmission communautaire et intergénérationnelle du bien-être, des savoirs et des expériences du passé (Beaulieu, 2012; Bopp et al., 2003; Clément, 2007). Bref, l'action sociale, l'entraide et la solidarité (Hou et al., 2013) permettent de redonner à sa communauté en étant un modèle positif.

En somme, les interactions des hommes avec les institutions pénales, les sources de soutien et leur partenaire conjugal influencent leur courbe d'apprentissage. Ces expériences sociales favorisent une meilleure compréhension du passé, des dynamiques de violence et de leur communauté. Avec

---

<sup>17</sup> *Atanukan* (au singulier) en innu-aimun signifie « une légende, un mythe » (Junker et MacKenzie, 2016).



un ancrage identitaire solide et un sentiment d'appartenance fort, les participants trouvent leur place dans leur communauté. En comprenant d'où ils viennent, ils peuvent décider où ils veulent aller<sup>18</sup>.

Mais c'est important, aussi que j'en parle à mes enfants de l'histoire des Innus, l'histoire des Naskapis, puis d'autres nations aussi. C'est important, pas juste mes affaires, d'autres aussi. [...] J'en parle avec mes enfants, l'histoire des pensionnats parce que les enfants, les Canadiens mêmes ont le droit de savoir qu'est-ce qui s'est passé au pensionnat. Après, ça va appartenir à l'histoire dans le futur. (Atenau, Innu-Naskapi, 51 ans)

Finalement, les hommes rencontrés se représentent l'arrêt de la VCC comme des processus évoluant à partir de repères subjectifs, tels que la perception de l'ampleur des changements et le rapport à la responsabilité individuelle et partagée. La conception des hommes de l'arrêt de la violence semble dépendre de leur rôle dans les dynamiques de violence et des trajectoires de leur récit. En fonction de leurs expériences de l'arrêt de la violence, nous proposons trois types de processus de bifurcation : « spontané, mais inachevé », « constant et efficient » et « mouvementé et abouti ». Cette typologie démontre la diversité des processus d'arrêt de la violence. En somme, les expériences internes s'inscrivent sur une courbe d'apprentissages relatifs au passé, à la violence et à la communauté en interaction avec les expériences externes liées aux mondes pénal, social et conjugal.

---

<sup>18</sup> Cette phrase fait référence aux paroles de la chanson en innu-aimun « *Ninan Tshitaussimauat* (Nous, vos enfants) » écrite par Shauit (2019) qu'il traduit ainsi : « Alors, aidez-nous / Nous, vos enfants / Alors, dites-nous / D'où nous venons, d'où nous arrivons / Parce que nous voulons savoir où nous devons aller / Nous aussi nous voulons suivre votre chemin. »



## CONCLUSION

Ce mémoire a cherché à comprendre comment les hommes autochtones mettent fin à la VCC. Pour ce faire, lors de terrains de recherche dans trois communautés autochtones, l'étudiant-chercheur a mené des entretiens semi-dirigés avec six hommes innus et innus-naskapis. L'objectif général était de décrire et analyser les récits et les processus de bifurcation vers l'arrêt de la VCC. Le cadre théorique et conceptuel de cette recherche est ancré dans la sociologie de l'expérience (Dubet, 1994), les épistémologies autochtones (Calliou, 2004) et la notion de bifurcation (Hélandot, 2006).

D'abord, notre étude visait à retracer les bifurcations ponctuant les récits des hommes afin de comprendre les contextes, les événements et les changements entourant l'arrêt de la violence. Selon la majorité des hommes, les contextes coloniaux, communautaires, familiaux et individuels créent un environnement propice à la VCC. Selon les auteurs de violence, leurs comportements violents découlent d'une transmission intergénérationnelle des traumatismes et de la violence. Ce constat concorde avec la littérature sur les traumatismes en contexte autochtone (Aguiar et Halseth, 2015; Bombay et al., 2014) et allochtones (Gilbar et al., 2020; Voith, Topitzes, et al., 2020). Sur les six participants, un homme a été victime de violence unidirectionnelle et les autres ont vécu des dynamiques de violence bidirectionnelle. Parmi ces cinq, deux hommes ont joué un rôle prédominant d'auteur et les trois autres ont occupé un rôle de victime et d'auteur.

Ensuite, certains événements imprévisibles ressortent des récits. Ces événements inauguraux marquent le début des bifurcations desquelles découlent des conséquences immédiates et des changements secondaires. Ces événements sont catégorisés dans trois registres : 1) les interventions judiciaires, 2) les séparations et 3) les expériences révélatrices. La réaction des hommes à ces événements implique souvent une déstabilisation, c'est-à-dire une rupture avec le quotidien qui rejoint le concept de période critique développé par Bidart (2006). Ces événements favorisent une recherche de soutien et une reconfiguration du rapport à la violence. Tous ces événements s'inscrivent dans un contexte d'épuisement dû aux conséquences de la violence et des problèmes connexes. Cette intersection entre l'épuisement et la déstabilisation crée un environnement propice aux processus de bifurcation vers l'arrêt de la VCC. Notre analyse se rapproche des conclusions de Brassard et ses collègues (2017) qui présentent plutôt une période dépressive et une phase d'éveil ou de « remontée » précédant l'arrêt de la violence. Alors que les

événements inauguraux marquent souvent brusquement un arrêt de la violence, plusieurs bifurcations peuvent être nécessaires avant d'aboutir à des changements profonds et à un arrêt prolongé de la violence.

Ces processus de bifurcation entraînent un enchaînement de changements secondaires. L'ampleur et la forme des changements varient d'une personne à l'autre en fonction de son rôle dans les dynamiques de violence, de la gravité de la violence et du temps depuis la première bifurcation. Ces changements sont ancrés dans les sphères spirituelle, mentale, émotionnelle, comportementale et relationnelle, puis dans la sphère globale (Lester-Smith, 2012). D'une part, les hommes apprennent à réagir différemment aux événements éprouvants à la suite de nombreux changements. Ces derniers impliquent une saine gestion des émotions et des dépendances, l'identification des sources de la violence, ainsi que l'acceptation de soi et du passé. D'autre part, certains changements mènent à un sentiment de bien-être fondamental à l'arrêt de la violence. Ces transformations impliquent notamment la compréhension de ses émotions, la libération par la parole, la pratique d'une spiritualité autochtone ou religieuse et une reconnexion culturelle et identitaire. La plupart de ces changements ont été documentés dans des études auprès des victimes (Bourque, 2008; Dziewa et Glowacz, 2021; Flasch, 2020) et d'auteurs de VCC (Brassard et al., 2017; Giordano et al., 2015; Walker et al., 2018).

L'un des objectifs de cette recherche était de saisir le sens donné à l'arrêt de la VCC. Nos résultats contribuent au champ d'études de l'arrêt de la VCC en exposant la diversité des représentations et des concepts associés à cet arrêt. Les participants donnent à l'arrêt de la violence le sens d'un processus qui dépend de la perception de l'ampleur des changements. Ce processus implique surtout une diminution marquée de la violence, mais pas nécessairement une absence de tous gestes inappropriés. Le fait de mettre fin à la violence est conçu comme une responsabilité essentiellement individuelle et parfois partagée. La plupart des répondants associent l'arrêt aux concepts de chemin, de cheminement, de guérison ou d'évolution, alors qu'un autre le voit simplement comme une sortie d'une relation violente.

Un autre apport à ce champ d'études réside dans la modélisation de processus de bifurcation afin de mieux comprendre l'arrêt de la VCC. De l'analyse des récits, il ressort ainsi trois types de processus : 1) un processus spontané, mais inachevé, 2) un processus constant et efficient et 3) un processus mouvementé et abouti. Le processus « spontané, mais inachevé » comporte une seule

bifurcation amenant des changements rapides, mais insuffisants pour assurer le non-retour de la violence. Ce processus se distingue des autres par l'apport inefficace des sources de soutien. Le processus « constant et efficace » comporte deux bifurcations sur une courte période avec une démarche thérapeutique fructueuse en contexte religieux. Par la suite, ce processus ne comporte aucun retour de la violence et moins de difficultés que dans les autres cas. Finalement, le processus « mouvementé et abouti » est constitué de trois bifurcations avec plusieurs obstacles et retours de la violence entre la première et la dernière bifurcation. Des changements progressifs et en profondeur sont nécessaires afin d'aboutir à un arrêt prolongé de la violence. Ce processus implique des démarches de spiritualité autochtone jointes à des ressources allochtones, religieuses et informelles.

Notre étude contribue au champ des études autochtones grâce à l'analyse des expériences contributives à l'arrêt de la VCC d'hommes autochtones. Selon ces derniers, l'interaction avec les institutions pénales, les sources de soutien formel et informel, ainsi que les séparations favorisent l'arrêt de la violence. Pour certains, les institutions pénales et les séparations font partie intégrante de leur processus de bifurcation, car elles créent un contexte propice aux prises de conscience. Bien que ces constats se retrouvent dans plusieurs recherches (Brassard et al., 2017; Cluss et al., 2006; Fagan, 1989), notre étude souligne le rôle prépondérant des séparations initiées par les hommes et de la découverte de l'infidélité. Toutefois, nous avançons que le maintien du couple est une avenue répandue en milieu autochtone afin de mettre fin à la VCC (Merchant et Whiting, 2018), ce qui remet en question le modèle féministe du cycle perpétuel de la VCC (Gouvernement du Québec, 1995). Alors que l'escalade de la VCC est bien documentée, nous exposons plutôt la façon dont les sources de soutien contribuent à la désescalade vers l'arrêt de la VCC. La diversité des ressources formelles et informelles mobilisées par les participants démontre leurs besoins variés et l'évolution de ces besoins. Sans correspondre à tous, les formes d'intervention mobilisant des pratiques autochtones sont appréciées par la majorité des participants. Certains soulignent également l'apport des ressources allochtones et religieuses.

En réaction aux expériences externes, les expériences internes impliquent une réorientation du rapport à soi. Afin de mettre en action la décision de changer, la plupart des participants déconstruisent le passé pour ensuite se reconstruire à travers des processus de guérison vers le mieux-être tel que décrit par Flasch (2020). L'apaisement des souffrances et la prise de conscience

des problèmes liés à la violence facilitent aussi l'arrêt de la consommation et des comportements violents. De plus, la plupart des participants développent un ancrage dans la communauté favorisant une affirmation identitaire et le partage de leurs expériences. La déconstruction du passé et le développement d'une appartenance communautaire sont des expériences peu documentées, mais centrales aux processus de bifurcation des hommes autochtones. En somme, les résultats de recherches sur la guérison autochtone (Bopp et al., 2003; Brave Heart, 1998; Hyatt, 2013) et auprès de victimes (Flasch, 2020; Senter et Caldwell, 2002) se rapprochent de l'expérience des participants à la présente étude.

Notre étude est constituée d'un petit échantillon de six hommes et ne peut être généralisée aux contextes des personnes allochtones. De plus, elle représente davantage les expériences d'hommes hétérosexuels plus âgés vivant en communauté et impliqués dans des démarches spirituelles autochtones. Des recherches qualitatives subséquentes pourraient explorer les expériences d'arrêt de la violence chez des hommes autochtones en milieux urbains ou chez de jeunes adultes. De plus, elles pourraient s'intéresser davantage aux sources de soutien informel et aux réalités d'hommes non-hétérosexuels et/ou victimes de violence unidirectionnelle.

Notre étude se démarque dans le champ de la criminologie par l'attention mise sur les réussites d'hommes autochtones et la profondeur des entretiens offrant une incursion privilégiée dans leur vie. Nous innovons en mobilisant un cadre conceptuel élaboré autour des bifurcations afin d'étudier l'arrêt de la VCC. La diversité des processus d'arrêt de la VCC mise en lumière accroît la portée scientifique de ce mémoire. Nous avons exploré des formes de violence moins documentées, telles que les violences unidirectionnelles contre les hommes et les violences bidirectionnelles. De plus, ce mémoire s'inscrit dans un projet de recherche plus large qui se distingue par la mobilisation de recherches dans une variété de disciplines auprès de victimes et d'auteurs de violence, souvent développées en silo. Finalement, notre approche se différencie des perspectives féministes puisque nous centrons l'analyse autour du colonialisme plutôt que du système patriarcal. Sans être en opposition, l'intersectionnalité entre le patriarcat et le colonialisme gagne à être mise davantage de l'avant, notamment à travers le féminisme autochtone (O'Bomsawin-Bégin, 2020). En somme, ce mémoire met en valeur la diversité des chemins parcourus par des hommes innus et innu-naskapis. Nous souhaitons ainsi nourrir l'espoir en honorant la force de ces hommes.

## **Pistes de réflexion pour la pratique**

Ces pistes de réflexion sont issues de l'analyse des entretiens avec les hommes autochtones et des conversations avec les informateurs et informatrices clés. Elles se veulent complémentaires aux nombreux rapports de commissions (voir CERP, 2019; CVR, 2015; ENFFADA, 2019) et de recherche sur la VCC, notamment, en milieux autochtones (voir Barbeau-Le Duc, 2018; Corte et Desrosiers, 2021; Ellington, 2022; Montminy et al., 2012).

**1. Développer et soutenir des ressources et des approches d'interventions spécifiques aux hommes autochtones et aux couples.** Ces ressources offriraient de l'hébergement (tel que la maison des hommes à Matimekush–Lac John) et de l'accompagnement appropriés aux besoins des hommes vivant dans une relation violente. Les approches basées sur les forces favorisant le partage d'expérience, la gestion des dépendances de tous genres et la guérison semblent prometteuses (Périllat-Amédée et al., 2021). Considérant les expériences de victimisation fréquentes chez les hommes et les couples autochtones, l'intervention avec des approches sensibles aux traumatismes serait appropriée (Gilbar et al., 2020; Livings et al., 2022; Pettus, 2023; Scott et Jenney, 2022; Voith, Russell, et al., 2020). L'accès à une diversité d'approches autochtones, allochtones ou religieuses, permettrait de mieux répondre aux préférences des hommes. Ces ressources permettraient le renforcement de relations saines au sein des couples et des familles (Barth et Jiranek, 2023). Afin de favoriser une guérison communautaire, ces ressources et ces approches doivent être développées en collaboration avec les membres des communautés autochtones.

**2. Faire connaître les réalités des hommes autochtones en lien avec la VCC.** Une meilleure sensibilisation dans les communautés autochtones peut réduire les tabous liés aux violences en contextes conjugal et familial et valoriser les expériences des hommes. Cela pourrait impliquer la diffusion de témoignages d'hommes autochtones ayant mis fin à la violence à la radio, sur les réseaux sociaux et dans des événements communautaires (tel que le Colloque Pakatakan<sup>19</sup>). Les milieux d'intervention profiteraient aussi de formations en VCC spécifiques aux réalités des hommes autochtones. La sensibilisation de la police aux réalités des hommes victimes de violence contribuerait à un meilleur accompagnement. Cela pourrait favoriser le dévoilement d'abus et une meilleure prise en charge de la VCC.

---

<sup>19</sup> Ce colloque a porté sur « la prévention du suicide, la toxicomanie, la santé mentale et l'identité culturelle sous le thème de la résilience » (Santé et services sociaux Uauitshitun, 2023).

**3. Développer et soutenir des initiatives de justice autochtone.** Face aux échecs des politiques coloniales allochtones, la délégation de certains pouvoirs aux communautés est de plus en plus réclamée (Aubert et Jaccoud, 2009; Blagg et Valuri, 2004; Lacasse, 2002; Picard, 2017; Vacheret et al., 2022). Ces initiatives peuvent impliquer la déjudiciarisation d’infractions liées à la VCC, la justice réparatrice et la mobilisation des traditions juridiques autochtones, notamment par la mise sur pied de comités de justice (voir Barbeau-Le Duc, 2018). La prise en charge des situations de VCC par les communautés – au-delà de l’intervention policière – faciliterait l’accompagnement des familles touchées et favoriserait des alternatives à l’incarcération. En effet, les ressources à l’extérieur du système pénal contribuent grandement à l’arrêt de la violence chez la majorité des participants.

**4. Favoriser la présence sur le territoire et valoriser les cultures autochtones.** De nombreuses organisations et individus œuvrent à l’organisation d’expéditions sur le territoire (tel que les expéditions Pimishka<sup>20</sup>), à la revitalisation des langues autochtones et à la transmission des savoirs autochtones (tel que l’Institut Tshakapesh<sup>21</sup>). Ces pratiques gagnent à être plus répandues et plus accessibles afin de favoriser une fierté identitaire autochtone dès le plus jeune âge. Cela peut impliquer la création d’espaces de transmission des savoirs entre les personnes âgées et les jeunes.

**5. Contrer les discriminations systémiques vécues par les communautés autochtones.** Considérant les impacts des contextes coloniaux, communautaires et familiaux, il est essentiel que les communautés autochtones puissent jouir de conditions de vie décentes. Cela nécessite un accès à un logement adéquat pour tous, une éducation ancrée dans la culture et répondant aux besoins des enfants, un environnement sans discrimination et une justice sociale (voir le Plan d’action sur le racisme et la discrimination : APNQL, 2020).

En somme, le phénomène de la VCC découle d’enjeux structurels qui nécessitent des changements systémiques. Le développement d’initiatives favorisant la résolution des traumatismes, la sensibilisation, la déjudiciarisation, la réappropriation culturelle et la lutte contre la discrimination permettrait de freiner plus efficacement la VCC.

---

<sup>20</sup> « Pimishka ! est un programme d’intervention par la nature et l’aventure qui a permis d’amener des jeunes de la communauté à faire une expédition de canot-portage dans le territoire ancestral. » (Centre national de collaboration en éducation autochtone, 2019)

<sup>21</sup> L’Institut Tshakapesh « œuvre à la sauvegarde et à la promotion de l’innu-aitun (culture innue) et de l’innu-aimun (langue innue) » (Institut culturel Tshakapesh, s. d.).



## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Aguiar, W. et Halseth, R. (2015). *Aboriginal Peoples and Historic Trauma: The process of intergenerational transmission*. National Collaborating Centre for Aboriginal Health.
- Alexander, P. C. et Morris, E. (2008). Stages of Change in Batterers and Their Response to Treatment. *Violence and Victims*, 23(4), 476-492. <https://doi.org/10.1891/0886-6708.23.4.476>
- Allen, K. N. et Wozniak, D. F. (2010). The Language of Healing: Women's Voices in Healing and Recovering From Domestic Violence. *Social Work in Mental Health*, 9(1), 37-55. <https://doi.org/10.1080/15332985.2010.494540>
- Anderson, D. K. et Saunders, D. G. (2003). Leaving an abusive partner: an empirical review of predictors, the process of leaving, and psychological well-being. *Trauma, Violence & Abuse*, 4(2), 163-191. <https://doi.org/10.1177/1524838002250769>
- Anderson, K. M., Renner, L. M. et Danis, F. S. (2012). Recovery: Resilience and Growth in the Aftermath of Domestic Violence. *Violence Against Women*, 18(11), 1279-1299. <https://doi.org/10.1177/1077801212470543>
- Anderson, K., Innes, R. A. et Swift, J. (2012). Indigenous Masculinities: Carrying the Bones of the Ancestors. Dans C. J. Greig et W. J. Martino (dir.), *Canadian Men and Masculinities: Historical and Contemporary Perspectives* (p. 266-284). Canadian Scholar's Press Inc.
- Andrews, S., Gallant, D., Humphreys, C., Ellis, D., Bamblett, A., Briggs, R. et Harrison, W. (2021). Holistic programme developments and responses to Aboriginal men who use violence against women. *International Social Work*, 64(1), 59-73. <https://doi.org/10.1177/0020872818807272>
- Ansara, D. L. et Hindin, M. J. (2010). Formal and informal help-seeking associated with women's and men's experiences of intimate partner violence in Canada. *Social Science & Medicine*, 70(7), 1011-1018. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2009.12.009>
- Antane Kapesh, A. (1976) [2019]. *Je suis une maudite sauvagesse = Eukuan nin matshi-manitu innushkueu* (Éd. bilingue; édité par N. Fontaine, traduit par J. Mailhot). Mémoire d'encrier.
- Archibald, J. Q. Q. X. (1997). *Coyote learns to make a storybasket: The place of First Nations stories in education* [thèse de doctorat, Simon Fraser University]. Summit. <https://summit.sfu.ca/item/7275>
- Archibald, J. Q. Q. X. (2008). *Indigenous Storywork: Educating the Heart, Mind, Body, and Spirit*. UBC Press.
- Archibald, J. Q. Q. X. et Parent, A. (2019). Hands Back, Hands Forward for Indigenous Storywork as Methodology. Dans S. Windchief et T. San Pedro (dir.), *Applying Indigenous Research Methods*. Routledge.
- Archibald, J. Q. Q. X., Lee-Morgan, J. B. J. et Santolo, J. D. (dir.). (2019). *Decolonizing Research: Indigenous Storywork as Methodology*. Zed Books.

- Armitage, P. (1992). Religious ideology among the Innu of eastern Quebec and Labrador. *Religiologiques*, 6(4), 63-110. <https://www.religiologiques.uqam.ca/no6/armit.pdf>
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL). (2020). *Plan d'action de l'APNQL sur le racisme et la discrimination*.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL). (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*.
- Aubert, L. et Jaccoud, M. (2009). Genèse et développement des polices autochtones au Québec : sur la voie de l'autodétermination. *Criminologie*, 42(2), 101-119. <https://doi.org/10.7202/038601ar>
- Babcock, J. C., Green, C. E. et Robie, C. (2004). Does batterers' treatment work? A meta-analytic review of domestic violence treatment. *Clinical Psychology Review*, 23(8), 1023-1053. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2002.07.001>
- Barbeau-Le Duc, M.-C. (2018). *La judiciarisation de la violence familiale : l'expérience des Atikamekw* [mémoire de maîtrise, Université de Montréal]. Papyrus. <https://doi.org/1866/21244>
- Barth, R. P. et Jiranek, H. C. (2023). Strengthening Relationships between Couples to Respond to Domestic Violence: a Commentary on Policy Changes Needed to Support this Evolution. *Journal of Family Violence*, 38(4), 761-774. <https://doi.org/10.1007/s10896-022-00413-6>
- Bates, E. A. et Taylor, J. C. (2021). "I've Never Felt Such Absolute Devastating Loss": A Photo Elicitation Exploration of Men's Postseparation Experiences of Coping After Intimate Partner Violence. *Partner Abuse*, 12(3), 242-264. <https://doi.org/10.1891/PA-D-20-0004>
- Beaulieu, A. (2012). « *Minuenimun* », le sentiment du bien-être : la guérison communautaire chez les Innus d'Unamen Shipu (Basse-côte-Nord du Québec) [thèse de doctorat, Université Laval]. CorpusUL. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/23573>
- Beaupré, P. (2015). *Causes réglées par les tribunaux de juridiction criminelle pour adultes relatives à la violence entre partenaires intimes*. Statistique Canada. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/fr/pub/85-002-x/2015001/article/14203-fra.pdf?st=1qtae-j9>
- Beeble, M. L., Bybee, D., Sullivan, C. M. et Adams, A. E. (2009). Main, mediating, and moderating effects of social support on the well-being of survivors of intimate partner violence across 2 years. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 77(4), 718-729. <https://doi.org/10.1037/a0016140>
- Bennett, V. E., Godfrey, D. A., Snead, A. L., Kehoe, C., Bastardas-Albero, A. et Babcock, J. C. (2020). Couples and Family Interventions for Intimate Partner Aggression: A Comprehensive Review. *Partner Abuse*, 11(3), 292-317. <https://doi.org/10.1891/PA-2020-0011>
- Bergeron, A. (2017). *Voix de femmes inlu sur la violence familiale à Mashteuiatsh* [mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal]. Archipel. <https://archipel.uqam.ca/10914/>
- Bergeron, A. et Boileau, A. (2015). *Ññawig M̄mawe Ññawind. Debout et solidaires. Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec*. Femmes autochtones au Québec. <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/09/RapportFADA-Copie.pdf>

- Bergeron, A.-S. (2012). L'accessibilité aux services pour les femmes autochtones victimes de violence familiale qui demeurent en communautés éloignées [mémoire de maîtrise, Université Laval]. CorpusUL. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/28395>
- Bidart, C. (2006). Crises, décisions et temporalités : autour des bifurcations biographiques. *Cahiers internationaux de sociologie*, 120(1), 29-57. <https://doi.org/10.3917/cis.120.0029>
- Bird, D. (2021). Settler colonialism, anti-colonial theory, and “indigenized” prisons for Indigenous women. Dans K. Montford, et C. Taylor (dir.), *Building Abolition* (p. 110-121). Routledge.
- Blagg, H. et Anthony, T. (2019). *Decolonising Criminology: Imagining Justice in a Postcolonial World*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-53247-3>
- Blagg, H. et Valuri, G. (2004). Aboriginal community patrols in Australia: Self-policing, self-determination and security. *Policing and Society*, 14(4), 313-328. <https://doi.org/10.1080/1043946042000286047>
- Blagg, H., Williams, E., Cummings, E., Hovane, V., Torres, M. et Woodley, K. N. (2018). *Innovative models in addressing violence against Indigenous women: final report*. ANROWS. <https://apo.org.au/node/130566>
- Blanchet, A. et Gotman, A. (1992). *L'Enquête et ses méthodes : l'entretien*. Nathan.
- Bombay, A. (2014). *Origine de la violence latérale dans les collectivités autochtones : une étude préliminaire de la violence entre élèves dans les pensionnats*. Fondation autochtone de guérison. <https://ahf.ca/files/lateral-violence-french.pdf>
- Bombay, A., Matheson, K. et Anisman, H. (2014). The intergenerational effects of Indian Residential Schools: Implications for the concept of historical trauma. *Transcultural Psychiatry*, 51(3), 320-338. <https://doi.org/10.1177/1363461513503380>
- Bopp, M., Bopp, J., Lane, P., et Aboriginal Healing Foundation. (2003). *La violence familiale chez les autochtones au Canada*. Fondation autochtone de guérison.
- Bourque, P. (2008). *Portée et effets perçus des ressources pour victimes de violence familiale : l'expérience de femmes autochtones d'origine innue* [mémoire de maîtrise, Université de Montréal]. Papyrus. <https://doi.org/1866/7390>
- Bourque, P., Jaccoud, M. et Gabriel, E. (2009). Stratégies adoptées par les femmes autochtones dans un contexte de violence familiale au Québec. *Criminologie*, 42(2), 173-194. <https://doi.org/10.7202/038604ar>
- Bousquet, M.-P. (2005). La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins. *Drogues, santé et société*, 4(1), 129-173. <https://doi.org/10.7202/011331ar>
- Bousquet, M.-P. (2021). Les pensionnats autochtones : il faut lire les rapports des commissions. *Policy Options*. <https://policyoptions.irpp.org/fr/magazines/juillet-2021/les-pensionnats-autochtones-il-faut-lire-les-rapports-des-commissions/>
- Bracken, D. C., Deane, L. et Morrissette, L. (2009). Desistance and social marginalization: The case of Canadian Aboriginal offenders. *Theoretical Criminology*, 13(1), 61-78. <https://doi.org/10.1177/1362480608100173>

- Brassard, R. et Martel, J. (2009). Trajectoires sociocarcérales des femmes autochtones au Québec : effets de l’incarcération sur l’exclusion sociale. *Criminologie*, 42(2), 121-152. <https://doi.org/10.7202/038602ar>
- Brassard, R., Giroux, L. et Lamothe-Gagnon, D. (2011). *Profil correctionnel 2007-2008 : les autochtones confiés aux Services correctionnels*. Services correctionnels, ministère de la Sécurité publique.
- Brassard, R., Montminy, L., Bergeron, A.-S. et Sosa-Sanchez, I. A. (2015). Application of Intersectional Analysis to Data on Domestic Violence Against Aboriginal Women Living in Remote Communities in the Province of Quebec. *aboriginal policy studies*, 4(1). <https://doi.org/10.5663/aps.v4i1.20894>
- Brassard, R., Spielvogel, M., Montminy, L., et Maison communautaire Missinak. (2017). *Analyse de l’expérience de la violence conjugale et familiale d’hommes autochtones au Québec*. Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes (CRI-VIFF).
- Brave Heart, M. Y. H. (1998). The return to the sacred path: Healing the historical trauma and historical unresolved grief response among the Lakota through a psychoeducational group intervention. *Smith College Studies in Social Work*, 68(3), 287-305. <https://doi.org/10.1080/00377319809517532>
- Brockner, J. et Rubin, J. Z. (1985). *Entrapment in Escalating Conflicts: A Social Psychological Analysis*. Springer-Verlag.
- Brownridge, D. A. (2010). Intimate Partner Violence Against Aboriginal Men in Canada. *Australian & New Zealand Journal of Criminology*, 43(2). <https://doi.org/10.13-75/acri.43.2.223>
- Brunelle, N., Plourde, C., Landry, M. et Gendron, A. (2009). Regards de Nunavimmiuts sur les raisons de la consommation et ses effets. *Criminologie*, 42(2), 9-29. <https://doi.org/10.72-02/038597ar>
- Buchbinder, E. (2018). Metaphors of Transformation: Change in Male Batterers. *Psychology of Men & Masculinity*, 19(3), 352-361. <https://doi.org/10.1037/men0000105>
- Burke, J., Gielen, A., McDonnell, K., O’Campo, P. et Denison, J. A. (2001). The Process of Ending Abuse in Intimate Relationships: A Qualitative Exploration of the Transtheoretical Model. *Violence Against Women*, 7(10), 1144-1163. <https://doi.org/10.1177/10778010122183784>
- Calliou, B. (2004). Methodology for recording oral histories in the Aboriginal community. *Native Studies Review*, 15(1), 73-105.
- Capone, M. (2014). *Résistances des Innu.es de Pessamit face aux violences systémiques* [mémoire de maîtrise, Université de Montréal]. Papyrus. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/11108>
- Carbone-Lopez, K., Rennison, C. M. et Macmillan, R. (2012). The transcendence of violence across relationships: New methods for understanding men’s and women’s experiences of intimate partner violence across the life course. *Journal of quantitative criminology*, 28(2), 319-346. <https://doi.org/10.1007/s10940-011-9143-9>

- Carlsson, C. (2012). Using 'Turning Points' to Understand Processes of Change in Offending: Notes from a Swedish Study on Life Courses and Crime. *The British Journal of Criminology*, 52(1), 1-16. <https://doi.org/10.1093/bjc/azr062>
- Castellano, M. B. (2000). Updating Aboriginal traditions of knowledge. Dans G. J. S. Dei, D. G. Rosenberg et B. L. Hall (dir.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts : Multiple Readings of Our Worlds* (p. 21-36). University of Toronto Press.
- Centre national de collaboration en éducation autochtone. (2019). *Pimishka !* <https://www.nc-cie.ca/story/pimishka/>
- Chang, J. C., Dado, D., Hawker, L., Cluss, P. A., Buranosky, R., Slagel, L., McNeil, M. et Scholle, S. H. (2010). Understanding Turning Points in Intimate Partner Violence: Factors and Circumstances Leading Women Victims Toward Change. *Journal of Women's Health*, 19(2), 251-259. <https://doi.org/10.1089/jwh.2009.1568>
- Charmaz, K. (2003). Qualitative interviewing and grounded theory analysis. Dans J. A. Holstein et J. F. Gubrium (dir.), *Inside Interviewing : New Lenses, New Concerns* (p. 311-330). SAGE Publications, Inc.
- Cheers, B., Binell, M., Coleman, H., Gentle, I., Miller, G., Taylor, J. et Weetra, C. (2006). Family violence: An Australian Indigenous community tells its story. *International Social Work*, 49(1), 51-63. <https://doi.org/10.1177/0020872806059401>
- Chovanec, M. G. (2009). Facilitating Change in Group Work with Abusive Men: Examining Stages of Change. *Social Work with Groups*, 32(1-2), 125-142. <https://doi.org/10.1080/01609510802413055>
- Chovanec, M. G. (2014). The Power of Learning and Men's Stories in Engaging Abusive Men in the Change Process: Qualitative Study Across Programs. *Social Work with Groups*, 37(4), 331-347. <https://doi.org/10.1080/01609513.2014.901207>
- Clausen, J. A. (1998). Life Reviews and Life Stories. Dans J. Giele et G. Elder (dir.), *Methods of Life Course Research: Qualitative and Quantitative Approaches* (p. 189-212). SAGE Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781483348919.n8>
- Clément, S. (2007). *Guérison communautaire en milieu Atikamekw : l'expérience du Cercle Mikisiw pour l'espoir à Manawan* [mémoire de maîtrise, Université Laval]. CorpusUL. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/19523>
- Cluss, P. A., Chang, J. C., Hawker, L., Hudson Scholle, S., Dado, D., Buranosky, R. et Goldstroh, S. (2006). The process of change for victims of intimate partner violence: Support for a Psychosocial Readiness Model. *Women's Health Issues*, 16(5), 262-274. <https://doi.org/10.1016/j.whi.2006.06.006>
- Comack, E. (2008). *Out There/In Here: Masculinity, Violence and Prisoning*. Fernwood Pub.
- Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics (CERP). (2019). *Commission d'enquête sur les relations entre les autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès : rapport final*.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL). (2013). *Enquête régionale sur la santé des Premières Nations du Québec – 2008*. <https://cssspnql.com/docs/centre-de-documentation/chapitre-5.pdf?sfvrsn=2>

- Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR). (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. [https://ehprnh2mwo3.exactdn.com/wp-content/uploads/2021/04/1-Honorer\\_la\\_verite\\_reconcilier\\_pour\\_lavenir-Sommaire.pdf](https://ehprnh2mwo3.exactdn.com/wp-content/uploads/2021/04/1-Honorer_la_verite_reconcilier_pour_lavenir-Sommaire.pdf)
- Commission royale sur les Peuples autochtones (CRPA). (1996). *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones. Volume 3 : vers un ressourcement*. <https://publications.gc.ca/pub?id=9.819027&sl=1>
- Conroy, S. (2021). *La violence conjugale au Canada, 2019*. Statistique Canada. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2021001/article/00016-fra.htm>
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada (CRSNG) et Instituts de recherche en santé du Canada (IRSC). (2022). *Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains – EPTC 2 (2022)*.
- Corte, E. et Desrosiers, J. (2021). *Rebâtir la confiance : Le Rapport du Comité d'experts sur l'accompagnement des victimes d'agressions sexuelles et de violence conjugale*. Secrétariat à la condition féminine, gouvernement du Québec.
- Cotter, A. (2021). *Violence entre partenaires intimes au Canada, 2018 : un aperçu*. Statistique Canada. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2021001/article/00003-fra.htm>
- Cripps, K. (2007). Indigenous family violence: From emergency measures to committed long term action. *Australian Indigenous Law Review*, 11(2), 6-18.
- Day, A., Nakata, M. N. et Howells, K. (2008). *Anger and Indigenous Men: Understanding and Responding to Violent Behaviour*. Federation Press.
- Denave, S. (2017). Comprendre les bifurcations dans les parcours professionnels. *Vie sociale*, 18(2), 109-125. <https://doi.org/10.3917/vsoc.172.0109>
- Denzin, N. (1989). *Interpretive Biography*. SAGE Publications Inc. <https://doi.org/10.41-35/9781412984584>
- Desaulniers Turgeon, S. (2011, 3 février). *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, Université de Montréal]. Papyrus. <https://doi.org/1866/4779>
- Descent, D. (1993). *Violence et guérison : données sur le vécu de violence familiale et le processus de guérison chez les Innuat de Uashat mak Mani-Utenam*. [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2016/bcp-pco/Z1-1991-1-41-27-fra.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2016/bcp-pco/Z1-1991-1-41-27-fra.pdf)
- Deslauriers, J.-P. et Kérisit, M. (1997). Le devis de recherche qualitative. Dans J. Poupart, J.-M. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. P. Pires (dir.), *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 173-209). Gaëtan Morin.
- Desrosiers, J., Rossi, C. et Cloutier, M. (2020). Étude comparative des programmes canadiens de mesures de rechange ou comment favoriser le désengorgement des tribunaux. *Revue générale de droit*, 50(1), 95-150. <https://doi.org/10.7202/1070090ar>
- Dessureault, G. (2015, 23 septembre). *Onze femmes inuit à Montréal : comprendre leur expérience d'itinérance et de sortie de rue* [mémoire de maîtrise, Université de Montréal]. Papyrus. <https://doi.org/1866/12533>

- Dinges, N. G. et Duong-Tran, Q. (1993). Stressful life events and co-occurring depression, substance abuse and suicidality among American Indian and Alaska Native adolescents. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 16(4), 487-502. <https://doi.org/10.1007/BF00053589>
- Dokkedahl, S. et Elklit, A. (2019). Understanding the Mutual Partner Dynamic of Intimate Partner Violence: A Review. *Partner Abuse*, 10(3), 298-335. <https://doi.org/10.1891/1946-6560.10.3.298>
- Douglas, E. M. et Hines, D. A. (2011). The Helpseeking Experiences of Men Who Sustain Intimate Partner Violence: An Overlooked Population and Implications for Practice. *Journal of family violence*, 26(6), 473-485. <https://doi.org/10.1007/s10896-011-9382-4>
- Dubet, F. (1994). L'expérience sociale et l'action. Dans *Sociologie de l'expérience* (p. 91-134). Éditions du Seuil.
- Dubet, F., Lebon, F. et de Linares, C. (2008). Sociologie de l'expérience sociale. *Agora débats/jeunesses*, (49), 4-13.
- Duchesne, É. et Crépeau, R. (2020). Manitu et entités-mâtres : pouvoir et juridicité chez les Premières Nations algonquiennes. *Recherches amérindiennes au Québec*, 50(3), 67-78. <https://doi.org/10.7202/1088576ar>
- Dyck, J. (2013). *Stories From the Front: Realities of the Over-incarceration of Aboriginal Women in Canada* [mémoire de maîtrise, University of British Columbia]. UBC Theses and Dissertations. <http://hdl.handle.net/2429/45347>
- Dziewa, A. et Glowacz, F. (2021). Getting out from Intimate Partner Violence: Dynamics and Processes. A Qualitative Analysis of Female and Male Victims' Narratives. *Journal of Family Violence*, 37(4), 643-656. <https://doi.org/10.1007/s10896-020-00245-2>
- Eckhardt, C. I., Babcock, J. et Homack, S. (2004). Partner assaultive men and the stages and processes of change. *Journal of Family Violence*, 19(2), 81-93.
- Ehlers, C. L., Gizer, I. R., Gilder, D. A., Ellingson, J. M. et Yehuda, R. (2013). Measuring historical trauma in an American Indian community sample: Contributions of substance dependence, affective disorder, conduct disorder and PTSD. *Drug and Alcohol Dependence*, 133(1), 180-187. <https://doi.org/10.1016/j.drugalcdep.2013.05.011>
- Ellington, L. (2015). *Conceptions et expériences des hommes amérindiens ayant vécu des incidents de violence conjugale au Québec* [mémoire de maîtrise]. CorpusUL. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/25753>
- Ellington, L. (2022). *Analyse expérientielle des démarches de guérison vécues par les hommes autochtones ayant séjourné au sein d'un pavillon de ressourcement au Canada* [thèse de doctorat, Université Laval]. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/72647>
- Enander, V. et Holmberg, C. (2008). Why Does She Leave? The Leaving Process(es) of Battered Women. *Health Care for Women International*, 29(3), 200-226. <https://doi.org/10.1080/07399330801913802>
- Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA). (2019). *Réclamer notre pouvoir et notre place : le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*. <https://www.mmiwg-ffada.ca/final-report/>

- Estrellado, A. F. et Loh, J. M. I. (2013). Factors Associated With Battered Filipino Women's Decision to Stay in or Leave an Abusive Relationship: *Journal of Interpersonal Violence*, 29(4), 575-592. <https://doi.org/10.1177/0886260513505709>
- Evans, I. et Lindsay, J. (2008). Incorporation rather than recovery: Living with the legacy of domestic violence. *Women's Studies International Forum*, 31(5), 355-362. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2008.08.003>
- Fagan, J. (1989). Cessation of Family Violence: Deterrence and Dissuasion. *Crime and Justice*, 11, 377-425. <https://doi.org/10.1086/449158>
- Farrell, G. (1995). Preventing Repeat Victimization. *Crime and Justice*, 19, 469-534. <https://doi.org/10.1086/449236>
- Farrell, M. L. (1996). Healing: a qualitative study of women recovering from abusive relationships with men. *Perspectives in Psychiatric Care*, 32(3), 23-32. <https://doi.org/10.1111/j.1744-6163.1996.tb00511.x>
- Fast, E. et Collin-Vézina, D. (2019). Historical Trauma, Race-Based Trauma, and Resilience of Indigenous Peoples: A Literature Review. *First Peoples Child & Family Review*, 14(1), 166-181. <https://doi.org/10.7202/1071294ar>
- Femmes autochtones du Québec (FAQ). (2011). *L'approche autochtone en violence familiale*. <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/10/Lapproche-autochtone-en-violence-familiale.pdf>
- Fisher-Townsend, B. (2018). Aboriginal Men, Violence, and Spirituality: "A big part of who we are is the spiritual part". Dans C. Holtmann et N. Nason-Clark (dir.), *Religion, Gender, and Family Violence: When Prayers Are Not Enough* (p. 125-145). Brill.
- Flasch, P. (2020). A Narrative Review of the Literature on Recovery From Intimate Partner Violence: Developmental Processes and Facilitating Elements. *Partner Abuse*, 11(1), 39-56. <https://doi.org/10.1891/1946-6560.11.1.39>
- Flasch, P., Fall, K., Stice, B., Easley, R., Murray, C. et Crowe, A. (2019). Messages to New Survivors by Longer-Term Survivors of Intimate Partner Violence. *Journal of Family Violence*, 35(1), 29-41. <https://doi.org/10.1007/s10896-019-00078-8>
- Flinck, A. et Paavilainen, E. (2008). Violent Behavior of Men in Their Intimate Relationships, as They Experience It. *American Journal of Men's Health*, 2(3), 244-253. <https://doi.org/10.1177/1557988308321674>
- Flynn, C. (2010). *Femmes autochtones en milieu urbain et violence conjugale : étude exploratoire sur l'expérience et les besoins en matière d'aide psychosociale selon des hommes et des femmes autochtones concernés par cette problématique* [mémoire de maîtrise, Université Laval]. CorpusUL. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/22232>
- Flynn, C., Couturier, P., Gagnon, C., Maheu, J., Fedida, G., Lafortune, L., Monastesse, M. et Cousineau, M.-M. (2018). Violence conjugale et intervention féministe au Québec - les défis d'une pratique subversive dans un contexte de politiques néolibérales. *Nouvelles questions féministes*, 37(2), 47-63.
- Flynn, C., Lessard, G., Montminy, L. et Brassard, R. (2013). Sortir la violence de sa vie, sans sortir de l'autochtonie : l'importance de mieux comprendre les besoins des femmes autochtones



- en milieux urbains. *Alterstice - Revue Internationale de la Recherche Interculturelle*, 3(2), 51-66. <https://doi.org/10.7202/1077519ar>
- Gallant, D., Andrews, S., Humphreys, C., Diemer, K., Ellis, D., Burton, J., Harrison, W., Briggs, R., Black, C., Bamblett, A., Torres-Carne, S. et McIvor, R. (2017). Aboriginal Men's Programs Tackling Family Violence: A Scoping Review. *Journal of Australian Indigenous Issues*, 20(2). <http://hdl.handle.net/11343/192936>
- Garner, J. H. et Maxwell, C. D. (2010). *The Crime Control Effects of Criminal Sanctions for Intimate Partner Violence*. National Institute of Justice. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/nij/grants/236959.pdf>
- Gauvin, A. (2020). *L'expérience et les points de vue des détenus autochtones en prison* [mémoire de maîtrise, Université de Montréal]. Papyrus. <https://doi.org/1866/24172>
- Ghanbari, P., Languedoc, S. et Brown, J. (2019). Service providers' perspectives on content to address in counseling with Aboriginal couples following intimate partner violence. *Journal of Offender Rehabilitation*, 58(1), 50-74. <https://doi.org/10.1080/10509674.2019.1566189>
- Giesbrecht, C. J. (2018). A Phenomenological Inquiry Into Men's Desistance From Intimate Partner Violence. *Partner Abuse*, 9(4), 398-420. <https://doi.org/10.1891/1946-6560.9.4.398>
- Gilbar, O., Taft, C. et Dekel, R. (2020). Male intimate partner violence: Examining the roles of childhood trauma, PTSD symptoms, and dominance. *Journal of Family Psychology*, 34(8), 1004-1013. <https://doi.org/10.1037/fam0000669>
- Gilbar, O., Wester, S. R. et Ben-Porat, A. (2021). The effects of gender role conflict restricted emotionality on the association between exposure to trauma, posttraumatic stress disorder and intimate partner violence severity. *Psychology of Men & Masculinities*, 22(1), 88-100. <https://doi.org/10.1037/men0000266>
- Giordano, P. C., Cernkovich, S. A. et Rudolph, J. L. (2002). Gender, Crime, and Desistance: Toward a Theory of Cognitive Transformation. *American Journal of Sociology*, 107(4), 990-1064. <https://doi.org/10.1086/343191>
- Giordano, P. C., Johnson, W. L., Manning, W. D., Longmore, M. A. et Minter, M. D. (2015). Intimate Partner Violence in Young Adulthood: Narratives of Persistence and Desistance. *Criminology; an interdisciplinary journal*, 53(3), 330-365. <https://doi.org/10.1111/1745-9125.12073>
- Gondolf, E. W. et Hanneken, J. (1987). The gender warrior: Reformed batterers on abuse, treatment, and change. *Journal of Family Violence*, 2(2), 177-191. <https://doi.org/10.1007/BF00977041>
- Gottzén, L. (2019). Violent men's paths to batterer intervention programmes: masculinity, turning points and narrative selves. *Nordic Journal of Criminology*, 20(1), 20-34. <https://doi.org/10.1080/2578983X.2019.1586161>
- Gouvernement du Québec. (1995). *Prévenir, dépister, contrer la violence conjugale : politique d'intervention en matière de violence conjugale*.
- Office québécois de la langue française (OQLF). (2022). *Désignations de peuples autochtones : graphie et emploi*. <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/25335/la-typographie/majus->

[cules/emploi-de-la-majuscule-pour-des-types-de-denominations/designations-de-peuples-autochtones](#)

- Goyette, M., Mann-Feder, V., Turcotte, D., Grenier, S., Pontbriand, A. et Turcotte, M.-È. (2010). *Parcours d'entrée dans la vie adulte et stratégies d'autonomisation : une lecture dynamique des trajectoires de jeunes autochtones suivis ou placés en protection de la jeunesse*. Centre national de prévention du crime (CNPC).
- Graffam, J. et Shinkfield, A. (2012). *Strategies to enhance employment of Indigenous ex-offenders after release from correctional institutions*. Closing the Gap Clearinghouse. <https://www.aihw.gov.au/getmedia/c0e0c765-b79e-4020-9bf7-f477f0853403/ctgcrs11.pdf.aspx?inline=true>
- Grobsmith, E. S. (1994). *Indians in Prison: Incarcerated Native Americans in Nebraska*. University of Nebraska Press.
- Guay, C. et Delisle L'Heureux, C. (2019). Le territoire, source de guérison : récits d'expérience des Innus d'Uashat mak Mani-utenam. *Recherches amérindiennes au Québec*, 49(1), 63-71. <https://doi.org/10.7202/1066761ar>
- Guay, C. et Thibault, M. (2012). Libérer les mots : pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 14(1). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.956>
- Gutierrez, L., Chadwick, N. et Wanamaker, K. A. (2018). Culturally Relevant Programming versus the Status Quo: A Meta-analytic Review of the Effectiveness of Treatment of Indigenous Offenders. *Canadian Journal of Criminology and Criminal Justice*, 60(3), 321-353. <https://doi.org/10.3138/cjccj.2017-0020.r2>
- Halpern-Meehin, S. et Turney, K. (2021). Relationship Churning and Desistance From Intimate Abuse. *Journal of Interpersonal Violence*, 36(11-12), 5685-5708. <https://doi.org/10.1177/0886260518807214>
- Hay, C., Grobbelaar, M. et Guggisberg, M. (2023). Mothers' Post-separation Experiences of Male Partner Abuse: An Exploratory Study. *Journal of Family Issues*, 44(5), 1276-1300. <https://doi.org/10.1177/0192513X211057541>
- Heckbert, D. et Turkington, D. (2001). *Turning points: A Study of the Factors Related to the Successful Reintegration of Aboriginal Offenders*. Correctional Service of Canada. <https://www.csc-scc.gc.ca/research/r112-eng.shtml>
- Hélandot, V. (2006). Parcours professionnels et histoires de santé : une analyse sous l'angle des bifurcations. *Cahiers internationaux de sociologie*, 120(1), 59-83. <https://doi.org/10.39-17/cis.120.0059>
- Hellman, C. M., Johnson, C. V. et Dobson, T. (2010). Taking Action to Stop Violence: A Study on Readiness to Change Among Male Batterers. *Journal of Family Violence*, 25(4), 431-438. <https://doi.org/10.1007/s10896-010-9304-x>
- Hervé, C. et Laneuville, P. (2018). La quête d'autonomie résidentielle des femmes inuites du Nunavik : Une perspective relationnelle. *Recherches amérindiennes au Québec*, 47(1), 49-58. <https://doi.org/10.7202/1042898ar>

- Hines, D. A., Brown, J. et Dunning, E. (2007). Characteristics of Callers to the Domestic Abuse Helpline for Men. *Journal of Family Violence*, 22(2), 63-72. <https://doi.org/10.1007/s10896-006-9052-0>
- Hirschi, T. (1969). *Causes of Delinquency*. University of California Press.
- Hogan, K. (2016, 1 janvier). *Men's experiences of female-perpetrated intimate partner violence: A qualitative exploration* [thèse de doctorat, University of the West of England]. Worktribe. <https://uwe-repository.worktribe.com/output/919814/mens-experiences-of-female-perpetrated-intimate-partner-violence-a-qualitative-exploration>
- Holmes, C. et Hunt, S. (2017). *Les collectivités autochtones et la violence familiale : changer la façon d'en parler*. Centre de collaboration nationale de la santé autochtone (CCNSA).
- Hou, W.-L., Ko, N.-Y. et Shu, B.-C. (2013). Recovery Experiences of Taiwanese Women After Terminating Abusive Relationships: A Phenomenology Study. *Journal of Interpersonal Violence*, 28(1), 157-175. <https://doi.org/10.1177/0886260512448851>
- Humphreys, C., Thiara, R. K. et Skamballis, A. (2011). Readiness to Change: Mother–Child Relationship and Domestic Violence Intervention. *The British Journal of Social Work*, 41(1), 166-184. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcq046>
- Hyatt, A. E. (2013). Healing through culture for incarcerated aboriginal people. *First Peoples Child & Family Review*, 8(2), 40-53. <http://dx.doi.org/10.7202/1071731ar>
- Innes, R. A. (2015). Moose on the Loose: Indigenous Men, Violence, and the Colonial Excuse. *aboriginal policy studies*, 4(1). <https://doi.org/10.5663/aps.v4i1.24193>
- Innes, R. A. et Anderson, K. (dir.). (2015). *Indigenous Men and Masculinities: Legacies, Identities, Regeneration*. University of Manitoba Press.
- Institut culturel Tshakapesh. (s. d.). *Qui sommes-nous?* <https://www.tshakapesh.ca/institut/>
- Iseke, J. (2013). Indigenous Storytelling as Research. *International Review of Qualitative Research*, 6(4), 559-577. <https://doi.org/10.1525/irqr.2013.6.4.559>
- Jaccoud, M. (2014). Peuples autochtones et pratiques d'accommodements en matière de justice pénale au Canada et au Québec. *Archives de politique criminelle*, 36(1), 227-239.
- Jennings, J. L. et Murphy, C. M. (2000). Male–male dimensions of male–female battering: A new look at domestic violence. *Psychology of Men & Masculinity*, 1(1), 21-29. <https://doi.org/10.1037/1524-9220.1.1.21>
- Jérôme, L. (2008). L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw. *Anthropologie et Sociétés*, 32(3), 179-196. <https://doi.org/10.7202/029723ar>
- Jérôme, L. (2010). *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone* [thèse de doctorat, Université Laval]. CorpusUL. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/22140>
- Johnson, S. (2014). Developing First Nations Courts in Canada: Elders as Foundational to Indigenous Therapeutic Jurisprudence +. *Journal of Indigenous Social Development*, 3(2). <https://journalhosting.ucalgary.ca/index.php/jisd/article/view/63062>

- Jokinen, H. (2020). The limits of hospitality? : The role of restorative justice in domestic violence cases. *Approaching Religion*, 10(2), 37-52. <https://doi.org/10.30664/ar.91773>
- Junker, M.-O. et MacKenzie, M. (2016). *Dictionnaire innu en ligne*. <https://dictionnaire.innu-aimun.ca/>
- Jury, R. (2023). Collaborative Inquiry with Men Who Use Intimate Partner Violence: Service User Perspectives on Expertise in Domestic Violence Services for Men. *Journal of Family Violence*, 38(2), 347-358. <https://doi.org/10.1007/s10896-022-00369-7>
- Kabile, J. (2012). « Pourquoi ne partent-elles pas? » : Les obstacles à la sortie de la situation de violence conjugale. *Pouvoirs dans la Caraïbe*, (17), 161-198. <https://doi.org/10.4000/plc.867>
- Karakurt, G., Koç, E., Çetinsaya, E. E., Ayluçtarhan, Z. et Bolen, S. (2019). Meta-analysis and systematic review for the treatment of perpetrators of intimate partner violence. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 105, 220-230. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2019.08.006>
- Karakurt, G., Whiting, K., Esch, C. van, Bolen, S. D. et Calabrese, J. R. (2016). Couples Therapy for Intimate Partner Violence: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Journal of Marital and Family Therapy*, 42(4), 567-583. <https://doi.org/10.1111/jmft.12178>
- Kazemian, L. (2007). Desistance From Crime: Theoretical, Empirical, Methodological, and Policy Considerations. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 23(1), 5-27. <https://doi.org/10.1177/1043986206298940>
- Kazemian, L. et Farrington, D. P. (2006). Exploring Residual Career Length and Residual Number of Offenses for Two Generations of Repeat Offenders. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 43(1), 89-113. <https://doi.org/10.1177/0022427805280066>
- Keeling, J., Smith, D. et Fisher, C. (2016). A qualitative study exploring midlife women's stages of change from domestic violence towards freedom. *BMC Women's Health*, 16(13). <https://doi.org/10.1186/s12905-016-0291-9>
- Kelly, U. A. (2009). "I'm a mother first": The influence of mothering in the decision-making processes of battered immigrant Latino women. *Research in Nursing & Health*, 32(3), 286-297. <https://doi.org/10.1002/nur.20327>
- Kerr, J., Whyte, C. et Strang, H. (2017). Targeting Escalation and Harm in Intimate Partner Violence: Evidence from Northern Territory Police, Australia. *Cambridge Journal of Evidence-Based Policing*, 1(2), 143-159. <https://doi.org/10.1007/s41887-017-0005-z>
- Kim, J. et Gray, K. A. (2008). Leave or Stay?: Battered Women's Decision After Intimate Partner Violence. *Journal of Interpersonal Violence*, 23(10), 1465-1482. <https://doi.org/10.1177/0886260508314307>
- Koepsell, J. K., Kernic, M. A. et Holt, V. L. (2006). Factors That Influence Battered Women to Leave Their Abusive Relationships. *Violence and Victims*, 21(2), 131-147. <https://doi.org/10.1891/vivi.21.2.131>
- Kovach, M. (2021). *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts, Second Edition* (2e édition). University of Toronto Press.

- Kwan, J. (2015). From Taboo to Epidemic: Family Violence Within Aboriginal Communities. *Global Social Welfare*, 2(1), 1-8. <https://doi.org/10.1007/s40609-014-0003-z>
- Lacasse, J.-P. (2002). Autonomie Gouvernementale et Justice Pénale Innue : Notes, Information et Documents. *Revue Generale de Droit*, 32(3), 809-820. <https://doi.org/10.7202/1028094ar>
- Landenburger, K. M. (1993). Exploration of women's identity: clinical approaches with abused women. *AWHONN's Clinical Issues in Perinatal and Women's Health Nursing*, 4(3), 378-384.
- Langhinrichsen-Rohling, J. (2010). Controversies Involving Gender and Intimate Partner Violence in the United States. *Sex Roles*, 62(3), 179-193. <https://doi.org/10.1007/s11199-009-9628-2>
- Langhinrichsen-Rohling, J., Misra, T. A., Selwyn, C. et Rohling, M. L. (2012). Rates of Bi-directional versus Uni-directional Intimate Partner Violence Across Samples, Sexual Orientations, and Race/Ethnicities: A Comprehensive Review. *Partner Abuse*, 3(2), 1-2. <https://doi.org/10.1891/1946-6560.3.2.e3>
- Laperrière, A. (1997). Les critères de scientificité des méthodes qualitatives. Dans J. Poupart, J.-M. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. P. Pires (dir.), *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 173-209). Gaëtan Morin.
- Lefaucheur, N., Kabile, J. et Ozier-Lafontaine, L. (2012). Itinéraires féminins de sortie de la violence conjugale. *Pouvoirs dans la Caraïbe*, (17), 199-238. <https://doi.org/10.4000/plc.868>
- Lester-Smith, D. M. (2012). « Hope for change—change can happen » : healing the wounds family violence with Indigenous traditional wholistic practices [thèse de doctorat, University of British Columbia]. UBC Theses and Dissertations. <https://dx.doi.org/10.14288/1.0073327>
- Lindsay, M. (2014). *Actes de violence perpétrés par des ex-conjoints au Canada*. Ministère de la justice du Canada. <https://publications.gc.ca/site/fra/472653/publication.html>
- Living, M. S., Hsiao, V. et Withers, M. (2022). Breaking the Cycle of Family Violence: A Critique of Family Violence Interventions. *Trauma, Violence, & Abuse*. <https://doi.org/10.1177/15248380221098049>
- Maharaj, N. (2017). Perspectives on Treating Couples Impacted by Intimate Partner Violence. *Journal of Family Violence*, 32(4), 431-437. <https://doi.org/10.1007/s10896-016-9810-6>
- Marchetti, E. et Daly, K. (2017). Indigenous Partner Violence, Indigenous Sentencing Courts, and Pathways to Desistance. *Violence Against Women*, 23(12), 1513-1535. <https://doi.org/10.1177/1077801216662341>
- Martel, J. et Brassard, R. (2008). Painting the Prison 'Red': Constructing and Experiencing Aboriginal Identities in Prison. *The British Journal of Social Work*, 38(2), 340-361. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcl335>
- Martel, J., Brassard, R. et Jaccoud, M. (2011). When Two Worlds Collide: Aboriginal Risk Management in Canadian Corrections. *British Journal of Criminology*, 51(2), 235-255. <https://doi.org/10.1093/bjc/azr003>
- Maruna, S. (2001). *Making Good: How Ex-Convicts Reform and Rebuild Their Lives*. American Psychological Association.

- Maruna, S. et Farrall, S. (2004). Desistance from crime: A theoretical reformulation. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 43(2), 171-194.
- Mathieu-Robert, S. (2013). *Dr Stanley Vollant : mon chemin innu*. Les Éditions Multimondes inc.
- Maurutto, P. et Hannah-Moffat, K. (2016). Aboriginal knowledges in specialized courts: Emerging practices in Gladue courts. *Canadian Journal of Law and Society / La Revue Canadienne Droit et Société*, 31(3), 451-471. <https://doi.org/10.1017/cls.2016.35>
- McKegney, S. (dir.). (2014). *Masculindians: Conversations about Indigenous Manhood*. University of Manitoba Press.
- McNeill, F. (2015). Desistance and Criminal Justice in Scotland. Dans H. Croall, G. Mooney et M. Munro (dir.), *Crime, Justice and Society in Scotland*. Routledge.
- Merchant, L. V. et Whiting, J. B. (2018). A Grounded Theory Study of How Couples Desist from Intimate Partner Violence. *Journal of Marital and Family Therapy*, 44(4), 590-605. <https://doi.org/10.1111/jmft.12278>
- Meyer, S. (2016). Still blaming the victim of intimate partner violence? Women's narratives of victim desistance and redemption when seeking support. *Theoretical Criminology*, 20(1), 75-90. <https://doi.org/10.1177/1362480615585399>
- Miller, D. (2002). Addictions and Trauma Recovery: An Integrated Approach. *Psychiatric Quarterly*, 73(2), 157-170. <https://doi.org/10.1023/A:1015011929171>
- Miller, M., Drake, E. et Miller, M. (2013). *What works to reduce recidivism by domestic violence offenders?* Washington State Institute for Public Policy Olympia.
- Mills, L. G. (2008). *Violent Partners: A Breakthrough Plan for Ending the Cycle of Abuse*. Basic Books.
- Ministère de la Justice du Canada. (2022). *La violence familiale*. <https://www.justice.gc.ca/fra/jp-cj/vf-fv/apropos-about.html#fvc>
- Ministère de la Sécurité publique du Québec. (2017). *Les infractions contre la personne commises dans un contexte conjugal au Québec en 2015*.
- Ministère de la Sécurité publique du Québec. (2018). *La récidive/reprise de la clientèle confiée aux Services correctionnels du Québec : Cohortes 2010-2011*.
- Montminy, L., Brassard, R., Harper, E., Bousquet, M.-P. et Jaccoud, M. (2012). *La violence conjugale et les femmes autochtones au Québec : état des lieux et des interventions*. Résultats de la recherche présentés au Fonds de recherche Québécois sur la société et la culture dans le cadre d'une Action concertée.
- Morran, D. (2013). Desisting from Domestic Abuse: Influences, Patterns and Processes in the Lives of Formerly Abusive Men. *The Howard Journal of Criminal Justice*, 52(3), 306-320. <https://doi.org/10.1111/hojo.12016>
- Morrison, P. K., Burke, J., Cluss, P., Hawker, L., Miller, E., George, D., Bicehouse, T., Fleming, R., Wright, K. et Chang, J. C. (2018). The influence of batterer intervention programs on male perpetrators of intimate partner violence: Reports of change in beliefs and behaviors. *Journal of Offender Rehabilitation*, 57(5), 311-329. <https://doi.org/10.1080/10509674.2018.1487900>

- Morseu-Diop, N. (2010). *Healing in justice: An International Study of Indigenous Peoples' Custodial Experiences of Prison Rehabilitation Programs and the Impact on Their Journey From Prison to Community* [thèse de doctorat, The University of Queensland]. UQ eSpace. <https://doi.org/10.14264/210170>
- Muckle, F. et Dion, J. (2008). Les facteurs de résilience et de guérison chez les Autochtones victimes d'agression sexuelle. *Revue québécoise de psychologie*, 29(3), 59-72.
- Murray, C. E., Crowe, A. et Flasch, P. (2015). Turning Points: Critical Incidents Prompting Survivors to Begin the Process of Terminating Abusive Relationships. *The Family Journal*, 23(3), 228-238. <https://doi.org/10.1177/1066480715573705>
- Mussell, W. J. (2005). *Les guerriers-soignants : comprendre les difficultés et la guérison des hommes des Premières Nations*. Fondation autochtone de guérison. <https://www.fadg.ca/files/warrior-fre.pdf>
- Mutelesi, E. M. (1998). *Subjectivité comme auto-organisation. Une étude du constructivisme radical au départ de Husserl* [thèse de doctorat]. Université Catholique de Louvain.
- Nechi Institute et KAS Corporation. (1994). *Healing, Spirit & Recovery: Factors Associated with Successful Integration: An Exploratory Study Examining the Lifestyles of Aboriginal Offenders Who Have Become Law-Abiding Citizens*. Solicitor General of Canada. <https://www.publicsafety.gc.ca/lbrr/archives/e%2098.c75%20h4%201994-eng.pdf>
- Nesset, M. B., Lara-Cabrera, M. L., Dalsbø, T. K., Pedersen, S. A., Bjørngaard, J. H. et Palmstierna, T. (2019). Cognitive behavioural group therapy for male perpetrators of intimate partner violence: a systematic review. *BMC Psychiatry*, 19(1), 11. <https://doi.org/10.1186/s12888-019-2010-1>
- Nieminen, T. et Nokelainen, P. (2012). *Pariterapian sopivuus parisuhdeväkivallan hoidossa: tilannesidonnainen väkivalta ja intiimi terrorismi (The suitability of conjoint therapy for the treatment of intimate partner violence: situational couple violence and intimate terrorism)* [mémoire de maîtrise, University of Jyväskylä]. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ju-201211263075>
- Nugent, B. et Schinkel, M. (2016). The pains of desistance. *Criminology & Criminal Justice*, 16(5), 568-584. <https://doi.org/10.1177/1748895816634812>
- O'Bomsawin-Bégin, A. (2020). *Droits à l'autodétermination des peuples autochtones et droits des femmes : conflits et réconciliations* [mémoire de maîtrise, Université de Montréal]. Papyrus. <https://doi.org/1866/25487>
- Ouellet, Francine et Saint-Jacques, M.-C. (2000). Les techniques d'échantillonnage. Dans R. Mayer, F. Ouellet, M.-C. Saint-Jacques et D. Turcotte (dir.), *Méthodes de recherche en intervention sociale* (p. 71-89). Gaëtan Morin.
- Ouellet, Frédéric, Blondin, O., Leclerc, C. et Boivin, R. (2017). Prédiction de la revictimisation et de la récidive en violence conjugale. *Criminologie*, 50(1), 311-337. <https://doi.org/10.72-02/1039806ar>
- Packota, V. J. (2000). *Emotional Abuse of Women by Their Intimate Partners: A Literature Review*. Education Wife Assault.

- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2005). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin.
- Painter, S. et Dutton, D. (1970). Patterns of emotional bonding in battered women: Traumatic bonding. *International Journal of Women's Studies*, 8, 363-375.
- Pandya, V. et Gingerich, W. J. (2002). Group therapy intervention for male batterers: a microethnographic study. *Health & Social Work*, 27(1), 47-55. <https://doi.org/10.1093/hsw/27.1.47>
- Papatie, J. (2019, 20 juin). Les racines de la violence et la reconstruction sociale. *Radio-Canada*. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1191796/lettre-ouverte-jimmy-papatie-autochtone-effada-femmes>
- Patzel, B. (2001). Women's use of resources in leaving abusive relationships: a naturalistic inquiry. *Issues in Mental Health Nursing*, 22(8), 729-747. <https://doi.org/10.1080/016-12840152712992>
- Pease, K. (1998). *Repeat victimisation: Taking stock*. Home Office Police Research Group.
- Périllat-Amédée, S., Delormier, T. W., Flamand, S., Ottawa, G., McBeath, B., McComber, A. M., Macaulay, A., Lévesque, L. et Flamand, D. (2021). Atikamekw Nehirowisiw Mirowisiwin: Identifying the Strengths of the Manawan Community to Promote Wellness and Healthy Lifestyles. *Turtle Island Journal of Indigenous Health*, 1(2), 37-49. <https://doi.org/10.33137/tijih.v1i2.36135>
- Pettus, C. A. (2023). Trauma and Prospects for Reentry. *Annual Review of Criminology*, 6(1), 423-446. <https://doi.org/10.1146/annurev-criminol-041122-111300>
- Pharand, S. et Rousseau J. (2014). *Ishkuteu : domestic violence support services in response to native women's needs*. Fédération de ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec et Femmes Autochtones du Québec.
- Picard, I. (2017). La justice autochtone comme projet d'autodétermination chez les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan. *Cahiers du CIÉRA*, 14, 54-83.
- Pires, A. P. (1997). Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique. Dans J. Poupart, J.-M. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. P. Pires (dir.), *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 173-209). Gaëtan Morin.
- Pleasant, J. M. (2016). Violence Against Indigenous Males in Canada with a Focus on Missing and Murdered Indigenous Men. *Social Justice and Community Engagement*, 11. [https://scholars.wlu.ca/brantford\\_sjce/11/](https://scholars.wlu.ca/brantford_sjce/11/)
- Poupart, J. (1997). L'entretien de type qualitative : considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques. Dans J. Poupart, J.-M. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. P. Pires (dir.), *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 173-209). Gaëtan Morin.
- Prochaska, J. O. et DiClemente, C. C. (1983). Stages and processes of self-change of smoking: toward an integrative model of change. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 51(3), 390-395. <https://doi.org/10.1037//0022-006x.51.3.390>



- Puchala, C., Paul, S., Kennedy, C. et Mehl-Madrona, L. (2010). Using Traditional Spirituality to Reduce Domestic Violence Within Aboriginal Communities. *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, 16(1), 89-96. <https://doi.org/10.1089/acm.2009.0213>
- R. v. Gladue, [1999] 1 SCR 688.
- Rangul Askeland, I., Evang, A. et Heir, T. (2011). Association of Violence Against Partner and Former Victim Experiences: A Sample of Clients Voluntarily Attending Therapy. *Journal of Interpersonal Violence*, 26(6), 1095-1110. <https://doi.org/10.1177/0886260510368152>
- Ratel, J.-L. (2019). *Du projet d'études au projet de vie : une analyse des parcours universitaires chez les étudiants des Premières Nations du Québec* [thèse de doctorat, Université Laval]. CorpusUL. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/35198>
- Reimer, G., Bombay, A., Ellsworth, L., Fryer, S. et Logan, T. (2010). *The Indian Residential Schools Settlement Agreement's Common Experience Payment and Healing: A Qualitative Study Exploring Impacts on Recipients*. Aboriginal Healing Foundation.
- Rhatigan, D. L., Street, A. E. et Axsom, D. K. (2006). A critical review of theories to explain violent relationship termination: Implications for research and intervention. *Clinical Psychology Review*, 26(3), 321-345. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2005.09.002>
- Riddell, T., Ford-Gilboe, M. et Leipert, B. (2009). Strategies Used by Rural Women to Stop, Avoid, or Escape From Intimate Partner Violence. *Health Care for Women International*, 30(1-2), 134-159. <https://doi.org/10.1080/07399330802523774>
- Riel, E., Languedoc, S., Brown, J. et Gerrits, J. (2016). Couples Counseling for Aboriginal Clients Following Intimate Partner Violence: Service Providers' Perceptions of Risk. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 60(3), 286-307. <https://doi.org/10.1177/0306624X14551953>
- Riesen, Y. (2006). *Life-course development of reformed maritally violent men* [thèse de doctorat, University of British Columbia]. UBC Theses and Dissertations. <http://hdl.handle.net/2429/18630>
- Rizkalla, K., Maar, M., Reade, M., Pilon, R. et McGregor, L. (2021). Intimate Partner Violence Against Indigenous Men in Heterosexual Relationships: Toward a Culturally Safe Response in Primary Health Care Settings. *International Journal of Indigenous Health*, 16(1). <https://doi.org/10.32799/ijih.v16i1.33060>
- Roebuck, B., McGlinchey, D., Hastie, K., Taylor, M., Roebuck, M., Bhele, S., Hudson, E. et Xavier, R. G. (2020). *Male Survivors of IPV in Canada*. Victimology Research Centre.
- Rönkä, A., Oravala, S. et Pulkkinen, L. (2003). Turning points in adult's lives: The effects of gender and the amount of choice. *Journal of Adult Development*, 10, 203-215.
- Ross, L. (1998). *Inventing the Savage: The Social Construction of Native American Criminality*. University of Texas Press.
- Rousseau, J. (1953). Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie. *Les Cahiers des Dix*, (18), 129-155. <https://doi.org/10.7202/1080053ar>
- Roy, V., Doel, M. et Bertrand-Robitaille, A. (2016). Stories of change in a Québec group for men who have perpetrated violence against a partner. *Groupwork*, 25(3), 58-75. <https://doi.org/10.1921/gpwk.v25i3.939>

- Ruback, R. B., Clark, V. A. et Warner, C. (2014). Why Are Crime Victims at Risk of Being Victimized Again? Substance Use, Depression, and Offending as Mediators of the Victimization–Revictimization Link. *Journal of Interpersonal Violence*, 29(1), 157-185. <https://doi.org/10.1177/0886260513504626>
- Rubin, A. et Babbie, E. R. (2008). *Research Methods for Social Work* (6th éd.). Thomson Brooks Cole.
- Sampson, R. J. et Laub, J. H. (2003). Life-Course Desisters? Trajectories of Crime Among Delinquent Boys Followed to Age 70. *Criminology*, 41(3), 555-592. <https://doi.org/10.1111/j.1745-9125.2003.tb00997.x>
- Santé et services sociaux Uauitshitun. (2023). *Pakatakan - Colloque ITUM*. <http://colloque-pakatakan.itum.qc.ca/accueil-pakatakan>
- Scott, K. L. (2004). Predictors of change among male batterers: application of theories and review of empirical findings. *Trauma, Violence & Abuse*, 5(3), 260-284. <https://doi.org/10.1177/1524838003264339>
- Scott, K. L. et Jenney, A. (2022). Safe not soft: trauma- and violence-informed practice with perpetrators as a means of increasing safety. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 32(7-8), 1088-1107. <https://doi.org/10.1080/10926771.2022.2052389>
- Scott, K. L. et Wolfe, D. A. (2000). Change Among Batterers: Examining Men’s Success Stories. *Journal of Interpersonal Violence*, 15(8), 827-842. <https://doi.org/10.1177/08862600001-5008003>
- Seligman, M. E. P. (1975). *Helplessness: On depression, development, and death*. W H Freeman/Times Books/ Henry Holt & Co.
- Senter, K. E. et Caldwell, K. (2002). Spirituality and the Maintenance of Change: A Phenomenological Study of Women Who Leave Abusive Relationships. *Contemporary Family Therapy*, 24(4), 543-564.
- Shauit. (2019). *Ninan Tshitauassimuaat*. [https://www.youtube.com/watch?v=xs7A2EAfuE8-&ab\\_channel=INNUWEBTV](https://www.youtube.com/watch?v=xs7A2EAfuE8-&ab_channel=INNUWEBTV)
- Shea, B., Nahwegahbow, A. et Andersson, N. (2010). Reduction of Family Violence in Aboriginal Communities: A Systematic Review of Interventions and Approaches. *Pimatisiwin*, 8(2), 35-60.
- Sheehan, K., Thakor, S. et Stewart, D. (2012). Turning Points for Perpetrators of Intimate Partner Violence. *Trauma, violence & abuse*, 13(1), 30-40. <https://doi.org/10.1177/1524838011-426016>
- Shuler, C. A. (2010). Male Victims of Intimate Partner Violence in the United States: An Examination of the Review of Literature through the Critical Theoretical Perspective, 5(1), 11.
- Silvergleid, C. S. et Mankowski, E. S. (2006). How Batterer Intervention Programs Work: Participant and Facilitator Accounts of Processes of Change. *Journal of Interpersonal Violence*, 21(1), 139-159. <https://doi.org/10.1177/0886260505282103>
- Sioui, N. (2017). *Le processus de résilience familiale en milieu anicinape* [thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal]. Archipel. <http://archipel.uqam.ca/id/eprint/10969>

- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.
- Sørensen, B. W. (2001). "Men in Transition": The Representation of Men's Violence Against Women in Greenland. *Violence Against Women*, 7(7), 826-847. <https://doi.org/10.1177/10778010122182767>
- Stansfield, R., Semenza, D., Napolitano, L., Gaston, M., Coleman, M. et Diaz, M. (2022). The Risk of Family Violence After Incarceration: An Integrative Review. *Trauma, Violence, & Abuse*, 23(2), 476-489. <https://doi.org/10.1177/1524838020957986>
- Stefanakis, H. (1998). *Desistence from violence: Mens' stories of identity transformation* [thèse de doctorat, University of Guelph]. The Atrium. <https://hdl.handle.net/10214/25575>
- Stephens-Lewis, D., Johnson, A., Huntley, A., Gilchrist, E., McMurrin, M., Henderson, J., Feder, G., Howard, L. M. et Gilchrist, G. (2019). Interventions to Reduce Intimate Partner Violence Perpetration by Men Who Use Substances: A Systematic Review and Meta-Analysis of Efficacy. *Trauma, Violence, & Abuse*, 22(5), 1262-1278. <https://doi.org/10.1177/1524838019882357>
- Stith, S. M., Rosen, H., McCollum, E. E. et Thomsen, C. J. (2004). Treating Intimate Partner Violence Within Intact Couple Relationships: Outcomes of Multi-Couple Versus Individual Couple Therapy. *Journal of Marital and Family Therapy*, 30(3), 305-318. <https://doi.org/10.1111/j.1752-0606.2004.tb01242.x>
- Strube, M. J. (1988). The decision to leave an abusive relationship: Empirical evidence and theoretical issues. *Psychological Bulletin*, 104(2), 236-250. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.104.2.236>
- Struthers Montford, K. et Moore, D. (2018). The Prison as Reserve: Governmentality, Phenomenology, and Indigenizing the Prison (Studies). *New Criminal Law Review*, 21(4), 640-663. <https://doi.org/10.1525/nclr.2018.21.4.640>
- Struthers, R. et Peden-McAlpine, C. (2005). Phenomenological Research Among Canadian and United States Indigenous Populations: Oral Tradition and Quintessence of Time. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1264-1276. <https://doi.org/10.1177/1049732305281329>
- Stubbs, J. (2014). Gendered Violence and Restorative Justice. Dans J. Pennell (dir.), *A Restorative Approach to Family Violence: Feminist Kin-Making*. Routledge.
- Sullivan, K. M. (2012). *Motivating and Maintaining Desistance from Crime: Male Aboriginal Serial Offenders' Experience of 'Going Good'* [thèse de doctorat]. Australian National University.
- Sylvestre, M.-E. et Gaouette, J. (2018). *Les relations entre les Autochtones et les services de justice du Québec : une recension des écrits*. Rapport soumis à la Commission sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès. [https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers\\_clients/Documents\\_deposes\\_a\\_la\\_Commission/PD-11.pdf](https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/PD-11.pdf)
- Takano, Y. (2014). *Stories of change in men who were violent and abusive to their partners: a collaborative narrative inquiry* [thèse de doctorat, University of British Columbia]. UBC Theses and Dissertations. <https://doi.org/10.14288/1.0165986>

- Tan, C., Basta, J., Sullivan, C. M. et Davidson, W. S. (1995). The Role of Social Support in the Lives of Women Exiting Domestic Violence Shelters: An Experimental Study. *Journal of Interpersonal Violence*, 10(4), 437-451. <https://doi.org/10.1177/088626095010004004>
- Tanner, B., Plain, S., George, T., George, J., Mushquash, C. J., Bernards, S., Morton Ninomiya, M. et Wells, S. (2022). Understanding Social Determinants of First Nations Health Using a Four-Domain Model of Health and Wellness Based on the Medicine Wheel: Findings from a Community Survey in One First Nation. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(5), 2836. <https://doi.org/10.3390/ijerph19052836>
- Tarzia, L., Murray, E., Humphreys, C., Glass, N., Taft, A., Valpied, J. et Hegarty, K. (2016). I-DECIDE: An Online Intervention Drawing on the Psychosocial Readiness Model for Women Experiencing Domestic Violence. *Women's Health Issues*, 26(2), 208-216. <https://doi.org/10.1016/j.whi.2015.07.011>
- Tillyer, M. S. (2014). Violent Victimization Across the Life Course: Moving a “Victim Careers” Agenda Forward. *Criminal Justice and Behavior*, 41(5), 593-612. <https://doi.org/10.1177/0093854813509370>
- Tseloni, A. et Pease, K. (2003). Repeat Personal Victimization. ‘Boosts’ or ‘Flags’? *The British Journal of Criminology*, 43(1), 196-212. <https://doi.org/10.1093/bjc/43.1.196>
- Tsui, V., Cheung, M. et Leung, P. (2010). Help-seeking among male victims of partner abuse: men’s hard times. *Journal of Community Psychology*, 38(6), 769-780. <https://doi.org/10.1002/jcop.20394>
- Uitetau. (2010). *Collectif de prise de parole par les anciens élèves du pensionnat Notre-Dame de Sept-Îles [Mani-utenam]*.
- Vacheret, M., Quirion, B., Boucher, P., Wylde, C., Plourde, C. et Marcoux Rouleau, A. (2022). Les initiatives de prise en charge adaptée des Premières Nations et Inuit judiciairisés au Canada : quelques pistes de réflexion. *Revue internationale de criminologie et de police technique et scientifique*, 75(1), 54-72. <https://doi.org/1866/26508>
- Vavassori, D., Harrati, S. et Favard, A.-M. (2003). Le processus de sortie de la toxicomanie : l’attrition. *Psychotropes*, 9(2), 83-101. <https://doi.org/10.3917/psyt.092.0083>
- Vedan, R. W. (2002). *How do we forgive our fathers: angry/violent aboriginal/First Nations men’s experiences with social workers* [thèse de doctorat]. Simon Fraser University.
- Vincent, S. (1991). La présence des gens du large dans la version montagnaise de l’histoire. *Anthropologie et Sociétés*, 15(1), 125-143. <https://doi.org/10.7202/015160ar>
- Vincent, S. (2018). La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé. Dans Alain Beaulieu, M. Papillon et S. Gervais (dir.), *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord* (p. 75-91). Presses de l’Université de Montréal. <http://books.openedition.org/pum/5633>
- Voith, L. A., Lee, H. et Russell, K. (2022). How Trauma, Depression, and Gender Roles Lead to Intimate Partner Violence Perpetration Among a Sample of Predominately Low-Income Black, Indigenous, Men of Color: A Mixed Methods Study. *Journal of Interpersonal Violence*, 37(9-10), NP6487-NP6513. <https://doi.org/10.1177/0886260520967139>

- Voith, L. A., Logan-Greene, P., Strodthoff, T. et Bender, A. E. (2020). A Paradigm Shift in Batterer Intervention Programming: A Need to Address Unresolved Trauma. *Trauma, Violence & Abuse*, 21(4), 691-705. <https://doi.org/10.1177/1524838018791268>
- Voith, L. A., Russell, K., Lee, H. et Anderson, R. E. (2020). Adverse Childhood Experiences, Trauma Symptoms, Mindfulness, and Intimate Partner Violence: Therapeutic Implications for Marginalized Men. *Family Process*, 59(4), 1588-1607. <https://doi.org/10.1111/famp.12533>
- Voith, L. A., Topitzes, J. et Berg, K. A. (2020). The transmission of violence and trauma across development and environmental contexts: Intimate partner violence from the perspective of men with histories of perpetration. *Child Abuse & Neglect*, 99, 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2019.104267>
- Waldram, J. B. (2008). *La guérison autochtone au Canada : études sur la conception thérapeutique et la pratique*. Réseau national de recherche en santé mentale chez les Autochtones en partenariat avec la Fondation autochtone de guérison.
- Walker, K., Bowen, E. et Brown, S. (2013). Desistance from intimate partner violence: A critical review. *Aggression and Violent Behavior*, 18(2), 271-280. <https://doi.org/10.1016/j.avb.2012.11.019>
- Walker, K., Bowen, E., Brown, S. et Sleath, E. (2015). Desistance From Intimate Partner Violence: A Conceptual Model and Framework for Practitioners for Managing the Process of Change. *Journal of Interpersonal Violence*, 30(15), 2726-2750. <https://doi.org/10.1177/0886260514553634>
- Walker, K., Bowen, E., Brown, S. et Sleath, E. (2017). Subjective Accounts of the Turning Points that Facilitate Desistance From Intimate Partner Violence. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 61(4), 371-396. <https://doi.org/10.1177/0306624X15597493>
- Walker, K., Bowen, E., Brown, S. et Sleath, E. (2018). The Process of Primary Desistance From Intimate Partner Violence. *Violence Against Women*, 24(7), 843-875. <https://doi.org/10.1177/1077801217722238>
- Wang, Z. et Zhang, H. (2020). Construction, Detection, and Interpretation of Crime Patterns over Space and Time. *ISPRS International Journal of Geo-Information*, 9(6). <https://doi.org/10.3390/ijgi9060339>
- Wangsgaard, S. M. (2000). *The participants' perspectives: factors of batterer group treatment that facilitate change* [thèse de doctorat]. Kansas State University.
- Weinstein, N. D., Rothman, A. J. et Sutton, S. R. (1998). Stage theories of health behavior: Conceptual and methodological issues. *Health Psychology*, 17(3), 290-299. <https://doi.org/10.1037/0278-6133.17.3.290>
- Wemmers, J.-A. M. et Courteau, L. (2017). *Victimologie : une perspective canadienne*. Presses de l'Université du Québec.
- Wemmers, J.-A. M., Cyr, K., Chamberland, C., Lessard, G., Collin-Vézina, D. et Clément, M.-E. (2017). From Victimization to Criminalization: General Strain Theory and the Relationship

- Between Poly-victimization and Delinquency. *Victims & Offenders*, 13(4), 542-557.  
<https://doi.org/10.1080/15564886.2017.1383958>
- Wendt, S. et Baker, J. (2013). Aboriginal Women's Perceptions and Experiences of a Family Violence Transitional Accommodation Service. *Australian Social Work*, 66(4), 511-527.  
<https://doi.org/10.1080/0312407X.2012.754915>
- Wenger-Nabigon, A. (2010). The Cree medicine wheel as an organizing paradigm of theories of human development. *Native Social Work Journal*, 7, 139-161.
- Wexler, D. B. et Winick, B. J. (1991). *Essays in therapeutic jurisprudence*. Carolina Academic Press.
- Whitaker, D. J., Haileyesus, T., Swahn, M. et Saltzman, L. S. (2007). Differences in Frequency of Violence and Reported Injury Between Relationships With Reciprocal and Nonreciprocal Intimate Partner Violence. *American Journal of Public Health*, 97(5), 941-947.  
<https://doi.org/10.2105/AJPH.2005.079020>
- Willis, M. et Moore, J.-P. (2008). *Reintegration of Indigenous prisoners*. Australian Institute of Criminology. <https://www.aic.gov.au/sites/default/files/2020-05/rpp090.pdf>
- Wilson, D., Mikahere-Hall, A., Jackson, D., Cootes, K. et Sherwood, J. (2021). Aroha and Manaakitanga-That's What It Is About: Indigenous Women, « Love, » and Interpersonal Violence. *Journal of Interpersonal Violence*, 36(19-20), 9808-9837.  
<https://doi.org/10.1177/0886260519872298>
- Wuest, J. et Merritt-Gray, M. (1999). Not Going Back: Sustaining the Separation in the Process of Leaving Abusive Relationships. *Violence Against Women*, 5(2), 110-133.  
<https://doi.org/10.1177/1077801299005002002>
- Yates, R. et Malloch, M. (dir.). (2010). *Tackling addiction: Pathways to recovery*. Jessica Kingsley Publishers.
- Zellerer, E. (2003). Culturally Competent Programs: The First Family Violence Program for Aboriginal Men in Prison. *The Prison Journal*, 83(2), 171-190.  
<https://doi.org/10.1177/0032885503083002004>

# ANNEXES

## Annexe 1 – Formulaire de consentement



### FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

#### « Parcours de sortie de la violence familiale d'adultes autochtones au Québec »

##### Qui dirige ce projet?

Renée Brassard (professeure, travail social, Université Laval) et Mylène Jaccoud (professeure, criminologie, Université de Montréal) en collaboration avec la Maison Communautaire Missinak.

##### Décrivez-moi ce projet

Le projet a pour but de mieux comprendre comment vous avez réussi à sortir de la situation de violence dans laquelle vous étiez. Pour ce faire, nous rencontrons une quarantaine de personnes ayant vécu la même chose que vous.

##### Si je participe, qu'est-ce que j'aurai à faire?

Vous aurez à participer à une entrevue avec Philippe Boucher durant laquelle nous parlerons de trois sujets :

- La violence que vous avez connue, comment ça s'est passé pour vous?
- Comment avez-vous fait pour sortir de là?
- Qu'est-ce qui a été difficile ou pas pour sortir de ça?

Nous vous écouterons et à partir de ce que vous dites, nous poserons d'autres questions, toujours sur les mêmes trois sujets, simplement pour vous accompagner à nous raconter ce que vous avez vécu. Les questions posées permettent de préciser, d'aller plus loin, mais nous ne poserons aucune question sur un autre de ces 3 sujets.

L'entrevue devrait durer environ 1h30 à 2h00. Si vous êtes d'accord, nous enregistrons l'entrevue pour ne rien oublier de ce que vous allez dire. Si vous préférez que je ne vous enregistre pas, je pourrai simplement prendre des notes.

##### Y a-t-il des risques ou des avantages à participer à cette recherche?

Il n'y a aucun risque à répondre à nos questions. Cependant, il se peut que cette entrevue vous rappelle des moments désagréables. Si vous le souhaitez, vous pouvez décider de ne pas répondre à une question ou mettre fin à l'entrevue. Des ressources de soutien sont aussi disponibles si vous en avez besoin (voir liste en bas)

Pour vous remercier, nous vous offrons un montant de 20 \$. Si vous mettez fin à l'entretien, vous recevrez quand même la compensation.

##### Que ferez-vous avec mes réponses?

Nous analysons l'ensemble de ce que nous aurons dit les participants afin d'essayer de comprendre comment chacun et chacune a réussi à sortir de ces situations de violence, en comparant les histoires, en regardant ce qui est pareil ou différent. Les résultats seront diffusés dans des articles scientifiques, des conférences, mais aussi auprès de nos collaborateurs et partenaires autochtones. Nos collaborateurs choisiront ce qui convient le mieux comme diffusion des résultats au sein de leur nation.

##### Est-ce que mes données personnelles seront protégées?

Oui! Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. De plus, les renseignements recueillis seront conservés de manière confidentielle. Les enregistrements et les transcriptions seront gardés dans un bureau fermé et seuls les directrices du projet et les assistants en prendront connaissance. Les enregistrements et toute information permettant de vous identifier seront détruits 7 ans après la fin du projet. Ensuite, nous conserverons que les réponses transcrites, mais sans aucune information concernant les personnes qui nous les auront données. Ces réponses transcrites sans aucune information vous concernant pourront être transmises à nos collaborateurs.

Les résultats généraux de notre projet pourraient être utilisés dans des publications ou des communications, mais toujours de façon anonyme, c'est-à-dire sans jamais nommer ou identifier les participants.

##### Est-ce que je suis obligé de répondre à toutes les questions et d'aller jusqu'au bout?

Non! Vous pouvez décider de ne pas répondre à une ou plusieurs questions. Vous pouvez aussi à tout moment décider que vous ne voulez plus participer à l'entrevue et que vous abandonnez le projet. Dans ce cas, vous pourrez

même nous demander de ne pas utiliser vos réponses pour notre recherche et de les détruire. Cependant, une fois que le processus de publication des données sera mis en route, nous ne pourrons pas détruire les analyses et les résultats portant sur vos réponses, mais aucune information permettant de vous identifier ne sera publiée.

**À qui puis-je parler si j'ai des questions durant l'étude?**

Pour toute question, vous pouvez me contacter au numéro suivant \_\_\_\_\_ ou à l'adresse suivante [mylene.jaccoud@umontreal.ca](mailto:mylene.jaccoud@umontreal.ca). Plusieurs ressources sont à votre disposition.

Ce projet a été approuvé par le *Comité d'éthique de la recherche – Société et culture* de l'Université de Montréal. Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le comité par téléphone au \_\_\_\_\_ ou par courriel à l'adresse [cerc@umontreal.ca](mailto:cerc@umontreal.ca) ou encore consulter le site Web : <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

Si vous avez des plaintes concernant votre participation à cette recherche, vous pouvez communiquer avec l'ombudsman (c'est un « protecteur des citoyens ») de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone \_\_\_\_\_ ou à l'adresse courriel [ombudsman@umontreal.ca](mailto:ombudsman@umontreal.ca) (l'ombudsman accepte les appels à frais virés).

**Comment puis-je donner mon accord pour participer à l'étude ?**

En signant ce formulaire de consentement et en me le remettant. Je vous laisserai une copie du formulaire que vous pourrez conserver afin de vous y référer au besoin.

**CONSENTEMENT**

**Déclaration du participant**

- Je comprends que je peux prendre mon temps pour réfléchir avant de donner mon accord ou non pour participer.
- Je peux poser des questions à l'équipe de recherche et exiger des réponses satisfaisantes.
- Je comprends qu'en participant à ce projet de recherche, je ne renonce à aucun de mes droits ni ne dégage les chercheurs de leurs responsabilités.
- J'ai pris connaissance du présent formulaire d'information et de consentement et j'accepte de participer au projet de recherche.

Je consens à ce que l'entrevue soit enregistrée : Oui  Non

Signature du participant : \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_

Nom : \_\_\_\_\_ Prénom : \_\_\_\_\_

Si vous souhaitez recevoir les résultats de la recherche, vous pouvez indiquer votre courriel ou votre adresse.

Courriel : \_\_\_\_\_  Adresse : \_\_\_\_\_

**Engagement du chercheur**

J'ai expliqué les conditions de participation au projet de recherche au participant. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et je me suis assuré de la compréhension du participant. Je m'engage, avec l'équipe de recherche, à respecter ce qui a été convenu au présent formulaire d'information et de consentement.

Signature du chercheur : \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_

Nom : \_\_\_\_\_ Prénom : \_\_\_\_\_



## Annexe 2 – Certificat d'éthique



N° de certificat  
CERSC-2020-091-D

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	
<b>Titre du projet</b>	<b>Parcours de sortie de la violence familiale d'adultes autochtones au Québec</b>
<b>Requérante</b>	<b>Mylène Jaccoud, professeure titulaire, FAS – École de criminologie</b>
<b>Autre collaborateur</b>	<b>Renée Brassard, École de service social et de criminologie, Université Laval</b>

  

Financement	
<b>Organisme</b>	<b>Conseil de recherche en sciences humaines du Canada - CRSH</b>
<b>Programme</b>	<b>Savoir</b>
<b>Titre de l'octroi si différent</b>	
<b>Numéro d'octroi</b>	<b>435-2019-0416</b>
<b>Chercheur principal</b>	<b>Renée Brassard</b>
<b>No de compte</b>	

### 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.

Anne-Marie Tassé, présidente  
Comité d'éthique de la recherche – Société  
et culture (CER-SC)  
Université de Montréal

**22 juillet 2020**  
Date de délivrance

**1 août 2021**  
Date de fin de  
validité

**1 août 2021**  
Date du prochain  
suivi

## Annexe 3 – Guide d’entretien

**Consigne d’ouverture :** « Bonjour, avant de débiter l’entretien, j’aimerais vous remercier d’avoir accepté de participer à la recherche. Je vous rappelle que le but de cette étude est de comprendre l’expérience de personnes autochtones qui ne vivent plus de violence conjugale. Comme je vous l’ai mentionné, les renseignements personnels que vous nous donnerez resteront confidentiels. Les entrevues sont aussi anonymes, ce qui signifie qu’aucune information permettant de vous identifier d’une façon ou d’une autre ne sera publiée ou conservée. Vous pouvez choisir un nom fictif si vous le désirez. De plus, il n’y a pas de bonne ou de mauvaise réponse, tout ce que vous aurez à dire est important. »

**Consigne de départ :** Comment en êtes-vous arrivé.e à ne plus vivre de violence conjugale?

À explorer par la suite :

- Quand a eu lieu le dernier épisode de violence conjugale dans votre vie?
- Qu’est-ce qui s’est passé pour que la violence conjugale s’arrête à ce moment-là?

Conditions de vie

- Quelle était votre situation de vie avant que la violence arrête dans votre vie de couple : 1) vie familiale; 2) lieu où vous viviez (communauté ou milieu urbain); 3) type de logement dans lequel vous habitiez; 4) sources de revenu – et emploi si applicable; 5) consommation (alcool ou autres substances).

Acteurs-clés

- Est-ce que certaines personnes ont joué un rôle important ou vous ont accompagné.e dans votre cheminement vers l’arrêt de la violence conjugale? Qui sont-elles?
- Qu’est-ce que ces personnes-là ont fait pour vous?

Regard rétrospectif sur le parcours de sortie de la violence

- Est-ce que la violence conjugale s’est arrêtée tout d’un coup ou petit à petit dans votre vie?
- Aujourd’hui, comment vous voyez ce parcours-là?
- Qu’est-ce que vous avez appris d’important à travers cette expérience-là? (enseignement retenu)
- Qu’est-ce qui a changé dans votre vie depuis que la violence n’en fait plus partie? (changements extérieurs et intérieurs)
- Quel impact ça a eu sur vos relations de couple?
- Qu’est-ce qui a le plus facilité votre cheminement vers l’arrêt de la violence? Développer.
- Qu’est-ce qui a été le plus difficile dans ce cheminement? Développer.

Utilisation des ressources formelles

- À quels services (ou organismes) avez-vous eu affaire dans votre cheminement vers l’arrêt de la violence?
- Comment avez-vous connu ces services?
- Pour quelle raison y avez-vous eu recours?
- Comment vous ont-ils accompagné.e dans votre cheminement?
- Étaient-ce des services autochtones ou non autochtones?

- Étiez-vous victime ou auteur.e de violence lorsque vous avez eu affaire à ces services?
- Est-ce que ça a été facile ou difficile d'entrer en contact avec ces services? Développer
- Combien de temps et à quelle fréquence y êtes-vous allé.e?
- Certains de ces services vous ont-ils aidé.e plus que d'autres dans votre cheminement? Si oui, comment?
- Avez-vous senti que ces services comprenaient votre vécu [de femme ou d'homme] autochtone, et qu'il ont répondu adéquatement à vos besoin en tant que [victime ou auteur.e] de violence? Développer.
- Y a-t-il d'autres services qui ne vous ont pas aidé.e du tout? Développer

#### Recours aux ressources informelles

- Est-ce que des personnes de votre entourage ont eu un impact important sur l'arrêt de la violence conjugale dans votre vie [par ex. : votre sœur, un ami, etc.]. (Si pertinent : comment avez-vous connu cette ou ces personnes?)
- Pour quelle raison avez-vous eu recours à elles à ce moment-là?
- Comment ces personnes-là vous ont-elles accompagné.e dans votre cheminement?
- Est-ce que c'étaient des personnes autochtones ou non autochtones?
- Étiez-vous victime ou auteur.e de violence lorsqu'elles vous ont apporté leur aide?
- Combien de temps et à quelle fréquence vous ont-elles accompagné.e dans votre cheminement?
- Est-ce que certaines de ces personnes vous ont aidé.e plus que d'autres dans votre parcours? Si oui, comment?
- Avez-vous senti qu'elles comprenaient votre vécu [de femme ou d'homme] autochtone, et qu'elles ont répondu à votre besoin en tant que [victime ou auteur.e] de violence? Développer.
- Est-ce qu'il y a d'autres personnes qui ne vous ont pas aidé.e du tout? Développer.

#### Perspectives d'avenir

- D'après vous, qu'est-ce qui pourrait être fait pour aider les personnes autochtones qui ne veulent plus vivre de violence conjugale?
- Avez-vous peur que la violence revienne dans votre vie? Si oui, qu'est-ce qui pourrait faire en sorte que ça revienne? Sinon, qu'est-ce qui vous rend confiant.e que la violence ne reviendra pas?
- Est-ce que des personnes de votre entourage vivent actuellement de la violence conjugale? Si oui, qu'est-ce que ça vous fait de voir ça?
- Si une de ces personnes-là venait vous demander conseil, qu'est-ce que vous lui diriez?

#### **Fin de l'entrevue**

« Aimeriez-vous ajouter quelque chose à ce qui vient d'être partagé? Avez-vous des questions ou des commentaires à exprimer concernant la rencontre? Je vous remercie beaucoup d'avoir pris le temps de me rencontrer aujourd'hui. »

## Annexe 4 – Fiche du répondant

Variables sociodémographiques			
Âge			
Genre	F ___ H ___		
Nation autochtone			
Lieu de naissance			
Lieu où vous avez grandi			
Lieu de résidence actuel		Communauté ___	Milieu urbain ___
Statut civil			
Nombre d'enfants			
Dernier niveau d'étude complété			
Principale source de revenu			
Appartenance à une religion	Oui ___	Non ___	Laquelle? _____
Pratique d'une spiritualité	Oui ___	Non ___	Laquelle? _____

### Variables stratégiques

Formes et intensité des violences vécues (1 = intensité la plus faible; 5 = intensité la plus forte)										
Cocher une ou plusieurs cases										
	1		2		3		4		5	
	auteur.e	victime	auteur.e	victime	auteur.e	victime	auteur.e	victime	auteur.e	victime
Psychologique										
Verbale										
Économique										
Physique										
Sexuelle										

Durée de la violence vécue par l'interviewé.e	___ semaines ___ mois ___ années
Temps écoulé depuis le dernier incident de violence conjugale	___ années
Problématiques sous-jacentes ou associées à la violence (santé physique, psychologique, consommation, DPJ, etc.)	_____ _____ _____
Antécédents judiciaires (victime : V; auteur.e : A)	dénonciation ___ arrestation ___ poursuites ___ incarcération ___
Proches ayant fréquenté les pensionnats (oui ou non) Si oui, qui? (lien avec interviewé.e)	Oui ___ Non ___ _____